



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

BENEDITO GONÇALVES COSTA

***“A EDUCAÇÃO PARA SER BOA DEVE SER RELIGIOSA”:
ROMANIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO NO PROJETO EDUCATIVO DO
BISPO DOM ANTÔNIO DE MACEDO COSTA PARA A AMAZÔNIA
(1861 - 1890).***

BELÉM – PARÁ

2019

BENEDITO GONÇALVES COSTA

“A EDUCAÇÃO PARA SER BOA DEVE SER RELIGIOSA”: ROMANIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO NO PROJETO EDUCATIVO DO BISPO DOM ANTÔNIO DE MACEDO COSTA PARA A AMAZÔNIA (1861 - 1890).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará, linha de pesquisa Educação, Cultura e Sociedade, para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sônia Maria da Silva Araújo.

BELÉM – PARÁ

2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

C837e Costa, Benedito Gonçalves
"Educação para ser boa deve ser religiosa": Romanização
e Civilização no Projeto Educativo do Bispo Dom Antônio de Macedo
Costa para a Amazônia (1861 - 1890) / Benedito Goç Alves Costa. — 2019.
XIII, 308 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Sônia Maria da Silva Araújo
Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação,
Instituto de Ciências da Educação,
Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. D. Antônio de Macedo Costa. 2. Pedagogia Romanizadora.
3. Educação. I. Título.

CDD 370

BENEDITO GONÇALVES COSTA

“A EDUCAÇÃO PARA SER BOA DEVE SER RELIGIOSA”: ROMANIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO NO PROJETO EDUCATIVO DO BISPO DOM ANTÔNIO DE MACEDO COSTA PARA A AMAZÔNIA (1861 - 1890).

Banca Examinadora

Sônia Maria da Silva Araújo – Orientadora

Doutora em Educação

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Sidney da Silva Lobato – Examinador Externo

Doutor em História Social

Universidade Federal do Amapá (UFAP)

Ivanilde Apoluceno de Oliveira – Examinadora Externa

Doutora em Educação

Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Raimundo Nonato de Pádua Câncio – Examinador Interno

Doutor em Educação

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Laura Maria Silva Araújo Alves – Examinadora Interna

Doutora em Psicologia da Educação

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Aos educadores e educadoras da Escola Básica com quem venho construindo sonhos e tecendo esperanças de uma escola mais feliz e um mundo mais humano.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Fermino Cota Costa e Joana Maria Gonçalves, por tudo que fizeram por mim ao longa de minha caminha.

À minha esposa e companheira de lutas Suely da Silva Ferreira Costa e filhas Ana Letícia, Branda Suellen e Carla Beatriz, por serem a força e o amor que me faz caminhar.

Ao meu sogro Fermiano Trindade Ferreira e sogra Maria Raimunda da Silva Ferreira pelo apoio e atenção sempre.

À Prof^a. Dr^a Sônia Maria da Silva Araújo, pelos significativos momentos de aprendizagens nas suas aulas e orientações.

À Prof^a. Dr^a Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França e aos professores do PPGED-UEPA por suas contribuições valiosas para minha carreira como pesquisador da história da educação.

A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPA, em especial, aos docentes da Linha Educação Cultura e Sociedade, pelos ricos momentos de diálogos e aprendizagens.

A todos os (as) colegas da turma de 2015 do Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPA, pelos valorosos momentos vividos e amizades construídas.

Aos professores e professoras da educação básica com quem convivo diariamente e que sempre me fortalecem com palavras positivas e amáveis.

Aos meus amigos e colegas de trabalhos comunitários do Instituto Atitude Social do bairro da Terra Firme que sonham com uma periferia mais feliz e humana.

RESUMO

COSTA, Benedito Gonçalves. “*A educação para ser boa deve ser religiosa*”: Romanização e Civilização no Projeto Educativo do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa para a Amazônia (1861 - 1890). 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

O objeto de pesquisa desta tese é o projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, que atuou no Pará no período de transição do Brasil imperial para o republicano. Buscou-se, como objetivo geral do estudo, analisar, com base na história cultural e na história intelectual, o projeto educativo de D. Antônio de Macedo Costa a fim de entender o sentido social e político de seu programa para a Amazônia. O problema que norteou a investigação resumiu-se na seguinte questão: que projeto educativo tinha o Bispo D. Antônio de Macedo Costa para civilizar a Amazônia? Teoricamente, trata-se de uma tese no campo da história da educação, inscrita nos domínios da história cultural e da história intelectual. Metodologicamente, trabalhou-se com uma variedade de fontes, que abrange: textos de autoria do próprio Bispo D. Antônio de Macedo Costa, textos de jornais, relatórios dos Presidentes da Província do Pará e Amazonas, iconografias, entre outros. Desenvolveu-se a tese, basicamente, em cinco grandes tópicos: 1) Biografia do Bispo; 2) O posicionamento do Bispo frente às condições sócio-históricas da região amazônica; 3) Os enfrentamentos políticos e ideológicos que o Bispo encampou contra grupos sociais para defender seu projeto de educação; 4) As bases teóricas do projeto educacional do Bispo; 5) As ações que realizou e instituições que criou no âmbito da educação. Os resultados confirmam a hipótese inicial da tese de que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa pensou e desenvolveu um projeto educativo para a Amazônia oitocentista, fundamentado na Reforma Católica Romanizadora em processo no seio da Igreja desde o Concílio de Trento, encampada no século XIX pelo Papa Pio IX. Mas, demonstro ainda que tal projeto fazia parte de uma estratégia política mais ampla do Bispo de tentar manter sob o domínio da Igreja católica os corpos e as mentes dos amazônidas. Para tanto, precisou rever sua estratégia e associar as bases da pedagogia jesuítica, que fundamentavam a Pedagogia Romanizadora, às ideias consoantes à pedagogia moderna. Num entrelugar, construído a partir de uma formação religiosa sólida e a confrontação com uma realidade que lhe ‘escapava das mãos’, mobilizada pelas ideias da pedagogia moderna, as ações do Bispo D. Antônio de Macedo Costa marcaram a história da educação no Norte do Brasil.

Palavras-chave: D. Antônio de Macedo Costa. Pedagogia Romanizadora. Educação.

ABSTRACT

COSTA, Benedito Gonçalves. "The Education to be good must be religious": Romanization and Civilization in the Project of Education of the Bishop Dom Antonio Macedo Costa for the Amazon Region (1861-1890). Thesis (Doctorate in Education) - Federal University from Pará, Belém, 2019.

The research object from this thesis is the project of education of the bishop D. Antônio Macedo Costa, who acted in Pará in the period of transition from the Imperial Brazil to the Republica. The main goal of these studies is to analyze, having as a basis the historical and intellectual culture, contented in this referred project of education. The problem which guided our investigation, can be summarized in a simple question: which project of education had the bishop D. Antônio Macedo Costa to modernize the Amazon Region? Theoretically it is a thesis based in the historical field, registered in the command of the history of Education as well. Methodologically we worked with a great variety of sources which includes: texts or the own bishop, tests from newspapers, reporters of the presients from Pará and Amazônia provinces, iconographies between others. It has been developed, basically into five great main points: 1) Bishop's biography; 2) Bishop's positioning up against to social and historical condition in the Amazon Region; 3) the political and ideologic fights which bishop had against social groups to defend his project of education; 4) Theoretical basis in the bishop's project of education; 5) The actions he made and the institutions he created in the scope of education. The results confirm the initial hypothesis that bishop thought and developed a project of education for the Amazon Region in the XIX century, founded over catholic romanized reform processing in the priest of the catholic church since the Trent Council, instituted by Pope Pio IX. But it also demonstrates that such that this project took part of a political strategy wider from bishop of keeping under catholic church control, bodies and minds to the Amazon residents. For that, it has been necessary to see again his strategy and to associate the basis of Jesuit Pedagogy, which had as a basis the Romanic Pedagogy. In ainterlate built from a solid religious formation and to the confrontation to a reality which scaped at his hands, mobilized by the ideas of modern pedagogy. The bishop D. Antônio Macedo Costa's attitude marked the history of education in the north of Brazil.

Key-words: Dom Antonio Macedo Costa. Romanic Pedagogy. Education.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Os princípios da História tradicional e da Nova História, segundo Peter Burke	20
Quadro 2 – Frequência de alunos das Escolas de Instrução Primária	84
Quadro 3 – Alunos aprovados nos Exames nas Escolas de Instrução Primária	84
Quadro 4 – Número de matrículas no Ensino Primário e Secundário na Província do Pará entre os anos de 1871 a 1888	85
Quadro 5 – Ações de D. Antônio de Macedo Costa com data de referência	86
Quadro 6 – Calendário escolar dos Seminários	215
Quadro 7 – Currículo dos Seminários da Diocese do Pará de 1867	228
Quadro 8 – Currículo dos Seminários da Diocese do Pará 1873	229
Quadro 9 – Matérias do Curso Superior para formação de padres	230
Quadro 10 – Número de alunos examinados no ano de 1863	231
Quadro 11 – Número de alunos examinados no ano de 1864	232
Quadro 12 – Número de alunos matriculados nos Seminários do Pará (1874-1879)	233
Quadro 13 – Matrículas no Asilo e Colégio das meninas (1872 – 1887)	237
Quadro 14 – Organização das Classes no Asilo das meninas na 2º Fase	240
Quadro 15 – Calendário escolar no Asilo de Santo Antônio	242
Quadro 16 – Currículo do Asilo das meninas na 1ª Fase	245
Quadro 17 – Currículo do Asilo das meninas na 2ª Fase	249
Quadro 18 – Atividades da Escola de Primeiras Letras para Meninos	256
Quadro 19 – Conteúdo dos Cursos Primário e Secundário do Seminário Menor	258
Quadro 20 – Currículo do Instituto de Artes e Ofícios da Providência	262

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Convento e Igreja de Santo Alexandre, atual Museu de Arte Sacra	73
Ilustração 2 – Fotografia do Bispo Antônio de Macedo Costa	76
Ilustração 3 – Fotografia do Bispo Antônio de Macedo Costa	77
Ilustração 4 – Igreja da Sé: Catedral Metropolitana de Belém do Pará	79
Ilustração 5 – Capa do livro Compêndio de Civilidade Cristã	111
Ilustração 6 – Convento e Igreja do Carmo, fotografia do século XIX	209
Ilustração 7 – Planta baixa da Igreja e Convento do Carmo	210
Ilustração 8 – Faixada da Igreja e Convento do Carmo no séc. XIX	210
Ilustração 9 – Esquema com a Hierárquica Administrativa dos Seminários	211
Ilustração 10 – Seminário de São José, Manaus	220
Ilustração 11 – Esquema com a Organização Administrativa e Pedagógica dos Seminários	221
Ilustração 12 – Planta baixa do Convento de Santo Antônio	225
Ilustração 13 – Fotografias do Colégio Santo Antônio de Belém, Pa.	235
Ilustração 14 – Esquema com a Organização hierárquica do Asilo de meninas	236
Ilustração 15 – Esquema com a Organização hierárquica do Asilo e Colégio das meninas	239
Ilustração 16 – Capa do livro Deveres da Família	266

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	13
2.	CAMINHO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	19
2.1.	A PESQUISA NA PERSPECTIVA DA NOVA HISTÓRIA.....	20
2.1.1.	A história cultural.....	24
2.1.2.	A história intelectual.....	29
2.2.	O TRABALHO COM AS FONTES E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE.....	36
3.	FORMAÇÃO E NASCIMENTO DO INTELLECTUAL ROMANIZADOR.....	49
3.1.	A INFÂNCIA E ESCOLARIZAÇÃO.....	49
3.2.	A FORMAÇÃO NOS SEMINÁRIOS.....	58
3.3.	UM INTELLECTUAL ROMANIZADOR.....	64
4.	D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E A AMAZÔNIA OITOCENTISTA.....	72
4.1.	UM NOVO BISPO, UMA VASTA DIOCESE.....	72
4.2.	A REFORMA DOS SEMINÁRIOS E A EDUCAÇÃO DE NOVOS PADRES.....	87
4.3.	A INSTRUÇÃO ESCOLAR DE MENINAS.....	93
4.4.	A INSTRUÇÃO ESCOLAR DE MENINOS.....	103
5.	D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E SEUS OPOSITORES.....	116
5.1.	O DEBATE COM AS AUTORIDADES DO IMPÉRIO.....	116
5.1.1.	O texto <i>Memória ao Imperador do Brasil</i>	119
5.1.2.	A resposta do Ministro.....	126
5.1.3.	A contra-resposta do Bispo.....	131
5.2.	DEBATE COM AS AUTORIDADES POLÍTICAS.....	138

5.3.	CRÍTICAS À POLÍTICA DE INSTRUÇÃO PÚBLICA.....	147
5.4.	CRÍTICAS AOS PROTESTANTES.....	164
5.5.	O DEBATE COM OS MAÇONS.....	177
5.6.	O DEBATE COM OS LIBERAIS.....	194
6.	D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E SEU PROJETO EDUCATIVO.....	207
6.1.	A EDUCAÇÃO NOS SEMINÁRIOS.....	207
6.1.1.	A estrutura e a organização dos Seminários.....	208
6.1.2.	Os planos de estudos dos Seminários.....	224
6.2.	A EDUCAÇÃO NO ASILO E COLÉGIO PARA MENINAS.....	234
6.2.1.	A estrutura e a organização do Asilo e Colégio.....	234
6.2.2.	Os planos de estudos no Asilo e Colégio.....	244
6.3.	A EDUCAÇÃO NOS INSTITUTOS PARA MENINOS.....	255
6.3.1.	As escolas de instrução primária e secundária.....	255
6.3.2.	O Instituto de Artes e Ofícios da Providência.....	260
6.4.	EDUCAÇÃO DAS FAMÍLIAS.....	265
6.4.1.	Os deveres do pai e da mãe.....	268
6.4.2.	Os deveres dos filhos para com os pais.....	281
6.4.3.	Os deveres para com os “servos” e domésticos.....	283
6.4.4.	Os deveres dos domésticos para com os senhores.....	286
6.5.	A EDUCAÇÃO – CATEQUESE DO POVO.....	288
7.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	303
	FONTES.....	312
	REFERÊNCIAS.....	315

1. INTRODUÇÃO

Este texto de tese de doutorado tem como objeto de estudo o Projeto Educativo do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa para civilizar a Amazônia, desenvolvido nos anos de 1861 a 1890, quando esse Bispo esteve à frente da Diocese do Pará. A intenção é compreender as motivações, os princípios políticos, filosóficos e pedagógicos que orientavam as ações do 10º Bispo do Pará, ao desenvolver sua Reforma Religiosa Romanizadora, tendo como base um Projeto Educativo para todos os segmentos da população da Amazônia.

A gestão do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa na Diocese da Amazônia foi marcada por intensos trabalhos e agitações, haja vista que para realizar sua Reforma ultramontana, via Projeto Educativo para civilizar a Amazônia, ele produziu uma vasta obra¹, como livros, pastorais, alocuções, portarias, ofícios, cartas, memórias, discursos, conferências, instruções pastorais, jornais, artigos em jornais, além da construção de biblioteca, seminário, escolas, realização de visitas pastorais e envio de jovens seminaristas para estudar na Europa. Também se envolveu ativamente nas questões políticas e debates ideológicos do seu tempo, travando, inclusive, debates e disputas atinentes às questões locais e nacionais, tendo como resultados desses embates, duas questões bastante polêmicas: a “questão religiosa”, que teve como consequência a sua prisão e de seu colega, o Bispo de Pernambuco, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, e a “questão nazarena”, que teve como resultado dois anos de cívico civil² em Belém. Nos últimos anos de sua vida, o Bispo do Pará também teve participação significativa, como representante dos interesses da Igreja Católica, nos debates e proposições para a primeira Constituição republicana, e nas novas relações entre a Igreja e o Estado laico republicano.

¹ O termo Obra é aqui empregado na perspectiva de Michel Foucault (2006), isto é, como sendo tudo o que o autor escreveu, disse, ou deixou atrás de si.

² O Cívico é uma festa católica que ocorre em Belém do Pará desde o final do século XVIII, tendo como principais atividades as procissões que atraem milhares de devotos dos diversos cantos do Pará e outras regiões do Brasil. Esses fiéis saem às ruas para homenagear a Santa N. S. de Nazaré na segunda semana do mês de outubro. Inicialmente, os responsáveis pela organização da Festa era a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré e isso acontecia normalmente, quase sem nenhum atrito com a cúpula da Igreja local, porém, na gestão de D. Antônio, alguns membros da Diretoria não tiveram seus nomes aprovados pelo Bispo, provocando sérias divergências entre a Irmandade e D. Antônio, o que levou a realização do Cívico civil nos anos de 1878 e 1879, ou seja, a festa religiosa ocorreu sem a presença de religiosos e a autorização do Bispo.

A posição que o Bispo do Pará galgou no cenário nacional e internacional no contexto da segunda metade do século XIX chamou minha atenção ainda quando cursava graduação em história (2006 a 2010), durante os debates nas disciplinas Amazônia colonial e imperial, momentos em que refletia sobre o protagonismo de grupos inviabilizados como negros e indígenas. Essas discussões levaram-me a realizar um trabalho de conclusão de curso (COSTA, 2010), em parceria com um colega de turma, no qual enfatizamos a presença das Irmandades religiosas de leigos em Belém, durante o processo de Romanização e República, no final do século XIX e início do XX, com destaque para as formas de organização de tais Irmandades e seus objetivos enquanto instituição social e religiosa.

Enfatizamos também nesse estudo as relações que se davam em torno das festas dos santos padroeiros, as tentativas de controle impostas pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa, assim como as estratégias de resistências das irmandades para se manter diante das exigências trazidas pela Romanização e República. A ênfase que demos ao Bispo do Pará nesse breve trabalho recaiu sobre sua ação romanizadora no sentido de trazer para a Igreja o controle do culto público, retirando a autonomia das irmandades e combatendo as práticas do catolicismo popular, consideradas por ele como inadequadas para a Igreja daqueles dias.

Durante a realização da pesquisa para o mestrado em educação no Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Pará (2012 – 2014), intitulada *A educação de meninas órfãs, desvalidas e pensionistas no Asilo de Santo Antônio, no pastorado do bispo D. Antônio de Macedo Costa em Belém – Pará (1878 – 1888)*, analisei como era a educação oferecida às meninas pobres, órfãs e desvalidas, e as meninas abastadas, as pensionistas, no Asilo e Colégio criados pelo Bispo nos primeiros dez anos de existência da Instituição, a partir do início da administração das Irmãs Mestras do Instituto de Santa Dorotéia.

A presença do Bispo D. Antônio de Macedo Costa nesse segundo estudo recaiu sobre sua concepção de mulher na sociedade, pois, para ele, a mulher cristã de trabalho e piedade seria peça principal no seu programa de transformação e modernização da sociedade amazônica e brasileira, de modo geral, pela posição social que ela ocupava na sociedade: regente do lar doméstico. Por isso, as escolas para as meninas se configuraram como uma das estratégias de D. Antônio de Macedo Costa para ajudar a civilizar a Amazônia, na segunda metade do século XIX.

Ao finalizar a dissertação de mestrado, fiquei convencido de que o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa tinha um projeto educativo para a Amazônia que merecia ser investigado. Isso me ocorreu, especialmente, porque as fontes documentais levantadas para a produção da dissertação apontavam que aquele Bispo, quando presidiu a Diocese da Amazônia, entre os anos 1861-1890, resolveu efetivar sua Reforma Romanizadora através de um Projeto Educativo, ao realizar uma série de ações nesse campo, como veremos neste estudo.

Os autores que já escreveram sobre o Bispo D. Antônio de Macedo Costa são: Lustosa (1939), Azzi (1974, 1975, 1976), Martins (2001, 2005), Neves (2009), Monnerart (2009), Duarte (2015) e Tavares (2017). Os quais ajudaram-me a perceber que o ministério do 10º Bispo do Pará estava assentado numa plataforma cujas raízes mais profundas era a educação. Esses autores são importantes porque, ao focalizarem a vida e obra de um Clérigo do Norte do país, ajudam-nos a entender aspectos significativos da história da Igreja e da história da educação na Amazônia, da segunda metade do século XIX e início do XX, e abrem caminho para a compreensão de outros campos de estudo na região, em articulação com o contexto nacional e internacional, especialmente com a América Latina.

Esta tese, por sua vez, se propõe a contribuir com o campo da história da educação e história da Igreja na Amazônia ao buscar responder à seguinte questão problema: *Que projeto educativo tinha o Bispo D. Antônio de Macedo Costa para civilizar a Amazônia?* Para ajudar a responder tal problemática, elegi três Questões norteadoras: 1ª) que relações há entre a biografia do Bispo e suas ações no campo da educação? 2ª) quais os enfrentamentos políticos e ideológicos que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa encampou para defender seu projeto educativo para a Amazônia? 3ª) quais eram as bases teóricas do projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa? 4ª) que realizações no âmbito da educação foram operadas pelo Bispo?

A partir do problema e das questões norteadoras definidas, estabeleci o Objetivo geral da pesquisa: *Analisar, com base na história cultural e na história intelectual, o projeto educativo de D. Antônio de Macedo Costa a fim de entender o seu programa de civilização da Amazônia num contexto histórico mais ampliado.* Quanto aos Objetivos específicos, são três: 1) contextualizar as condições sócio-históricas da Região Amazônica quando o Bispo D. Antônio de Macedo Costa viveu seu bispado; 2) refletir sobre os enfrentamentos políticos e ideológicos que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa encampou com os grupos sociais para

defender seu projeto de educação da população amazônica; 3) relacionar as bases teóricas do projeto educacional do Bispo D. Antônio de Macedo Costa com as condições sócio-históricas da Amazônia.

Amparado nos fundamentos da História Cultural e da História Intelectual, em articulação com a História da Igreja e da Educação na Amazônia, para analisar as fontes escolhidas a fim de desvelar o projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa para civilizar a Amazônia, estruturei a tese na seguinte ordem: 1) Introdução; 2) Caminho teórico-metodológico da pesquisa, 3) Formação e itinerário de D. Antônio de Macedo Costa, 4) D. Antônio de Macedo Costa e a Amazônia oitocentista; 5) D. Antônio de Macedo Costa e seus opositores; 6) D. Antônio de Macedo Costa e seu projeto educativo; 6) Considerações Finais.

Nesta introdução, primeira seção, apresento como o tema de estudo se originou enquanto intenção de pesquisa de tese, destacando a presença do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa à frente da Diocese Amazônica. Enfatizo que esse Bispo chamou minha atenção porque seu episcopado foi marcado por intensos trabalhos e agitações, levando-o a ganhar destaque no cenário nacional e internacional. Por isso, nas minhas pesquisas, tanto na graduação como no mestrado e agora no doutorado, a história de vida desse intrigante Bispo se fez presente.

Destaco ainda que os autores que já escreveram sobre o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa, como Lustosa (1939), Azzi (1974, 1975, 1976), Martins (2001, 2005), Neves (2009), Monnerart (2009) e Duarte (2015) e Tavares (2017), foram fundamentais para que as intenções desse estudo fossem alcançadas, pois, a partir deles, foi possível definir o problema de pesquisa, os objetivos geral e específicos e as questões norteadoras presentes nesta primeira seção. A partir desses estudos, foi possível também apresentar nesta seção os fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa, que partem da História Cultural e da História Intelectual para analisar as fontes escolhidas em diálogo com a História da Educação na Amazônia.

Na segunda seção, descrevo e justifico a opção do caminho teórico-metodológico da pesquisa. Enfatizo que se trata de uma pesquisa localizada no campo da História da Educação, ancorada nas bases epistemológicas e metodológicas da Nova História, especificamente nos domínios da História Cultural e História Intelectual. Mostro também que procurei estabelecer um diálogo entre as fontes e alguns autores que discutem a História da Igreja Católica e à História da Educação na Amazônia. Descrevi, ainda na segunda seção, o nascimento e

itinerários da Nova História, especialmente de duas áreas significativas desse ramo dos estudos históricos: História Cultural e História Intelectual, destacando alguns de suas principais categorias como “práticas” e “representações” culturais, “o intelectual como ator político”, “itinerário, geração e redes de sociabilidade do intelectual”, a fim de entender e situar o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa como um intelectual e produtor cultural no contexto do Brasil e da Amazônia da segunda metade do século XIX.

Na terceira seção, descrevo o processo de formação do Bipo D. Antônio de Macedo Costa, apresentando-o como um intelectual que foi moldado na forma da romanização católica. Trago, inicialmente, o seu processo de escolarização, desde sua infância como estudante da Instrução Primária no interior da Bahia; em seguida, trato de seus estudos em Salvador na Instrução Secundária. Apresento também dados sobre a sua formação no Seminário da Bahia e nos Seminários da França, lugares onde se formou Sacerdote, além de aspectos sobre os Seminários da Itália, onde ganhou o título de Doutor em Direito Canônico. Busquei ainda na terceira seção compreender como nasceu o intelectual D. Antônio de Macedo Costa e situá-lo em uma categoria específica de intelectual: o romanizador.

Na quarta seção, apresento o Bispo do Pará em meio às condições sócio-históricas da região amazônica do período em que ele assumiu e desenvolveu seu pastorado, destacando questões sociais, econômicas e culturais da Diocese, assim como as primeiras iniciativas no sentido de lançar as bases de seu projeto educativo ou catequético-educativo. Inicialmente, descrevo a chegada do novo Bispo, seus primeiros trabalhos em Salvador sob os cuidados de D. Romualdo de Seixas e sua indicação para assumir a Diocese do Pará. Sigo mostrando sua chegada e sua instalação na residência episcopal e o sentido simbólico de suas primeiras escolhas e ações. Em seguida, descrevo, sucintamente, a Diocese da Amazônia que o Bispo teria que administrar em seus aspectos histórico, econômico, político, ideológico, cultural e educacional. Finalizo essa seção mostrando os discursos e primeiras ações do Bispo em defesa da educação de novos padres, especialmente nos Seminários da própria Diocese, assim como os discursos e primeiras ações em defesa da educação da mocidade e infância pobre da Amazônia.

Na quinta seção, trato dos enfrentamentos políticos e ideológicos que o Bispo encampou para defender seu programa reformador ultramontano, embasado num projeto de educação para a população amazônica, com destaque para os realizados contra às autoridades do Império, às

autoridades da Província do Pará, os Protestantes, os Maçons e os Liberais. Primeiramente, apresento o debate que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa travou com as autoridades do Império, especialmente sobre a questão dos Seminários, mobilizada pela publicação do Decreto Imperial nº 3.073, de 22 de abril 1863. Esse Decreto trouxe mudanças significativas para Seminários Episcopais subsidiados pelo Estado. Essa Lei foi vista por D. Antônio e demais Bispos brasileiros como intromissão da esfera civil na esfera eclesiástica. Em seguida, mostro as críticas que ele fez às autoridades políticas do Império em nível nacional e regional, rebatendo o que chamou de intromissão do poder político no poder religioso. Destaco ainda as duras críticas e ferrenhos debates que ele travou com seus adversários políticos e ideológicos como os protestantes, os maçons e os liberais, especialmente sobre as reformas políticas, econômicas e educacionais que esses grupos estavam propondo para o país na segunda metade do século XIX.

Na sexta seção, busquei demonstrar como o Bispo organizou e desenvolveu, filosófica e pedagogicamente, as instituições educativas da Diocese, como os seminários, as escolas para meninos e para meninas e demais ações no campo da educação-catequese do povo em geral. Demonstrei, inicialmente, como o Bispo reformou e organizou os Seminários da Diocese, com destaque para o Seminário Episcopal de Belém, seus aspectos infraestruturas, hierárquico, administrativo, regras e planos de estudo, atividades religiosas e pedagógicas. Em seguida, descrevo a organização administrativa e pedagógica do Asilo para meninas. Neste item da seção, a ênfase recaiu sobre as diferenças administrativas e pedagógicas antes e depois da chegada das Irmãs Mestras do Instituto Santa Dorotéia. Prossigo tratando como acontecia a educação nas Escolas de Instrução Primária e Secundária para meninos, com destaque para o Instituto de Artes e Ofícios da Providência, que tinha como objetivo formar meninos e jovens em variadas profissões. Finalizo a seção apresentando o que o Bispo defendia em termos de educação para as famílias brasileiras e para a população de um modo geral, especialmente para o povo ribeirinho e indígena da Amazônia.

Na sétima e última seção, a título de considerações finais, trato dos resultados da pesquisa, enfatizando a tese e colocando em relevo outras questões a serem investigadas, com o objetivo de lançar luz sobre o tema e ampliar o interesse de investigadores do campo da história da educação da Amazônia sobre ele.

2. CAMINHO TEÓRICO-METODOLÓGICO DA PESQUISA

A presente pesquisa está situada no campo da História da Educação, ancorada nas bases epistemológicas e metodológicas da Nova História, especificamente, nos domínios da História Cultural e História Intelectual, aliados à História da Igreja Católica e à História da Educação na Amazônia, haja vista que o Projeto Educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa para a Amazônia envolvia disputas de “práticas e representações”³ culturais entre dois paradigmas religiosos – o Modelo de Igreja colonial, que ajudou a forjar um catolicismo popular⁴ encharcado de ancestralidade europeia e afro-indígena; e o Modelo de Igreja Romanizada, que buscava inculcar valores culturais novos, mais adequados aos interesses da Santa Sé em Roma – e dois paradigmas pedagógicos – uma pedagogia de inspiração jesuítica e romanizada, chamada por mim nesta tese de *pedagogia romanizadora*, defendida pelo D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado, e uma pedagogia de inspiração moderna, defendida pelos liberais do Pará.

Essa disputa entre dois modelos de igreja e dois modelos de educação, revelam um cenário desafiador no qual emerge um programa reformador sustentado por um projeto de educação cujas bases filosóficas foram defendidas por um “intelectual Eclesiástico”⁵, que buscava a transformação dos “modos de fazer” e “modos de ver”⁶ de sujeitos produtores e receptores de cultura, imersos em dado contexto. Portanto, o projeto educativo de D. Antônio de Macedo Costa não pode ser analisado fora dos fundamentos epistemológicos da cultura

³ Conceitos cunhados pelo historiador Roger Chartier, na obra “*A história cultural: entre práticas e representações*” (1990).

⁴ Segundo Roger Chartier (1990), a tradição historiográfica francesa conceituava catolicismo popular como sendo aquele praticado pelo povo fora das normas do catolicismo normativo da Igreja. No entanto, para Chartier, o historiador deve questionar se a religião “popular” seria apenas a dos camponeses, ou seja, do conjunto dos dominados em oposição ao catolicismo das elites, ou ainda da totalidade dos leigos em oposição ao catolicismo dos clérigos.

⁵ Conceito cunhado por Antônio Gramsci (1981) na obra “*Os Intelectuais e a Organização da Cultura*”.

⁶ Conceitos também cunhados pelo historiador Roger Chartier (1990) na obra “*A história cultural: entre práticas e representações*”.

amazônica oitocentista, onde o religioso e o profano se cruzavam e se confundiam, e nem fora do espaço cultural onde o intelectual constrói seus discursos na especificidade da história.

Nesse sentido, os princípios epistemológicos e metodológicos que melhor elucidam a realidade amazônica oitocentista da segunda metade do século XIX, estão nos domínios da Nova História, especialmente nos campos da História Cultural e História Intelectual, que trazem em si as continuidades e descontinuidades dos movimentos historiográficos, buscando romper com a história tradicional. Por isso, torna-se importante apresentar, sucintamente, os fundamentos epistemológicos e metodológicos que sustentam a Nova História e suas derivações e inovações, como a História Cultural e História Intelectual.

2.1. A PESQUISA NA PERSPECTIVA DA NOVA HISTÓRIA

O que é a Nova História? Por que ela surgiu? Em que ela é diferente da História Antiga ou História Tradicional? De acordo com Peter Burke (2010), apesar do termo “Nova História” ter surgido no contexto da história americana, com os trabalhos de Frederick Jackson Turner e James Harvey Robison, no final do século XIX e início do XX, ela é, na verdade, uma história *made in france*, associada a chamada *École des Annales*. Ela é denominada de nova, segundo Burke, porque surgiu como uma reação ao paradigma tradicional, ou seja, ao paradigma da *rankeano* da história, associado ao historiador alemão Leopold von Ranke (1795-1886). Para se entender melhor o contraste entre a antiga e nova história, Burke resumiu essas diferenças em seis pontos sintetizados por mim, no quadro abaixo.

Quadro 1. Os princípios da História tradicional e da Nova História, segundo Peter Burke

<i>História Tradicional</i>	<i>Nova História</i>
A história diz respeito essencialmente a política, relacionada ao Estado. É mais nacional e internacional que regional. Os fatos eram considerados imutáveis.	A história é toda atividade humana. Tudo tem história. Existe a história da infância, da morte, da loucura, sujeira e limpeza, do gesto, do corpo etc. A história é uma construção cultural sujeita a variações no tempo e no espaço.
A história é essencialmente uma narrativa dos acontecimentos.	A nova história está mais preocupada com a análise das estruturas.
A história mostra sempre a visão de cima, dos grandes feitos, dos grandes homens.	A história deve também se preocupar com a visão de baixo, e mostrar as opiniões e

	experiências das pessoas comuns na mudança social.
A história deve ser baseada em documentos, isto é, registros oficiais emanados do governo e preservado em arquivos.	A história deve ser baseada em todo tipo de evidências.
Quando o historiador pergunta ao personagem histórico é para saber o que ele pensou e o que o levou a praticar tal ato.	O historiador deve direcionar suas variadas perguntas a fim de compreender tanto as ações individuais quanto os movimentos coletivos, tanto as tendências quanto os acontecimentos.
A história é objetiva. Portanto, cabe ao historiador apresentar os fatos “como eles realmente aconteceram”.	A história é subjetiva. Olhamos sempre o passado de um ponto de vista particular porque nossa mente não reflete diretamente a realidade.

Elabora pelo autor.

Fonte: BURKE, 2011, p. 10-16.

Para Burke (2011), conhecer esses seis pontos divergentes entre as duas maneiras de fazer história é importante, mas não é suficiente. É preciso que o historiador conheça também os “pontos fracos” e os “pontos fortes” da chamada Nova História, refletir sobre os problemas de definição, fontes, explicação e de síntese.

O problema de definição, de acordo com Burke (2011), ocorre porque os historiadores estão percorrendo terras desconhecidas, territórios não familiares, e, com isso, acabam tecendo imagens negativas ou distorcidas daquilo que se está procurando. Um exemplo disso, segundo ele, refere-se à história do Oriente, que foi tecida pelos historiadores ocidentais como o oposto de sua própria história. Por isso, não podemos presumir que as dimensões econômicas, políticas e culturais em uma determinada sociedade, necessariamente coincidam. Nesse sentido, Burke enfatiza que o impacto do relativismo cultural sobre a escrita da história parece inevitável.

A questão das fontes e dos métodos são os maiores problemas para os novos historiadores, segundo Burke (2011), porque, além de fazerem novas perguntas ao passado e escolher novos objetos de pesquisa, também terão que escolher novos tipos de fontes para suplantarem os documentos oficiais. Porém, a maneira de ler esses documentos e os princípios a eles nem sempre são claros, principalmente quando se tratam de fontes como os testemunhos orais, as fotografias, as imagens e evidências da cultura material.

Quanto ao problema de explicação, diz Burke (2011) que os historiadores enfrentam um dilema: se explicarem as diferenças no comportamento social, nos diferentes períodos

históricos, pelas diferenças nas atitudes conscientes ou nas convenções sociais, podem cair superficialidade; se, por outro lado, explicarem as diferenças no comportamento pela diferença na estrutura do caráter social, também correm o risco de negarem a liberdade e flexibilidade dos atores individuais. Para tentar resolver o problema, o autor sugere que se utilize a noção de “hábito” de um grupo social particular formulada pelo sociólogo Pierre Bourdieu:

Por hábito de um grupo Bourdieu entende a propensão de seus membros para selecionar respostas de um repertório cultural particular, de acordo com as demandas de uma determinada situação ou de um determinado campo. Diferentemente do conceito de “regras”, o hábito tem a grande vantagem de permitir que seus usuários reconheçam a extensão da liberdade individual dentro de certos limites estabelecidos pela cultura (BURKE, 2011, p. 35).

Burke (2011) afirma que os historiadores Edward Thompson e Roger Chartier foram muito bem-sucedidos ao desvelarem as inadequações das explicações materialistas e deterministas tradicionais do comportamento individual e coletivo, enfatizando que, tanto na vida cotidiana quanto nos movimentos de crise, o que conta mesmo é a cultura.

Em relação ao problema de síntese, explica Burke (2011) que ela ocorre porque atualmente a disciplina história está cada vez mais fragmentada e os historiadores econômicos, por exemplo, são capazes de falar a linguagem dos economistas, dos historiadores intelectuais; a linguagem dos filósofos, dos historiadores sociais, da dialética dos sociólogos e antropólogos, porém, estão descobrindo ser cada vez mais difícil dialogarem entre si. Por isso, segundo Burke (2011), aquela oposição entre os acontecimentos e as estruturas está sendo substituída por seu inter-relacionamento, fazendo alguns optarem por formas narrativas de análise e outros por formas *analíticas de narrativa*. Diante dessas possibilidades, considera que o mais importante é que a oposição entre os historiadores políticos e não políticos esteja se dissolvendo.

Diante de tais colocações questionamos: como fazer atualmente a escrita da história? Deve-se apenas trazer as narrativas dos acontecimentos ou preocupar-se com os problemas e as estruturas? Para Burke (2011), esses campos (estrutural e narrativo) diferem não apenas na escolha do que consideram significativo no passado, mas também na maneira de construir a explicação histórica. Para escapar desse confronto e encontrar uma síntese, Burke propõe que deveríamos fazer o que sugeriu *Mark Phillips*: pensar nas variedades de modos de narrativas e não narrativas, existentes ao longo de uma série contínua, e, também, questionar a relação entre

acontecimento e estrutura. Além disso, sugere Burke (2011) que os historiadores deveriam aprender a usar as técnicas das narrativas romancistas e desenvolver suas próprias técnicas ficcionais para suas obras factuais.

Um dos caminhos apontados por Burke é a micronarrativa, também chamada de micro história, definida por *Giovanni Levi* (2011) como uma prática historiográfica cujos referenciais teóricos são variados e, em certo sentido, ecléticos. Sob essa perspectiva, os pesquisadores que praticam a micronarrativa ou a micro história são envolvidos em contínuos intercâmbios com outras ciências sociais, sem, contudo, prenderem-se a quaisquer princípios teóricos próprios, pois, em particular, a micro história não tem um corpo de ortodoxia para lhe servir.

Para Giovanni Levi (2011), o que caracteriza essa micronarrativa, além da redução da escala e do papel do particular, o que não significa oposição ao social, é a definição específica do contexto e a rejeição a todo relativismo. Por isso, “a micro história tentou construir uma conceituação mais fluida, uma classificação menos prejudicial do que constitui o social e o cultural” (LEVI, 2011, p. 162). Além disso, assevera Levi (2011), a micro história forjou um arcabouço de análises que rejeita simplificações, hipóteses dualistas, polarizadas, tipologias rígidas e busca de características típicas. Isto significa a priorização de elementos individuais, que não significa a rejeição a certas formas de abstrações, “pois fatos insignificantes e casos individuais podem servir para revelar um fenômeno mais geral” (LEVI, 2011, p. 160).

Para Burke (2011), apesar da escrita da história ter recebido contribuições importantes da forma tradicional de narrativa e da ideia de “história total”, atualmente, a escrita da história tem sido empobrecida pelo abandono da narrativa e, por isso, se busca novas formas de narrativas, narrativas mais adequadas às histórias que se queira contar: micronarrativas, narrativa de frente para trás e histórias que se movimentam para frente e para trás, entre mundos públicos e privados, ou que tratam do mesmo acontecimentos sob pontos de vistas múltiplos.

Como mostrou também José Carlos Reis na obra “Escola dos Annales – a inovação em história” (2000), as mudanças ocorridas no campo da história no século XX receberam contribuições importante dos movimentos da *Escola dos Annales*. Porém, o trabalho dos historiadores franceses, segundo esse autor, não pode ser entendido como homogêneo, pois, passou por várias fases e em cada uma apresentou características específicas, trazendo continuidade e descontinuidade. A partir de 1990, segundo Reis, os teóricos dos *Annales* foram obrigados a rever posições e questões que reprimiram ao longo de sessenta anos. Assim,

retomam com força o ofício dos historiadores e voltam a praticar a narração, a biografia e o uso do evento na história.

Nesse contexto, de acordo com Reis, surgem novas formas de narrativas históricas, que fazem rupturas com as gerações anteriores. Neste contexto, surgiram a História Cultural e História Intelectual, que buscam compreender a realidade histórica como uma construção cultural e a trazer significados que homens e mulheres partilham ao longo do tempo e que dão sentidos as suas práticas ou que transformam essas práticas em novas práticas, gerando também novos significados. Por isso, optei por construir essa tese observado algumas das categorias presentes no âmbito desses campos de estudo.

2.1.1. A História Cultural

Os estudos acadêmicos amparados nos fundamentos da História Cultural têm crescido bastantes nos últimos anos no país. De acordo com Sandra Jatahy Pasavento (2008), a partir da 1990 tem-se observado que de toda produção historiográfica realizada no Brasil na forma de livros, dissertações, teses e artigos científicos, cerca de 80% dos trabalhos estão dentro dos domínios da História Cultural.

Isso se justifica, segundo a autora, devido às crises dos paradigmas explicativos da realidade pós-segunda guerra mundial, acentuada pelas crises sociais como a guerra no Vietnã e com a ascensão do feminismo e da *New Left* (Nova Esquerda), que em termos de cultura constituíram rupturas epistemológicas profundas, pondo em xeque os marcos conceituais da História.

Nesse novo cenário, Pasavento (2008) aponta que os antigos modelos de análises – o historicismo de *Ranke*, o positivismo de *Comte*, a historiografia *marxista* e até a *Escola dos Annales* –, não davam mais conta de explicar a diversidade social, com suas novas modalidades de fazer política, as surpresas e estratégias da economia mundial e a complexidade da cultura e dos meios de comunicação de massa. Diante disso, houve a necessidade de renovação (e não de ruptura) dentro do campo das vertentes historiográficas neomarxista inglesa e da história francesa dos *Annales*, culminando com que chamamos hoje, de História Cultural ou Nova História Cultural.

Entre os historiadores franceses da *Escola dos Annales* essa renovação ocorreu, de acordo com Burke (2010), já na *Terceira Geração*⁷, porém, como apontou José Carlos Reis (2000), entre os *Annales*, tal ruptura ganhou força principalmente a partir de 1990 com uma espécie de “quarta geração” de historiadores que negavam a história estruturalista e incluíram novas formas de narrativas e novos temas como “natureza do poder, da autoridade, do carisma, o casamento, a concubinação, o aborto, o trabalho, o desejo, o ódio, a educação, a vida cotidiana, as visões de mundo...” (REIS, 2000, p.136).

No campo do marxismo duas vertentes emergiram: uma socioeconômica e outra sociocultural. A primeira vertente, segundo Barbosa (2012), estaria vinculada aos estudos estruturais em torno do desenvolvimento do capitalismo, do Estado e das classes a partir das dimensões econômica, social e política, tendo como seus principais representantes historiadores como *Eric Hobsbawm* e *Perry Anderson*. A segunda, conforme Barbosa (2012), vincula-se ao campo dos estudos da formação e desenvolvimento das classes sociais, especialmente da classe operária, a partir das suas experiências sociais e expressões ideológico-culturais, tendo como seus principais representantes os historiadores *Edward. P. Thompson*, *Christopher Hill* e *Rodney Hilton*.

Todas essas mudanças no campo teórico, possibilitaram, de acordo Pasavento (2008), o nascimento ou fortalecimento da história cultural⁸, não só porque passou-se a trabalhar uma história do pensamento ou uma história intelectual, ou ainda uma história da cultura fora dos velhos moldes, mas, principalmente, porque passou-se a abordar, antes de tudo, a *cultura* como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. Diante disso, adverte Pasavento que para se fazer história cultural deve-se compreender a “cultura como uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica”

⁷ A Terceira Geração dos *Annales* começou a partir de 1969 com a administração da Revista *Annales* por Andrés Burguère e Jacques Revel e com Jacques Le Goff ocupando a direção da Seção VI em lugar de Braudel, e também presidência da *Écoles Hautes Études em Sciences Sociales* até 1977. Fazem parte também da terceira geração historiadoras como Christine Klapisch, Arlette Farge, Mona Ozouf, Michele Perot e historiadores como Philippe Ariès, Alphonse Dupront, Jean Delumeau, Michel de Certeau, Roger Chartier, Jacques Le Goff, entre outros (BURKE, 2010, p. 89-90).

⁸ Vale ressaltar que Ronaldo Vainfas (1997) nos apresenta três maneiras distintas de história cultural: uma ligada ao trabalho Carlo Ginzburg, cujo foco é a questão da circularidade cultural; Outra é a história da cultura produzida por Edward Thompson, que trata da tradição singular da cultura de viés marxista; e a história cultural de Roger Chartier, que trata de um olhar do cultural sobre o social. Neste estudo, optamos por conduzir a pesquisa pela história cultural na perspectiva de Roger Chartier, especialmente a partir de sua obra “História Cultural entre práticas e representações”.

(PASAVENTO, 2008, p. 15). Isso significa admitir que os discursos e as práticas sociais cotidianas não são neutros, pois se apresentam de forma “cifrada”, isto é, por meio de significados e apreciações valorativas das várias interpretações da realidade.

Nessa direção, José D’Assunção Barros (2011) também aponta algumas considerações importantes para o fortalecimento da história cultural, a partir do exame de alguns conceitos construídos nesse campo, com destaque para os conceitos de “práticas” e “representações”, cunhadas por Roger Chartier. Barros enfatiza que a ascensão da história cultural só foi possível porque desde as últimas décadas do século XX vêm se estabelecendo diálogos interdisciplinares entre a história e outros campos de saber como a antropologia, a linguística, a psicologia e a ciência política. Para ele, foi graças a esse diálogo, especialmente com a antropologia de *Clifford Geertz* e *Marshall Sahlins*, que foi possível definir a história cultural como busca de apreensão da alteridade.

Outro aporte destacado por Barros (2011) refere-se aos aspectos discursivos e simbólicos da vida sociocultural, com destaques para as contribuições de *Michel de Certeau*, *Pierre Bourdieu* e *Michel Foucault* para o campo da história cultural. Esses autores, segundo Barros, ajudaram a recolocar a noção de discurso no centro da história cultural ao considerarem que a linguagem e as práticas discursivas constituem a substância da vida social. Nesse sentido, comunicar significa produzir cultura, e isso implica, de acordo com Barros, uma duplicidade reconhecida entre cultura oral e cultura escrita. Além disso, deve-se considerar “que o ser humano também se comunica através dos gestos, do corpo, e da sua maneira de estar no mundo social, isto é, do seu *modo de vida*” (BARROS, 2011. p. 41).

Nessa direção, Barros (2011) esclarece que os intelectuais que passam a fazer análises nestas perspectivas reconhecem uma retroalimentação contínua entre a cultura e as estruturas econômico-sociais de uma sociedade. Por isso, foram abandonando aqueles esquemas simplificados, que preconizavam um determinismo linear.

Como parte importante para o entendimento desse processo, Barros nos apresenta o par conceitual “práticas” e “representações” de Roger Chartier (2002), além dos “modos de fazer” e os “modos de ver” dos sujeitos produtores e receptores de cultura de Michel de Certeau (1980), como noções importantes para a compreensão da história cultural:

De acordo com este horizonte teórico, que tem entre os seus reafirmadores mais conhecidos figuras como a de Roger Chartier (2002) e Michel de Certeau (1980), a Cultura (ou as diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois polos. Tanto os objetos culturais seriam produzidos “entre práticas e representações”, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois polos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos “modos de fazer” e aos “modos de ver”. Será imprescindível clarificar, neste passo, estas duas noções que hoje são de importância primordial para o historiador da Cultura nas suas várias alternativas historiográficas (BARROS, 2011, p.46).

Para Barros (2011), a noção de “práticas culturais”, na perspectiva de Chartier, deve ser entendida não apenas em relação às instâncias oficiais de produção cultural (às instituições, às técnicas e às realizações) e aos objetos culturais produzidos por uma sociedade, mas também em relação aos usos e costumes que caracterizam a sociedade examinada pelo historiador. Por isso, Barros adverte que o pesquisador deve ter em vista que práticas culturais não são apenas a feitura de um livro, uma técnica artística ou uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros.

Barros (2011) destaca ainda que as noções complementares de “práticas” e “representações” têm sido bastante úteis aos historiadores culturais, pois, através delas, pode-se examinar tanto os objetos culturais produzidos, os sujeitos produtores e receptores de cultura, como também os processos que envolvem a produção e a difusão cultural, os sistemas que dão suporte a estes processos e sujeitos, e, por fim, as normas que conformam as sociedades.

Essas interpretações, segundo Pasavento (2008), contribuíram para que história cultural passasse a ser vista como uma *narrativa de representação do passado* que formula versões compreensíveis, plausíveis e verossímeis sobre experiências que se passam por fora do vivido. A história cultural se constitui em “uma representação que resgata representações, que se incumbem de construir uma representação sobre o já representado” (PASAVENTO, 2008, p. 43).

Para Roger Chartier (1990) as noções de práticas e representações são fundamentais porque dá à história cultural seu principal objeto: “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p.17). Para tanto, deve-se levar em conta os esquemas intelectuais incorporados que construíram determinadas realidades, a partir de interesses de grupos que os forjaram:

São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado. A representação do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1990, p. 17).

Vale ressaltar duas categorias importantes para a história cultural, oriundas da operação histórica de Michel de Certeau: o dizer e o fazer. Para ele, a relação entre dizer (discurso) e fazer (práticas sociais), ocorre por um processo interno e externo em relação ao objeto de análise. O primeiro ocorre porque “a história fala sempre de tensões, de redes de conflitos, de jogos de força” e a segunda ocorre “na medida em que a forma de compreensão e o tipo do discurso são determinados pelo conjunto sociocultural mais amplo que designa à história seu lugar particular” (CERTEAU, 1982, p. 58).

Diante disso, Roger Chartier adverte que, para se compreender as ideias dos sujeitos, deve-se atentar para a não neutralidade dos discursos porque estes, enquanto produtos da percepção social, produzem sempre “estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor autoridade à custa de outros”. Portanto, para Chartier, o pesquisador deve considerar que as representações sociais devem ser “colocadas num campo de concorrência e de competição cujos desafios se enunciam em termo de poder e dominação” (CHARTIER, 1990, p.17).

Ao afirmar que nas relações sociais há um campo de disputas em busca por dominação e poder, Chartier foge à classificação clássica do marxismo (estrutura ou forças materiais determinando a superestrutura ou forças ideológicas) e põe em “pé de igualdade” as lutas de representações com as lutas econômicas:

As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificação ou delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiado curtas –, muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17).

Para Chartier, as lutas de representações são tão importantes quanto as lutas econômicas para se entender determinado universo social, porque não existe, como foi postulado pela história tradicional, uma oposição irreduzível entre objetividade das estruturas e a subjetividade das representações:

Deste modo, espera-se acabar com os falsos debates desenvolvido em torno da partilha, tida como oposição irreduzível entre objetividade das estruturas (que seria o terreno da história mais segura, aquela que, manuseando documentos seriados, quantificáveis, reconstrói as sociedades tais como eram na verdade) e a subjetividade das representações (a que estaria ligada a outra história, dirigida às ilusões de discursos distanciados do real). Tal clivagem atravessou profundamente a história, mas também outras ciências sociais, como a sociologia ou a etnologia, opondo abordagens estruturalistas e perspectivas fenomenológicas (CHARTIER, 1990, p. 17-18).

Tentar ultrapassar tal clivagem, que opõe abordagens estruturalistas e perspectivas fenomenológicas, exige, segundo Chartier (1990), considerar os esquemas geradores de classificações e de percepções, próprios de cada grupo ou meio, como verdadeiras instituições sociais, incorporados sob a forma de categorias mentais e de representações coletivas. Por isso, para construir uma história cultural da realidade social amazônica é preciso tomar como objeto as representações do mundo social construídas pelos amazônidas, descrevendo a sociedade tal como pensaram que ela fosse, ou como gostariam que ela fosse.

Nesse sentido, desvelar discursos e representações sobre a História da Igreja e a História da Educação na Amazônia oitocentista a partir dos princípios da História Cultural pressupõe um olhar para essa realidade como um campo de disputas onde forças econômicas e ideológicas eram mobilizadas para se tentar impor determinados modelos de sociedade que atendessem aos interesses de grupos dominantes.

2.1.2. A História Intelectual

Os princípios que deram corpo à História Intelectual foram construídos paulatinamente por pesquisadores, entre críticas e elogios. Contribuíram para isso estudiosos de vários campos como apontam os historiadores Roger Chartier (1990), Jean-François Sirinelli (2003) e François Dusse (2004). Segundo esses pesquisadores, embora a História Intelectual tenha se firmado há

pouco tempo enquanto um campo específico de estudo, ela já é uma realidade graças a esforços teóricos de muitas mãos, possuindo, portanto, conceitos e procedimentos de análises bem definidos.

Como, porém, nasceu a história intelectual? Como a história intelectual vem sendo conceituada? O termo história intelectual (*intellectual history*) apareceu pela primeira vez no início do século XX na historiografia norte-americana, dentro do movimento da *new history*. Perry Miller foi o primeiro a usar o termo *intellectual history* como designação de uma área particular de investigação. Lovejoy, por volta dos anos de 1940, usou o termo *history of ideas* para definir uma disciplina que possui seu objeto próprio. Entretanto, de acordo com Chartier (1990), nos países europeus nenhuma dessas duas designações foi bem recebida, o que fez com que a História Intelectual chegasse tarde demais para substituir as designações tradicionais como história da filosofia, história literária, história da arte, entre outras. Ao mesmo tempo, não teve forças para substituir os vocábulos já existentes forjados pelos historiadores dos *Annales* como a história das mentalidades, psicologia histórica, história social das ideias, história sociocultural.

A resistência à História Intelectual entre os historiadores europeus ocorreu, segundo Sirinelli (2003), porque os pesquisadores das ideias daquela região enfrentavam preconceitos, o que deixou por muito tempo os estudos dos intelectuais no “ângulo morto” da pesquisa, ou como um sub-objeto da história. No entanto, informa Sirinelli que a partir de 1957 um movimento teria tomado força e colocado a História Intelectual num lugar de destaque, trata-se da *Association Française de Science Politique*. Essa Associação organizou neste mesmo ano um encontro para tratar do assunto. Grande parte das exposições foram publicadas na *Revista Francesa de Ciência Política*. A partir de então, a História Intelectual foi ganhando vigor e se tornando um campo histórico autônomo.

Para Dusse (2004), a não aceitação imediata da história intelectual entre os historiadores franceses foi devido à má reputação que a história das ideias tinha entre eles, e isso se dava basicamente por três motivos: a tradicional formação filosófica dos intelectuais franceses, o desenvolvimento das ciências sociais e o sucesso da história das mentalidades entre os historiadores nos anos de 1970. Por esses motivos, foi necessário, de acordo Dusse, um esforço significativo de vários intelectuais como Martial Guérault, Michel Foucault, Jean Touchard, Alphonse Dupront, Hans Robert Jauss, Paul Ricoeur, Quentin Skinner, John Pocock, Jean-

Claude Perrot, Karl Schorske, Robert Darton, Roger Chartier, Jean-François Sirinelli e o próprio Dusse, para que se conseguisse fazer a passagem da história das ideias à história intelectual.

Ao formularem os conceitos sobre o que seria a história intelectual, esses pesquisadores ajudaram a consolidar o campo de estudos, mas, ao mesmo tempo, abriram um leque de interpretações sobre os fundamentos e os processos desse novo campo. Embora não se tenha um consenso, atualmente o conceito de História Intelectual mais aceito pelos estudiosos desse campo é o cunhado por *Carl Schorske* (1915-2015). De acordo com Chartier, esse pesquisador afirmou que o historiador intelectual deve procurar localizar e interpretar temporalmente o artefato estudado num campo em que se intersectam duas linhas:

Uma linha é vertical, ou diacrônica, pela qual ele estabelece a relação de um texto ou de um sistema de pensamento com as manifestações anteriores no mesmo ramo de atividade cultural (pintura, política etc.). A outra é horizontal, ou sincrônica; através dela, determina a relação do conteúdo do objeto intelectual como que vai surgindo ao mesmo tempo noutros ramos ou aspectos de uma cultura (SCHORSKE, 1980, In: CHARTIER, 1990, p. 63-64).

De acordo com Chartier (1990), a definição de Schorske somada às contribuições de outros teóricos como Goldmann e Kuhn, dá-nos a definição de espaço cultural como um lugar de duas dimensões permitindo pensar uma produção intelectual ou cultural na especificidade da história, ou seja, permitindo que o seu gênero ou sua disciplina estabeleça uma relação com outras produções culturais que são suas contemporâneas e, ao mesmo tempo, nas suas relações com vários referentes situados noutras áreas da totalidade social: aspectos socioeconômicos e políticos. Nesse sentido, segundo Chartier (1990), o historiador ao ler um texto ou decifrar um sistema de pensamento, deve levar em consideração essas “diferentes questões que constituem, na sua articulação, o que pode ser considerado como o próprio objetivo da história intelectual” (CHARTIER, 1990, p. 64).

Para Sirinelli (2003), a História Intelectual é atualmente um campo autônomo de estudo aberto, situado no cruzamento das histórias política, social e cultural, e que embora tenha ficado por um bom tempo no ângulo morto da pesquisa, em poucos anos ela galgou seu espaço. Já para a historiadora brasileira Helena Rodrigues da Silva (2003), a história intelectual oscila entre vários campos como a sociologia, a história, a biografia dos intelectuais, e, até mesmo,

entre uma análise das obras e das ideias, como uma possível versão da história da filosofia. Partindo dessa interpretação, Silva afirma que a história intelectual privilegia três formas de elucidação: uma sociológica, uma histórica, e uma centrada na hermenêutica:

Uma primeira sociológica tente a enfatizar tanto uma cartografia dos intelectuais (as redes de sociabilidades, os modos de filiação, as gerações intelectuais) como o “campo” intelectual (a lógica dos lugares, dos interesses e das situações). Uma segunda, histórica, aborda, notadamente, a história política dos intelectuais, enfatizando o ritual de petições, manifestos, manifestações. Finalmente, outra vertente tende a elaborar uma hermenêutica das obras, ou melhor, uma análise do discurso do intelectual (SILVA, 2003, p. 16).

Essa forma de elucidação, de acordo com Silva (2003), nasceu no âmbito da história intelectual produzida na França, e buscava valorizar duas versões: uma discursiva, onde se analisa a obra em si, desincorporada do contexto, e outra contextual, onde se busca enfatizar as configurações, os campos, as genealogias e as práticas dos sujeitos. A partir dessas observações, a autora conclui que a história intelectual é um campo pluridisciplinar por excelência, cujos polos analíticos buscam acima de tudo restituir, do ponto de vista sociológico, filosófico e histórico, o contexto de produção da obra do intelectual:

[...] de um lado, o conjunto de funcionamento de uma sociologia intelectual (o “campo” na visão de Pierre Bourdieu), isto é, sua prática, seu modo de ser, suas regras de legitimação, suas estratégias, seus *habitus*; de outro lado, a característica de momento histórico e conjuntural que impõe forças de percepção e apreciação, ou seja, modalidades específicas de pensar e de agir de comunidade intelectual. Em outras palavras, a História Intelectual, tal como nós a percebemos, teria por principal pressuposto restituir, do ponto de vista sociológico, filosófico e histórico, o contexto de produção de uma obra (SILVA, 2003, p.16).

Para se chegar ao entendimento de que a história intelectual é um campo pluridisciplinar, que ajuda a restituir o contexto de produção de uma obra, são importantes também as contribuições do historiador britânico Quentin Skinner. Segundo Vanderlei Sebastião de Souza (2008), Skinner foi bem-sucedido ao formular uma proposta de análise chamada “contextualismo linguístico” para tentar resolver as divergências em torno da interpretação das obras dos intelectuais. Ele parte da relação entre texto, autor e contexto, ou, ainda, na ênfase que se atribui a um ou outro destes elementos para alcançar a compreensão dos significados contidos numa determinada obra ou num conjunto de ideias.

Souza (2008) informa que, ao formular sua proposta de análise no artigo “*Meaning and understanding in the history of ideas*” (1969), Skinner questionou a tradicional maneira de se analisar as fontes históricas, e enfatizou que só é possível compreender os significados de um dado texto, ou mesmo de um enunciado ou de uma ideia qualquer, “recuperando” as intenções do autor no ato da escrita e “reconstruindo” o contexto das convenções linguísticas disponíveis num determinado tempo histórico.

Esses princípios analíticos de Skinner, que deram origem ao seu *contextualismo linguístico* por volta da década de 1960, vieram à tona, segundo Souza (2008), quando ele começou a questionar os dois modelos explicativos que predominavam entre os historiadores naquele tempo: o contextualista e o textualista. No primeiro, o mais usado, se afirmava que eram os fatores religiosos, políticos e econômicos que determinavam o significado de qualquer texto dado. No segundo, o mais bem aceito entre os críticos literários e os historiadores da filosofia, se defendia que os textos tinham autonomia em si mesmos, e, portanto, dispensavam qualquer recorrência a informações contextuais, externas aos textos.

Ao questionar esses dois modelos de análise por considerá-los inadequados à compreensão de qualquer texto literário ou filosófico, Skinner fará, de acordo com Souza (2008), as seguintes críticas: a) o modelo textual pressupõe um valor universal e atemporal das ideias, incorrendo em anacronismo, pois, muito do que se atribui aos autores, eles não reconheceriam como ideias suas; b) embora a análise do contexto social sejam importante, ela é um modelo metodológico inadequado porque pressupõe que o contexto social ajuda na formação e a mudança de ideias, e que da mesma maneira, as ideias ajudariam na formação e a mudança do contexto social.

Ao afirmar que não existe essa estrutura que funciona o tempo todo, e de modo mecânico, como um reflexo, Skinner (apud Souza, 2008) vai defender que para compreender as ideias de um intelectual, faz-se necessário, acima de tudo, compreender a produção dos significados através do uso da linguagem. Souza (2008) afirma que Skinner chegou a essa conclusão considerando a filosofia da linguagem de Wittgenstein, para quem as palavras são atos. Assim, Skinner conclui que para interpretar o significado dos textos, o historiador intelectual deve compreender quais são as intenções e motivações dos autores ao pronunciarem uma determinada palavra, frase ou enunciado.

Já para Sirinelli (2003), para se compreender as intenções e motivações de um intelectual durante a produção de uma obra, é preciso atentar-se para as seguintes observações: conhecer e conceituar o intelectual; identificar o intelectual como ator político; conhecer o itinerário, a geração e as redes de sociabilidade do intelectual.

Para se conceituar e identificar o tipo de intelectual, faz-se necessário localizar esse personagem no tempo, pois o termo intelectual é uma construção dos anos finais do século XIX, atrelado à historiografia francesa como mostrou Marcos Antônio Lopes (2003), e, portanto, tratar uma personagem como intelectual antes desse período é incorrer num profundo anacronismo. No entanto, Lopes (2003) aponta que alguns estudiosos desse campo, como *Carlo Marletti* e *Noberto Bobbio*, admitem que o intelectual pode ser: o sábio, o douto, o filósofo, o clérigo, o homem de letras, entre outros, isto é, homens identificados por outros termos utilizados anteriormente.

Para se conhecer o intelectual, é preciso se atentar para sua origem. Saber se se trata de um professor, um padre, um político, um oficial, etc. Das várias categorias de intelectuais surgidas desde os tempos medievais, identificadas por Antônio Gramsci na obra “Os Intelectuais e a Organização da Cultura” (1981), a mais típica e mais importante era a dos *intelectuais eclesiásticos*, seguida pelos médicos e outros que atuavam mais próximo do povo. Gramsci conceitua os homens de letras da Igreja Católica como intelectuais eclesiásticos para diferenciá-los de outros grupos de intelectuais tradicionais do mesmo período, que historicamente sempre estiveram ligados aos interesses das elites, mesmo, às vezes, atuando próximo ao povo, como era o caso dos médicos e eclesiásticos.

Na busca de conceituar e conhecer o Intelectual, Sirinelli (2003) afirma que existe dois sentidos que podem ser empregados a esses personagens, um sentido amplo e sociocultural, que englobaria os criadores e os mediadores culturais, e outro, com um sentido mais restrito, baseado na noção de engajamento na vida social. No primeiro grupo, estariam contemplados os jornalistas, escritores, professores e eruditos. No segundo, os que ganham notoriedade eventual ou os que defendem a causa popular da sociedade em que vivem. Diante disso, Sirinelli defende que o pesquisador deve considerar o sentido mais amplo do termo, mas em determinado momento deve “fechar sua lente” no sentido mais restrito, como faz o fotográfico ao tentar captar o objeto mais de perto a fim de enxergar as suas minúcias, os detalhes.

A mudança de “foco” ou mesmo a ampliação ou fechamento da “lente”, torna-se uma necessidade do pesquisador dos intelectuais porque assim pode identificar o intelectual como ator político dentro dos vários grupos políticos existentes, já que os intelectuais estabelecem laços de sociabilidades e itinerários que estão ligados a diversos interesses, e, para compreendê-los, faz-se necessário “fechar a lente” e olhar os detalhes.

Diante disso, destaca Sirinelli (2003) que os intermediários políticos dos intelectuais são importantes para a investigação, o que exige do pesquisador a análise tanto dos “grandes” intelectuais como dos considerados de “menor” notoriedade, já que tanto os grandes quanto os pequenos formam, no plano das ideias e da inserção política, uma espécie de “fermento” para novas gerações.

Sirinelli aponta ainda duas questões importantes a se considerar no estudo dos intelectuais: a) como as ideias vêm até eles; b) quais são suas responsabilidades enquanto comunicadores de ideias. O primeiro aspecto, diz respeito à função crítica do intelectual. Segundo Sirinelli, o pesquisador deve atentar para não incorrer no erro de reivindicar a função crítica ao intelectual de esquerda e associar o intelectual de direita à função não crítica. Além disso, não desconsiderar que até a segunda guerra mundial os intelectuais de direita eram estatística e ideologicamente dominantes. Destaca Sirinelli que, embora os intelectuais se apresentem com essa dualidade, não se deve ignorar as suas especificidades, atentando, portanto, para a localização e o eventual deslocamento do intelectual no interior da paisagem histórica, pois “as ideias não passeiam nuas pelas ruas, elas são levadas por homens que pertencem eles próprios a conjuntos sociais” (SIRINELLI, 2003, p. 258).

De acordo com Sirinelli, cabe ao pesquisador reinserir as ideias dos intelectuais no seu ambiente social e cultural, situando-as no contexto histórico. Portanto, é preciso compreender como as ideias vêm aos intelectuais, como essas ideias descem até a sociedade civil e como essas ideias influenciam a comunidade nacional e são assimiladas ou não pela cultura política de uma época. Tais tarefas não são muito fáceis, mas recaem indelevelmente sobre os “ombros” dos pesquisadores dos intelectuais.

A construção dessa tese, pautada, portanto, nas bases teóricas da história intelectual, deve reconstruir, a partir das fontes utilizadas, as representações da vida produzidas e defendidas pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa. Como orienta Pasavento (2008, p. 42), “a

realidade do passado só chega ao historiador por meio de representações” e são estas representações, articuladas à concepção cultural de educação, que tentei aqui analisar.

2.2. O TRABALHO COM AS FONTES E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE.

As transformações ocorridas no campo da pesquisa histórica após a segunda metade do século XX, geraram um fenômeno conhecido como "crise de paradigmas"⁹, que fez surgir a defesa do pluralismo epistemológico e temático, passando-se, com isso, a privilegiar os estudos dos objetos singulares. Paolo Nosella e Ester Buffa (2005) chamam atenção para os aspectos positivos dessas mudanças, com destaque para ampliação das linhas de pesquisa, para a diversificação teórico-metodológica e para a utilização de variadas fontes de pesquisa.

Esses autores chamam também atenção para as críticas de alguns estudiosos sobre a fragmentação epistemológica e temática, que pode dificultar a compreensão da totalidade dos fenômenos sociais. Nessa direção, Nosella e Buffa (2005) percebem que no campo da educação houve uma ampliação de temas e objetos de estudos com destaques para a cultura escolar, formação de professores, livros didáticos, disciplinas escolares, currículo, práticas educativas, questões de gênero, infância e instituições escolares, dentre outros. E, para fundamentar essas pesquisas, privilegiou-se a nova história (história cultural), a nova sociologia e a sociologia francesa como caminhos teórico-metodológicos ou matrizes.

Houve também um alargamento das fontes e uma compreensão mais ampla do que seria documento histórico. Esse processo de transformar fontes em documentos ocorre por uma relação direta entre passado e presente, entre as fontes e as intenções do pesquisador, pois, segundo Michel de Certeau (1982), a produção ou operação histórica deve considerar que “uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos é sempre dirigida por uma leitura do presente”, ou seja, parte sempre do interesse de um pesquisador “conformadas por premissas, quer dizer, por ‘modelos’ de interpretação ligada a uma situação do presente” (CERTEAU, 1982, p. 34). Isso significa, de acordo com Certeau, que o discurso

⁹Segundo Nosella e Buffa (2005), alguns críticos veem nessa crise paradigmática um largo movimento antimarxista e o abandono da perspectiva histórica.

histórico “não pode ser desligado de sua produção, tampouco o pode ser das práxis política, econômica ou religiosa, que muda as sociedades e que, num momento dado, torna possível tal ou qual tipo de compreensão científica” (CERTEAU, 1982, p. 41).

Considerando que na relação com o presente e com o futuro os documentos do passado ao serem analisados qualitativamente ajudam-nos a compreender as experiências humanas e os significados construídos, faz-se necessário partir deles para compreender o fenômeno educacional, no sentido mais amplo, a fim de construir um discurso histórico válido, pois, como bem postulou Michel de Certeau (1982), a pesquisa histórica é uma operação que produz uma *prática* e um *discurso* a partir da análise de documentos.

Jacques Le Goff (1990) adverte que é preciso ampliar a sentido de documento para além de textos escritos, ultrapassando os limites da historiografia tradicional de *Fustel de Coulanges* (1830-1889). Para Coulanges, não era possível fazer história sem documentos escritos, porém, essa visão começou a mudar principalmente depois da afirmação do historiador *Lucien Febvre* (1878-1956) de que, realmente, a história se faz com documentos escritos, mas, se eles não existirem, pode ser escrita com outras fontes.

Ao defenderem que a pesquisa histórica pode ser feita com outras fontes, os historiadores alargaram o conceito de documento para além dos textos escritos. Segundo Le Goff (1990), se a história tradicional reduzia as fontes “aos textos e aos produtos da arqueologia, de uma arqueologia muitas vezes separada da história” (LE GOFF, 1990, p.10), as mudanças ocorridas possibilitaram o avanço do conceito de documento, que chega hoje a abranger vários outros objetos como a palavra e o gesto. Ao compreender que os documentos não se restringem unicamente aos textos escritos, cabe ao pesquisador, segundo Michel de Certeau (1982), a missão de transformar os objetos dispersos em documentos e dar-lhes um estatuto de fonte histórica transformando tais objetos e documentos históricos. Para este autor:

Tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em "documentos" certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto (CERTEAU, 1982, p. 81).

Sabendo que é papel do pesquisador transformar os objetos em documentos, quais critérios e procedimentos devem ser adotados? Para Rodrigues e França (2010) devem-se

utilizar na pesquisa documental materiais encontrados nos mais diferentes lugares, que não receberam ainda um tratamento analítico ou que já receberam, mas que podem passar por novas análises. Dentre estes materiais, as autoras citam: livros, revistas, correspondências, diários, noticiários de rádio, televisão, filmes, material da internet, produções iconográficas, testemunhos orais, dentre tantos outros.

Para o trabalho com essas variadas fontes é preciso considerar, de acordo com Le Goff (1990), que todo documento é parcial, ou seja, não é neutro, “não é um material bruto, objetivo e inocente, mas exprime o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro” (LE GOFF, 1990, p. 10). Portanto, todo documento é um monumento e deve ser desestruturado e desmontado pelo pesquisador. Assim,

O historiador não deve ser apenas capaz de discernir o que é "falso", avaliar a credibilidade do documento, mas também saber desmistificá-lo. Os documentos só passam a ser fontes históricas depois de estarem sujeitos a tratamentos destinados a transformar a sua função de mentira em confissão de verdade (LE GOFF, 1990, p. 10-11).

Rodrigues e França (2010) recomendam que “o pesquisador deve submeter o documento a uma análise rigorosa e contextualizada”, mas com certa dose “de paciência para se evitar conclusões precipitadas”. Além disso, apontam que a coleta de dados e as análises devem estar “diretamente relacionada às necessidades impostas pela construção do objeto de estudo” (RODRIGUES; FRANÇA, 2010, p. 62).

Para esta tese, situada no campo da história da educação, cujo objetivo é analisar o projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa enquanto prática social e discursiva, localizado nos meandros das disputas econômicas e ideológicas encampadas pelos grupos que tentavam impor os seus valores e domínio a fim de civilizar a Amazônia oitocentista, optei por um conjunto de fontes capazes de revelar a complexidade desta realidade: jornais; imagens; relatórios e falas dos presidentes da Província do Pará; ofícios e outros documentos produzidos por autoridades do governo imperial; ofícios e outros documentos produzidos por autoridades do governo provincial; textos de autoria do Bispo D. Antônio de Macedo Costa (alocações, memória, discursos, ofícios, portarias, pastorais, cartas, instruções pastorais, artigos, livros); textos de autores adotado pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa; textos de autores contemporâneos ao Bispo D. Antônio de Macedo Costa, que fazem referência a ele; textos de

autores que discutem o contexto histórico da Amazônia oitocentas, especialmente aqueles que tratam da segunda metade do século XIX; textos de autores que já pesquisaram sobre a vida e obra do o Bispo D. Antônio de Macedo Costa.

Os jornais foram contemplados como fontes porque abrigam uma significativa gama de informações sobre o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, principalmente durante o seu episcopado. As matérias utilizadas englobam notícias positivas, que elogiam ou informam sobre seu trabalho, e notícias negativas, que criticam suas ações.

As notícias positivas sobre o Bispo e seu programa romanizador foram publicadas principalmente nos jornais criados por ele: *A Estrela do Norte* (1863-1869) e *A Boa Nova* (1871-1883). As notícias veiculadas pelo partido conservador, que de certa forma apoiava as iniciativas de D. Antônio de Macedo Costa, como o *Jornal do Pará* (1867 a 1878) e *A Constituição* (1874-1886), também seguem essa perspectiva positiva.

A localização e o manuseio dessas fontes e de outras, também publicadas na segunda metade do século XIX, se deu com a ajuda de uma ferramenta muito importante nos dias atuais, a *internet*. Todos esses jornais e outras fontes também publicadas na segunda metade do século XIX, como por exemplo, várias obras de autoria do D. Antônio de Macedo Costa, estão disponíveis para consulta em formato *JPEG* e *PDF* em *sites* específicos, que digitalizaram todo esse material com objetivo de facilitar o trabalho dos pesquisadores.

Os jornais paraenses do século XIX e primeiras décadas do XX, como os que foram usados nesse estudo, foram digitalizados pela *Biblioteca Nacional Digital Brasil* e estão disponíveis para consulta em formato *JPEG* no seu site <http://bndigital.bn.gov.br/>, no link *Hemeroteca Digital* (<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>). Nesse mesmo endereço, encontram-se também os jornais que faziam oposição ao Bispo D. Antônio de Macedo Costa, como *O Liberal do Para* (1869 a 1889), *O Santo Ofício* (1872 a 1880) e *O Pelicano* (1873 a 1874).

Na sua grande maioria, as imagens usadas neste estudo são fotografias. Duas são imagens raras do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, localizadas no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, onde ele aparece vestido com todo indumentário de Bispo. As demais, são imagens de Igrejas e Conventos que abrigaram os Seminários e Colégios na gestão de D. Antônio de Macedo Costa. Essas imagens também foram reproduzidas de em *sites* e *blogs*.

Os relatórios e falas dos presidentes da Província do Pará são documentos significativos, que revelam informações importantes sobre a realidade amazônica, porque neles os governantes que saíam informavam para os seus sucessores e para a Câmara dos Deputados o que realizaram e como deixavam administrativamente a Província. Eram informações sobre as finanças, transporte, agricultura, saúde, religião, educação, entre outros. Nesses documentos também são publicados ofícios, portarias e leis aprovadas que deveriam regular a vida social na Província. O acesso e manuseio dessas fontes também foram facilitadas porque se encontram em formato *JPEG* e *PDF*, no site *Center for Research Libraries Global Resources Network*: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/par%C3%A1>. Nesse site estão disponíveis os relatórios dos presidentes da Província do Pará, de 1833 a 1889, e também as Mensagens dos governadores do Pará, após a proclamação da República até 1930.

Os ofícios e outros documentos produzidos, tanto pelas autoridades do governo imperial como por autoridades do governo provincial, foram localizados em jornais, nos relatórios dos Presidentes da Província do Pará e no livro de 1939 de D. Antônio de Almeida Lustosa, religioso que escreveu sobre a vida e obra de D. Antônio de Macedo Costa.

Os textos de autoria do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, como as alocações, memória, discursos, ofícios, portarias, pastorais, cartas, instruções pastorais, artigos, foram publicados nas folhas diocesana *A Estrela do Norte* e *A Boa Nova* e no livro de D. Antônio de Almeida Lustosa, de 1939. O discurso que D. Antônio de Macedo Costa fez durante a inauguração da Biblioteca Pública da Província do Pará, em 1871, e que foi publicado no mesmo ano, encontra-se copiado e devidamente guardado no Arquivo Público do Estado do Pará. Os livros escritos por D. Antônio de Macedo Costa usados nesse estudo – o *Direito contra o Direito* (1875), *Amazônia, meio de Desenvolver sua Civilização* (1883), *Deveres da Família* (1877) e *Compêndio de Civilidade Cristã* (1880) – estão disponíveis em formato formado *JPEG* e *PDF*, no Setor de Obras Raras na Biblioteca Arthur Vianna, Belém-Pa.

Os textos de outros autores que foram adotados pelo Bispo, encontram-se publicados nos jornais da Diocese, com a exceção do *Catecismo do Pará* (1870). Este não foi uma obra de autoria do Bispo, mas ele foi responsável por sua organização, publicação e divulgação. Muito usado na Diocese do Pará, seu conteúdo era compatível com as ideias e princípios defendidos pelo Bispo do Pará. A cópia utilizada nesse estudo encontra-se na Biblioteca Arthur Vianna, no Setor de obras Raras. A obra *Constituições e Regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras*

de Santa Dorotéia (1851), de autoria de Paula Frassinetti, fundadora do Instituto das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia, usada para orientar as atividades no Asilo e Colégio criados por D. Antônio de Macedo Costa, encontra-se em formato impresso na Biblioteca do Colégio Santo Antônio, cidade de Belém-Pa.

Os textos de autores contemporâneos do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, fazendo referência a ele e ao seu trabalho, foram localizados nos jornais do partido conservador e nos jornais dos maçons e liberais. Já os textos de autores que discutem o contexto histórico da Amazônia oitocentista, especialmente aqueles que tratam da segunda metade do século XIX, foram encontradas no formato de livro, disponíveis em bibliotecas públicas e arquivos localizados na cidade de Belém-Pa.

Os textos de autores que já pesquisaram sobre a vida e obra do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, também foram encontrados no formato impresso, como é caso do livro de D. Antônio de Almeida Lustosa (1939), e no formato *PDF*, como é o caso de teses e dissertações, disponíveis nos *sites* dos Programas de Pós-Graduação. Para chegar a esses estudos, fiz, inicialmente, o estado da arte para identificar quantos e quais trabalhos já haviam sobre o Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa.

Comecei a busca no banco de teses e dissertações da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES) e, em seguida, nos *sites* dos programas de pós-graduação de universidades brasileiras e em diversos arquivos e bibliotecas públicas. Nessa busca, cheguei ao Arquivo Nacional e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde me deparei com duas fotografias do Bispo do Pará e com algumas obras que fazem parte da vasta produção literária de D. Antônio de Macedo Costa.

No decorrer do levantamento de dados para a pesquisa, fui encontrando e adquirindo várias obras de autoria do Bispo, assim como alguns trabalhos já publicados sobre ele. Dessa lista de obras que discutem o Bispo do Pará, identifiquei como o primeiro trabalho o livro *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)* escrito pelo também Bispo do Pará D. Antônio de Almeida Lustosa (1886-1974) e publicado em 1939. Esta obra foi reeditada em 1992 pela Secretária de Cultura do governo do Pará. Nesse trabalho biográfico, D. Lustosa queria que “o ínclito D. Antônio de Macedo Costa não ficasse no esquecimento”, pois, para ele, o Bispo do Pará fora “incontestavelmente a glória de súbito valor do episcopado brasileiro”, um personagem que não deveria desaparecer da memória dos seus patrícios. A intenção de D. Lustosa era “prestar justa

homenagem ao grande bispo do Pará” como forma de “agradecimento desta terra que ele tanto amou pela qual tanto sofreu e da qual não recebeu ainda a homenagem de gratidão devida” (LUSTOSA, 1992, p. 8).

Para escrever sobre D. Antônio de Macedo Costa, o biográfico D. Lustosa, valeu-se várias fontes escritas e orais (de pessoas que durante a infância tiveram a oportunidade de conviver com D. Antônio de Macedo Costa), para produzir uma narrativa rica de informações históricas que podem ajudar a elucidar aspectos da vida e obra desse intelectual da Igreja Católica romana do século XIX. Nesse sentido, o livro de D. Lustosa se configura como importante fonte de pesquisa porque, além de conter informações retiradas de fontes primárias, apresenta também vários textos de autoria do próprio D. Antônio de Macedo Costa e de pessoas e instituições que com quem ele interagiu.

O segundo texto que trata de D. Antônio de Macedo Costa é um livreto publicado em 1941, em comemoração ao cinquentenário de sua morte, onde há informações importantes sobre sua vida e atuação na Diocese do Pará. Os demais textos levantados, foram publicados somente no início do século XXI, já no âmbito dos programas de pós-graduação das universidades públicas brasileiras.

A primeira pesquisa acadêmica sobre D. Antônio de Macedo Costa foi escrita por Karla Denise Martins, intitulada *O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*, publicada em 2001, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Trata-se de uma dissertação de mestrado na perspectiva da história política, que procura explicar a relação entre Igreja, Estado e Sociedade na visão de alguns bispos católicos brasileiros do século XIX, com destaque para a crise ocorrida devido à interferência do poder civil no poder eclesiástico. No centro da discussão entre Igreja e Estado na segunda metade do século XIX, Martins (2001) destaca a figura do Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa, que se envolveu diretamente na “questão religiosa” e na discussão de temas como ciência, progresso e civilização na Amazônia, além do projeto ultramontano (romanizador) que defendeu em contraposição ao projeto liberal de modernização da Amazônia.

Nesse estudo, Martins (2001) concluiu que o clero paraense tinha projetos claros para modificar os comportamentos e os sentimentos da população do Norte do Brasil, e que o envolvimento do Bispo do Pará no debate nacional sobre a secularização demonstrava que o

clero brasileiro era uma ala importante nas discussões sobre as mudanças sociais, na passagem do Império à República. Também aponta que a releitura das fontes e as descobertas de outras podem redirecionar as explicações sobre a história da Igreja brasileira.

Em tese também defendida por Karla Denise Martins em 2005, esta amplia o estudo iniciado na dissertação com a pesquisa intitulada *Cristóforo e a Romanização no Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para civilizar a Amazônia (1860-1890)*. Neste estudo a autora tinha como objetivo analisar a produção intelectual de D. Antônio de Macedo Costa, com ênfase às suas ideias sobre relações familiares, políticas e religiosas para entender os significados construídos sobre a Amazônia como modelo de sociedade católica.

Martins (2005) destacou o debate de D. Antônio de Macedo Costa na imprensa oitocentista, principalmente contra liberais e maçons, além de tratar de seus projetos agrícolas e extrativistas para desenvolver economicamente a região amazônica. A autora chegou à conclusão de que o pensamento ultramontano de alguns católicos não pode ser interpretado como antimoderno, ou seja, atrasado e conservador, porque alguns clérigos, como o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, “pensavam não só a conservação de velhos valores, mas a utilização das mudanças de seu tempo para ampliar e consolidar o próprio catolicismo” (MARTINS, 2005, p. 203).

Martins (2005) defende que a modernidade era entendida por D. Antônio de Macedo Costa como uma tensão entre o transitório e a tradição porque colocava os vultos gregos (como Platão e Aristóteles) e teólogos (como *São Paulo, Tomás de Aquino e Santo Agostinho*) em diálogo com os autores que emergiam no debate e no discurso moderno, como *Fénèlon, Lacordaire, Lamennais, Rousseau*, entre outros. Portanto, o uso do termo “ultramontano” com o sentido de atrasado não deveria ser associado ao Bispo do Pará e a vários romanizadores porque, segundo Martins, o significado de reforma católica que eles defendiam “não estava dissociada das relações sociais que se estabeleceram com o desenvolvimento do pensamento moderno” (MARTINS, 2005, p. 203-204). Nos textos de Karla Denise Martins (2002, 2005) o tema educação em D. Antônio de Macedo Costa foi secundarizado, tendo em vista que o foco de seu estudo era a história política, com ênfase nas ideias romanizadoras para reformar o catolicismo na Diocese do Bispo do Pará.

A segunda pesquisa acadêmica sobre D. Antônio de Macedo Costa foi escrita por Fernando Arthur de Freitas Neves e defendida no Programa de Pós-graduação em História, da

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Em sua tese, defendida em 2009, com o título *Solidariedade e conflito: Estado Liberal e Nação Católica no Pará sob o pastorado Dom Macedo Costa (1862-1889)*, Neves buscou elucidar a relação entre a Igreja Católica na Amazônia, o Estado e o Episcopado Nacional durante o pastorado do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, para entender como os bispos brasileiros na aurora da República, completamente desprovidos de recursos para a continuidade da proposição católica, se articularam para reaver as edificações, como igrejas, capelas, conventos e colégios, pois, graças a eles, a Igreja conseguia se manter viva nos corações e mente dos fies.

Neves (2009) inicia sua tese fazendo as seguintes indagações: queria a Igreja separar-se do Estado? Queria o Estado separar-se da Igreja? E responde afirmando que era impossível reconhecer na hierarquia da época uma resposta positiva para esse dilema, tendo em vista o vendaval de forças mobilizadas para a Igreja permanecer na direção das almas e das instituições afeitas ao serviço espiritual e civil que vinha desenvolvendo. Segundo Neves, embora alguns clérigos brasileiros tenham defendido um modelo de estado liberal, a exemplo do que aconteceu em outros estados nacionais como Inglaterra, EUA, França, nem por isso deve-se supor que toda a Igreja Católica brasileira tenha caminhado nesta direção.

Para Neves (2009), o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, que foi moldado na forma da romanização, tornou-se figura de destaque na defesa da hegemonia da Igreja contra o campo liberal ao tomar “assento ao lado dos conservadores quanto a pertinência de um poder temporal para igreja” (NEVES, 2009, p. 18). E, em relação ao processo da passagem do Império para a República, o autor concluiu que, apesar do esforço do Episcopado brasileiro em manter a aliança entre Igreja e Estado, prevaleceu a ideia de separação, o que foi confirmada na proclamação da República. Porém, isso não significou o fim da relação amistosa entre as duas instituições, pois a “solidariedade ativa entre estado e igreja continuou a se reproduzir” (NEVES, 2009, p. 330).

A terceira pesquisa acadêmica sobre D. Antônio de Macedo Costa foi escrita por Patrícia Carvalho Santório Monnerart. Na sua dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, a autora destacou as festas religiosas e os conflitos ocorridos entre o Bispo D. Antônio de Macedo Costa e a Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré, conhecidos como a “questão de Nazaré”, que geraram os chamados círios civis, nos anos de 1878 e 1879. Segundo a autora, tais conflitos, eram ainda consequência

da “Questão Religiosa”. Nesse estudo, Monnerart (2009) buscou focalizar as principais características do Estado Imperial e da Igreja Católica no século XIX, assim como examinar alguns aspectos da administração diocesana de D. Antônio de Macedo Costa, com ênfase na “questão de Nazaré” relacionada à “Questão Religiosa”.

A terceira pesquisa acadêmica sobre D. Antônio de Macedo Costa foi escrita por *Raimunda Dias Duarte*. Em 2015, a autora apresentou ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Pará (UFPA) a tese intitulada *A ordem de educar meninos na Amazônia paraense: uma análise discursiva da obra “Compendio de Civilidade Cristã”, de Dom Macedo Costa (1880 a 1915)*. Nessa pesquisa, Duarte procurou contribuir com um campo de estudo ainda incipiente na Amazônia: a história do livro e das edições didáticas. Para tanto, a autora centrou força na análise dos discursos constituídos sobre civilidade que ordenava a educação de meninos no final do século XIX e início do século XX no *Compendio de Civilidade Cristã* (1880), de autoria de D. Antônio de Macedo Costa.

Duarte (2015) analisou a obra como objeto físico e como texto a partir *história cultural* postulada por Roger Chartier e da análise dialógica do discurso de Mikhail Bakhtin. Na perspectiva da história cultural, a autora buscou compreender a relação entre autor e editor na produção da obra, localizando o livro de D. Antônio de Macedo Costa no contexto histórico da produção de livros didáticos no Brasil. Na análise dialógica bakhtiniana, a autora buscou entender os diferentes significados e sentidos dos termos “civilidade” e “civilização” e sua relação com o contexto sociocultural da obra.

Duarte (2015) chegou à conclusão que os discursos constituídos por D. Antônio de Macedo Costa sobre civilidade no final do século XIX e início do século XX, encontram-se atravessados por uma ideologia que legitimava as ideias defendidas pela elite brasileira para a educação de meninos. Para Duarte, isso tencionava imprimir no menino paraense uma ideia de civilidade que valoriza a produção cultural importada da Europa, a qual buscava transformar esse garoto num sujeito monofônico, silenciado, com o objetivo de distanciá-lo dos usos e costumes da cultura paraense.

Duarte (2015) percebeu também que os discursos que tentavam impor um padrão de comportamento nos moldes da cultura europeia, emitiam vozes a respeito de um menino impregnado de usos e costumes paraenses, que o legitimava como sujeito situado histórico e socialmente dentro do contexto cultural da Amazônia paraense. Segundo Duarte, isso também

revelava que, independentemente de classe social, esse menino, alvo da civilização romanizadora, se constituía como uma criança que poderia ser educada dentro de um padrão de civilidade que quebrava as barreiras da escala de condições e valorizava o ser humano dentro de um padrão de conduta que envolvia a consideração pelo outro, revelado nas virtudes universais da moral cristã.

O mais recente trabalho sobre o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, o artigo de Anderson Clayton Fonseca Tavares, intitulado *A estrutura do poder nas ações do bispo D. Antônio de Macedo Costa: “Por isso mesmo que temos um país livre, devemos ter um país católico”* (2017), buscou refletir sobre o contexto social e as estruturas de poder para entender as ações do Bispo do Pará na segunda metade do século XIX, com destaque para os enfrentamentos políticos-ideológicos entre o Bispo, liberais e maçons.

As obras acima relacionadas nos ajudam a entender aspectos significativos da história brasileira da segunda metade do século XIX e início do XX, ao colocar em relevo e localizar a Amazônia no *corpus* da história nacional. O centro do debate dessas obras, exceto o texto de Lustosa, que é uma narrativa biográfica de um religioso católico, é a relação Igreja-Estado e os movimentos dos bispos católicos romanizadores para a efetivação de uma política reformadora no país, com destaque para o Bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa. Os três primeiros trabalhos acadêmicos, por serem construídos no âmbito de Programas de Pós-graduação em História, obviamente não centraram suas análises na educação, porém deixaram indícios capazes de contribuir com a expansão desse campo de estudo.

O trabalho de Raimunda Dias Duarte (2015), por ser realizado num Programas de Pós-graduação em Educação, trouxe contribuições significativas para o alargamento da compreensão do campo da educação nesta região do país ao enfatizar a história do livro e das edições didáticas a partir do estudo de uma obra específica do Bispo D. Antônio de Macedo Costa: *Compendio de Civilidade Cristã* (1880). Porém, ainda faltam estudos que ajudem a compreender o universo educacional amazônico em diálogo com os contextos nacional e internacional, especialmente com a América Latina.

Diante disso, esta tese se propõe a contribuir com esse campo de estudos ao colocar em evidência a relação Igreja-Estado e Modernidade, focalizando a educação como um campo de disputa entre as forças políticas e sociais que defendiam projetos específicos para a civilização e modernização da Amazônia na segunda metade do século XIX. Mas, especificamente, esta

tese se pauta na História cultural e na História Intelectual, tomando como referência as categorias: *representações do mundo social, espaço cultural, intelectual eclesiástico e redes de sociabilidade*.

Com as representações do mundo social de Roger Chartier (1990) busquei identificar o modo como a realidade amazônica oitocentista foi construída, pensada e dada a ler pelos vários sujeitos sociais daquele tempo, considerando a posição social de quem produzia os discursos, pois, embora tais representações aspirassem à universalidade, foram sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjavam. Ao mesmo tempo que sujeitos e grupo sociais da Amazônia oitocentista (romanizadores, protestantes, maçons e liberais) travavam lutas para representar os seus valores e verdades como superiores, estabeleciam também disputas econômicas em defesa de um modelo de civilização e desenvolvimento para a região. Os conflitos passavam pelo clero romanizado, representado pelo Bispo do Pará, que defendia um programa de modernização “rebocado” pela religião católica para se chegar a civilização e ao progresso. Também passava pelos maçons, protestantes e liberais, que tinham projetos bastante divergentes dos que defendiam os católicos, principalmente em relação ao papel da religião.

A categoria espaço cultural¹⁰ foi utilizada para identificar o lugar de produção intelectual de D. Antônio de Macedo Costa, com duas dimensões na especificidade da história: uma que buscou estabelecer relações da obra do Bispo com outras produções culturais de seu tempo; outra que buscou estabelecer relações de sua obra e ações com vários referentes situados noutras áreas da totalidade social como a sociocultural, a econômica e a política.

Quando à categoria intelectual eclesiástico, cunhada por Gramsci (1982), foi usada para identificar o Bispo D. Antônio de Macedo Costa e localizá-lo no tempo e espaço, afim de saber a origem, motivações e alvos de seus discursos e ações.

Já a categoria redes de sociabilidade de Sirinelli (2003), serviu para localizar as interações sociais que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa estabeleceu ao longo de sua vida, assim como as disputas e divergências tanto de um ponto de vista teológico quanto do ponto de vista político-social.

¹⁰ Categoria também cunhada de Roger Chartier (1990), baseada no conceito de história intelectual de Schorske (1980), que se pauta na busca de uma linha vertical ou diacrônica e outra horizontal ou sincrônica.

Para dar conta dos objetivos desse estudo, considerando as fontes e as categorias de análise, optei por organizar a tese a partir de quatro eixos temáticos: 1. O nascimento e o itinerário do intelectual; 2. As ações do intelectual a frente da Diocese da Amazônia; 3. As lutas e disputas do intelectual; 4. As ideias que sustentam os projetos do intelectual.

No primeiro eixo, apresento a trajetória de Antônio de Macedo Costa como estudante, até a sua graduação em direito canônico, realizada em Roma, destacando o processo de escolarização e formação dos estudantes brasileiros no século XIX. No segundo eixo, trato de D. Antônio de Macedo Costa como o novo Bispo do Pará, das condições sócio-históricas da região amazônica e das primeiras iniciativas do Bispo para lançar as bases de seu programa reformador, via projeto educativo. No terceiro eixo, enfatizo as lutas e disputas que D. Antônio de Macedo Costa travou com os protestantes, liberais, maçons, representantes do catolicismo popular, assim como com os representantes do poder público. No quarto e último eixo, evidencio as propostas e as ideias defendidas por D. Antônio de Macedo Costa, especialmente as que se voltavam para a educação.

3. FORMAÇÃO E NASCIMENTO DO INTELLECTUAL ROMANIZADOR

Nesta seção trago a formação e itinerário de Antônio de Macedo Costa, desde sua infância como estudante no Brasil até a conclusão do doutorado em *Direito Canônico*, em Roma, afim de entender as bases de sua formação e compreender como nasce o intelectual no país, na segunda metade do século XIX.

Destaco também os caminhos e desafios que a juventude brasileira enfrentava para conseguir fazer parte de um grupo seleto de ilustres homens de letras e de ciência que militava e pensava o país no final do século XIX e início do século XX. Além disso, tentei responder, nesta seção, às seguintes indagações: o Bispo Dom Antônio de Macedo Costa pode ser considerado um intelectual? Em que categoria de intelectual ele pode ser situado? Ele se considerava um intelectual progressista ou conservador?

3.1. A INFÂNCIA E ESCOLARIZAÇÃO.

Os primeiros colégios frequentados por Antônio não tinham religiosos a dirigi-los. É de crer que o ambiente colegial pouco propício lhe fosse. Mas não é caso tão raro vingar a vocação sacerdotal em ambientes desfavoráveis ou abertamente hostil. [...]. Diga-se porém, em abono da verdade, que são casos de exceção. Por via de regra o bom terreno, o ambiente favorável é que produzem os eleitos de Deus (LUSTOSA, 1992, p. 19).

O biógrafo Lustosa (1886-1974), ao afirmar em 1939 que por serem regidos por professores leigos, as escolas onde Antônio de Macedo Costa estudou na infância, pouco contribuíram para sua vocação sacerdotal, estava defendendo, em meados do século XX, um discurso religioso muito difundido pela Igreja Católica no século anterior: que o lugar de se fertilizar a fé e a ciência seria nos colégios e instituições pertencentes à Igreja.

O excerto contido no texto de Lustosa (1992) serve também como ponto de partida para refletirmos como ocorria o processo de escolarização dos meninos brasileiros no contexto da colonização até o século XIX. Como mostrou o autor, o menino Antônio de Macedo Costa nasceu dia 7 de agosto de 1830, no Engenho de N. Senhora do Rosário de Capioba, no município de Maragogipe, na Província da Bahia. Seus pais chamavam-se José Joaquim de Macedo Costa e Joaquina de Queirós Macedo, os quais, além de Antônio, tiveram mais dez

filhos. Pertencendo a uma família tradicional e abastada, o menino Antônio teve todas as condições favoráveis para crescer saudável, estudar e tornar-se uma figura de sucesso.

As famílias proprietárias de Engenhos e de grandes terras no Brasil no século XIX (como a família de Antônio de Macedo Costa), eram, na sua grande maioria, descendentes dos colonizadores. As grandes propriedades onde construíram *Fazendas* e *Engenhos*, segundo Emília Viotti da Costa (2010), foram doadas pelo Rei de Portugal. De acordo com essa autora, as terras localizadas na *América portuguesa* pertenciam ao rei, e este as distribuía às pessoas e famílias portuguesas de certo *status social*, qualidades pessoais e ou que já tivessem prestado algum serviço à Coroa. A partir do século XIX, de acordo com Costa (2010), a forma de se adquirir terras se modificou porque agora elas pertenciam ao Estado, e a nova Lei de Terra de 1850, estabeleceu que a única maneira de se adquirir terras seria comprando-as do Estado.

Essa política de terras continuou beneficiando a elite do país que tinha condições financeiras para comprar ainda mais terras e construir grandes Fazendas e Engenhos. Já a grande maioria da população pobre tinha que se contentar em trabalhar nas terras dos grandes proprietários, na condição de livres, recebendo salário miserável, ou na condição de escravos, sem receber pagamentos. Essa relação desigual imposta por um sistema de escravidão revelava-se claramente no acesso aos bens materiais e culturais como, por exemplo, a educação, chamada à época de instrução escolar.

Quando Antônio de Macedo Costa viveu seu processo de alfabetização e escolarização primária entre os anos de 1830 a 1840, o Brasil vivia um quadro na educação não favorável, principalmente para as camadas subalternas da população. Isso acontecia, segundo José Gondra e Alessandra Schueler (2008), porque a educação no período Imperial buscava a construção de um “Estado-Nação” associado à ideia de garantia de direitos aos cidadãos brasileiros para o exercício de direitos civis e políticos. Para tanto, se exigia atributos como liberdade e propriedade, o que na prática significava a exclusão do direito à educação da grande maioria da população escravizada e de livres não proprietários.

Essa tradição que limitava o acesso aos bens culturais no Brasil ocorria, de acordo com Emília Viotti da Costa (2010), porque desde o período colonial o país era formado por “uma sociedade essencialmente agrária e escravista, onde eram escassas as possibilidades de trabalho livre, havia pouco lugar para a instrução e cultura” (COSTA, 2010, p. 240), com exceção do trabalho realizado pelos missionários católicos dentro dos seus próprios limites.

A consequência dessa marginalização da maioria da população livre do processo político, segundo Emília Viotti, retirava a funcionalidade da educação básica naquele contexto. Além disso, o projeto cultural do catolicismo missionário se dava “essencialmente na comunicação oral dos dogmas do cristianismo, dispensando a leitura e a crítica de textos por parte dos fiéis, fazendo da cultura um privilégio dos homens da igreja” (COSTA, 2010, p. 240).

Outro fator que contribuía para a não difusão da educação básica e superior nas colônias portuguesas, segundo Emília Viotti, foi a decisão da Coroa de reservar à metrópole o monopólio do ensino superior, o que impossibilitou a criação de Universidades na colônia portuguesa durante o período colonial, assim como a decisão de deixar sob a responsabilidade da Igreja o monopólio do ensino dos colonos e a catequese dos nativos da terra, tendo como consequência uma educação essencialmente elitista. Nessas condições: “os colégios religiosos tiveram o monopólio da cultura, preenchendo as necessidades da colônia fornecendo uma educação retórica e erudita, ornamental, essencialmente definidora de *status*, elitista pela sua própria natureza” (COSTA, p. 240-241).

Esse processo lento, que priorizava uma educação elitista no Brasil desde a Colônia até ao fim do Império, pode se caracterizado por três fases¹¹: *fase da evangelização*, com o monopólio do ensino pelas ordens religiosas, com destaque para os jesuítas; *fase da centralização da administração da Colônia*, com a reforma pombalina; *fase jurídico-pedagógica*, a partir da vinda da família real para o Brasil, em 1808.

Na primeira fase, os missionários católicos, com o intuito de converter os nativos da terra e recristianizar os colonos, adotaram como estratégia o ensino da leitura, escrita, artes e ofícios. O ensino da leitura e escrita, segundo Piletti (2014), compreendia as atividades nas escolas de primeiras letras, por meio de orações e do estudo de catecismos, associado ao ensino de artes e ofícios como a música, teatro e ofícios manuais.

Moema de Bacelar Alves (2007) destacou que na Amazônia os indígenas que recebiam essa educação e que se tornavam abeis artistas ressignificavam o ensinamento que recebiam e,

¹¹ O paraense Arthur Vianna (1873-1911) afirmou que a educação no Pará, da fundação da Colônia até o início da República, passou por quatro fases, sendo as três primeiras no período colonial e imperial de extrema decadência. Para ele só com a República houve avanço nesse campo no Pará (COSTA, 2014). Paulo Ghiraldelli Jr. (2009) também divide a história da educação no Brasil em fases. Para ele na Colônia houve três fases: a primeira de predomínio dos jesuítas, a segunda marcada pela reforma pombalina e expulsão dos jesuítas e a terceira vai da chegada da Corte portuguesa no Brasil até 1821.

como resultado, produziram uma arte com estilo que fugiam aos rígidos critérios estilísticos adotados pelos europeus. O mesmo ocorreu com o catolicismo praticado na Colônia, fruto das interações e reinterpretações que os indígenas, os negros e os colonos faziam dos ensinados recebidos dos missionários¹².

Os cursos oferecidos pelos colégios católicos nessa primeira fase, principalmente pelos jesuítas, estavam organizados, segundo Piletti (2014), em Ensino Primário, Ensino Secundário e Superior. O primeiro correspondia ao ensino de leitura e escrita, como já dito, oferecido nas escolas de Primeiras letras, por meio de orações e estudo de catecismos. O segundo oferecia, além de aulas elementares de ler e escrever, mais dois cursos: Letras Humanas, Filosofia e Ciências. Já o curso de nível superior, exclusivo para a formação de novos padres, correspondia ao curso de Teologia e Ciência Sagrada.

Na Amazônia essa primeira fase da educação-catequese começou efetivamente em 1621, com a vinda da primeira ordem religiosa católica para a recém-formada vila de Santa Maria de Belém do Grão-Pará: os franciscanos. Coelho (2012) informa que esses missionários, vindos de Portugal (das Províncias de Santo Antônio, Piedade e Conceição da Beira e Minho), iniciaram suas atividades junto aos indígenas e aos colonos locais. Depois deles vieram outras ordens católicas, como os Carmelitas, Jesuítas e Mercedários, que dividiram as missões com os franciscanos na região e lançaram as bases materiais para a efetivação da conquista da Amazônia com a criação de Aldeias, Conventos, Colégios, Seminários e Igrejas.

Como já fiz saber em outro texto (COSTA, 2014), o paraense Arthur Vianna (1873-1911) afirmou que essa primeira fase da instrução pública no Pará foi bastante deficitária, devido à exclusiva influência dos religiosos e ao desinteresse da Colônia com a instrução, já que seu único objetivo era enriquecer a Metrópole em detrimento do progresso material e moral da própria Colônia. De acordo com Arthur Vianna, a Metrópole não promoveu a instrução na Colônia porque os governadores estavam mais preocupados em aumentar o plantio e a colheita

¹² Sobre o catolicismo “colorido” (popular) praticado na Colônia confira as seguintes obras: ABREU, Marta. “Nos requebrados do Divino”. *Lundus e Festas Populares no Rio de Janeiro do século XIX*. In: CUNHA, Maria Clemente Pereira (Org.). *Carnavais e outras Festas: Ensaio de história social da cultura*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, CECULT, 2002; MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, CEJUP, 1995; GUZMAM, Dércio de Alencar. *O gesto insolente: história social das festas e divertimentos paraenses no século XIX*. Belém, 1993.

do cacau, da baunilha, do urucu, do arroz, entre outros produtos, e, quando interveio na educação, o resultado foi negativo:

Raras vezes interveio a metrópole no ensino público da capitania e algumas vezes o fez com funesto resultados como na provisão de 12 de Outubro de 1727, determinando que os missionários ensinassem aos indígenas a língua portuguesa, ficando de uma vez para sempre proibido o uso da língua geral que muitos conheciam e empregavam, com especialidade os jesuítas que nos legaram documentos valiosíssimos sobre a língua tupi. (VIANNA 1987, p. 1).

Nessa primeira fase os jesuítas tiveram um papel importante ao tentarem formar um clero nativo, principalmente de filhos de portuguesas nascido na Colônia. De acordo com Rafael Chambouleyron (2007), com essa atitude os jesuítas queriam alinhar-se às fileiras dos súditos da Coroa e, com assim, ganhar as benesses dessa relação. Por esses motivos, Padre Vieira defendia que os jesuítas ensinassem os meninos filhos dos portugueses porque eles seriam muito úteis no futuro. Do ponto de vista dos colonos, a presença dos padres professores representava uma excelente oportunidade para que seus filhos pudessem estudar e assim conquistar altos postos no sacerdócio, na magistratura, nas forças armadas e na administração pública.

Como mostrou Chambouleyron (2007), a educação oferecida pelos jesuítas, embora tenha sofrido críticas dos liberais e dos conservadores, chegou a ser louvada pelo caráter civilizador e fundamental na construção da “América portuguesa” e futura nação brasileira, isso porque, como mostrou Anselmo Alencar Colares (2003), a colonização, a catequese e a educação na “América portuguesa” foram tratadas como as faces de uma mesma moeda, articuladas ao desenvolvimento e expansão do capitalismo. Na perspectiva de Anselmo Colares (2003), essa “associação” entre capitalistas e religiosos era movida pela necessidade da Coroa em expandir seus territórios e suas redes comerciais, concomitante aos interesses da Igreja. Por isso, o encontro entre povos do “Velho Mundo” e do “Novo Mundo”, segundo Colares (2003), provocou inevitavelmente um choque de culturas, já que a catequese e a educação buscavam favorecer os interesses dos colonizadores:

Da parte do colonizador, havia a intencionalidade de modificar hábitos e crenças dos nativos para que pudessem melhor servir aos seus propósitos. Era necessário “civilizá-los”. Assim, todo o complexo de interações entre os colonizadores e os habitantes

nativos teve uma marca profundamente educativa. A catequese serviu não apenas para converter o índio para a fé cristã, mas também para adaptá-lo aos comportamentos necessários para que pudesse corresponder aos interesses econômicos. A catequese e todo o componente educativo a ela subjacente, no contexto da colonização, funcionaram como elementos ideológicos desagregadores do modo de vida e de produção das populações nativas, reorganizando o saber, o fazer e o poder, colaborando para a inserção do Brasil como fornecedor de produtos e riquezas que propiciavam a acumulação de capitais pela burguesia europeia (COLARES, 2003, p. 11).

Nesse primeiro momento, como apontou Colares (2003), especialmente no Grão-Pará, havia poucas escolas e estas eram frequentadas por pessoas privilegiadas, reproduzindo com isso as estruturas sociais vigentes daquela época, já que o trabalho dos missionários católicos integrava objetivos políticos, religiosos e econômicos. Logo, a educação escolar oferecida para os filhos dos colonos era diferente da educação dos nativos. A estes, sua catequese e instrução buscavam prepará-los como mão-de-obra para exercerem diversas funções como trabalhadores dos colonos.

Na segunda fase da educação, ou fase da centralização da administração da Colônia, conduzida pela reforma pombalina, observaremos mudanças significativas no cenário: a expulsão dos jesuítas e a instituição de aulas régias criadas pelo Estado. De acordo com Paulo Ghiraldelli Jr. (2009), a Companhia de Jesus foi expulsa de Portugal e do Brasil em 1759 por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, Primeiro Ministro de Estado. O objetivo dessa decisão seria colocar Portugal no rumo da modernização das nações europeias civilizadas, que se pautavam nos ideais iluministas de progresso.

No campo educacional, isso significou substituir o modelo pedagógico dos jesuítas por outro modelo, sob a regência do Estado, que primasse por uma formação alinhada aos princípios modernos do iluminismo. Essa mudança, de acordo com Ghiraldelli Jr. (2009), produziu alguns elementos positivos, como a criação de concursos públicos para a contratação de professores, embora tenha restringido a leitura de alguns autores iluministas nas suas escolas.

No Brasil os cursos oferecidos pelos jesuítas foram substituídos por aulas avulsas chamadas de “*aulas régias*”, que na prática resultou em um grande fracasso, pois, como apontou Valnir Chagas (2014), estas não permitiram a instalação de um sistema sólido de instrução, pelos seguintes motivos:

Cada aula régia constituía uma unidade de ensino, com professor único, instalada para determinada disciplina. Era autônoma e isolada, pois não se articulava com outras nem pertencia a qualquer escola. Não havia currículo, no sentido de um conjunto de estudos orientados e hierarquizados, nem a duração prefixada se condicionava ao desenvolvimento de qualquer matéria. O aluno se matriculava em tantas “aulas” quantas fossem as disciplinas desejadas. Para agravar esse quadro, os professores eram geralmente de baixo nível, porque improvisados e mal pagos, em contraste com o magistério dos jesuítas, cujo preparo chegava ao requinte. Nomeados em regra por indicação ou sob concordância de bispos, tornavam-se “proprietários” das respectivas aulas régias que lhes eram atribuídas, vitaliciamente (CHAGAS, 1980, p. 9).

Na Amazônia, de acordo com Alberto Damasceno (2012), a segunda fase da educação corresponde ao surgimento da educação estatal na região e teve início em 1751 com a posse de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Esse meio irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês do Pombal, governou o Estado do Norte de 1751 a 1759. E, nesse período, implementou uma série de medidas, como o funcionamento, em 1755, da Companhia Geral Grão-Pará e Maranhão (que tinha sede em Lisboa), e a extinção do Regimento das Missões, que foi substituído pelo “Diretório”, instituído legalmente pelo Alvará Régio de 1758.

O Diretório pode ser considerado, segundo Damasceno (2012), o mais importante documento de política educacional da história da América portuguesa, pois foi o instrumento legal que deu início ao processo de substituição do sistema jesuítico de ensino pelas escolas estatais na Amazônia no século XVIII. O Diretório objetivava, como demonstra Damasceno (2012), civilizar os indígenas com base nos valores iluministas, defendidos pelos intelectuais da corte portuguesa. Para tanto, ordenou-se aos professores leigos e padres das demais ordens religiosas, que continuaram com seus trabalhos na região, que instruísem os nativos a partir da doutrina cristã, dos bons costumes e da língua do príncipe, o português.

Para Damasceno (2012), esse projeto político-educacional implantado na Amazônia no período pombalino enquadra-se no processo de colonização marcado pelos interesses econômicos em jogo, com a tríade: espada, terço e letras. Isto significava que os elementos dessa tríade, além de representarem dimensões específicas do processo civilizador, traziam consigo ainda “instrumentos de conquista de bens financeiros e materiais mantendo e renovando o mito da Amazônia como *El-dorado*” (DAMASCENO, 2012, p. 191).

Para Arthur Vianna (1873-1911), essa segunda fase, marcada pela retirada dos religiosos jesuítas da regência do ensino e da instituição da política educacional pombalina na Amazônia,

deixou a instrução mirrada e atrasada. Segundo este autor, o fracasso do chamado sistema de aulas régias no Pará ocorreu porque houve a centralização de todos os assuntos pedagógicos “nas mãos” do governo provincial e sem nenhum “plano pedagógico”, nem professores aptos ao magistério. Isto resultou no crescimento assustador do analfabetismo na região.

Por outro lado, Anselmo Colares (2003), destaca que a política Pombalina no Pará não visava somente organizar o sistema escolar estatal, mas também garantir a presença do Estado na atividade educativa, tanto no âmbito da socialização, profissionalização, instrução e aculturação dos indígenas, quanto no âmbito dos estudos mais avançados destinados à formação de quadros para o serviço público. Nesse sentido, para o autor, as medidas do governo representadas por Mendonça Furtado tiveram êxito pelo menos parcial, pois conseguiu a implantação da língua do Príncipe, ao tempo em que arrancou a educação das mãos das ordens religiosas na região.

Embora essa segunda fase da educação na Amazônia tenha sido marcada pela tentativa do Governo de assumir a educação como parte de sua política de colonização, podemos afirmar que o “sistema” educacional do Diretório, via “sistema” de Aulas Régias, foi deficitário pelos vários motivos já expostos. Porém, a partir da chegada da família real em 1808, até o fim do Império, houve várias tentativas de ampliar a oferta de vagas no Brasil, principalmente na Instrução Primária e Superior, já que o ensino secundário não era requisito obrigatório para o ingresso nos cursos superiores.

A terceira fase da história da educação no Brasil, de 1808 ao fim do Império, é chamada neste estudo de fase jurídico-pedagógica. Nesse período, observa-se uma série de medidas e leis, com o objetivo de modernizar a educação e desenvolver o Brasil de acordo com os princípios monárquico-conservadores, foram implementadas, mas não aplicadas, pois, de acordo com Sérgio Castanho (2011), as aulas régias continuaram a existir até depois da independência e muito poucas alterações ocorreram no desenvolvimento socioeducacional da população.

Na tentativa de modernizar o Vice-Reino, como informa Ghiraldelli JR (2009), a corte portuguesa buscou formar homens que fossem capazes de reerguer a economia, criando várias instituições educativas no âmbito do ensino secundário, profissionalizante, superior e militar. Foram criadas: a Academia Real da Marinha (1808), a Academia Real Militar (1810), a Academia Médico-cirúrgica da Bahia (1808) e a Academia Médico-cirúrgica do Rio de Janeiro

(1809). Tempos depois, segundo Ghiraldelli JR (2009), outras instituições foram criadas e o ensino foi organizado em três níveis: primário, secundário e superior. No ensino primário foram criadas as chamadas *escolas de ler e escrever*, que ganharam novas disciplinas para se diferenciarem do modelo jesuítico; o secundário permaneceu dentro dos moldes das *aulas régias*, mas ganhou nova estrutura de disciplinas; o ensino superior foi o que mais recebeu apoio da corte, já que se destinava a formar a elite dirigente do país.

Após a volta da Corte para Portugal em 1821, houve, no ano seguinte, a Proclamação da Independência, e em 1824, foi concluída a primeira Constituição do Brasil. Nessa primeira “carta magna” se garantiu que a instrução primária seria gratuita para todos os cidadãos e que fossem criados colégios e universidades em todo o país.

Segundo Ghiraldelli Jr. (2009), a Constituição de 1824, no seu tópico específico sobre educação, dava a ideia de formação de um “sistema nacional de educação”, pois nela se dizia que o Império deveria possuir escolas primárias, ginásios e universidades. No entanto, o que se observou no plano prático foi um descompasso entre as necessidades e os objetivos propostos. Para Ghiraldelli Jr. (2009), um exemplo claro desse problema se encontra na adoção do “método lancasteriano de ensino”, instituído pela *Lei educacional de 1827*. Esse método, que tinha como princípio a “ajuda mútua” entre alunos mais adiantados e alunos menos adiantados, foi assim organizado:

Os alunos menos adiantados ficavam sob o comando de alunos-monitores, estes, por sua vez, eram chefiados por um inspetor de alunos (não necessariamente alguém com qualquer experiência com o magistério) que se mantinha em contato com o professor. Tal situação revela, então, o número insuficiente de professores e de escolas e, é claro, da falta de uma organização mínima para a educação nacional (GHIRALDELLI JR., 2009, p. 28-29).

A partir do ano de 1834, com a Lei nº 16, de 12 de agosto, deu-se outra configuração à educação no país ao conferir às Províncias o direito de criar suas próprias leis para reger a instrução, assim como criar instituições de nível primário e secundário, ficando o ensino de nível superior sob a responsabilidade do governo federal. Para Claudino e Nelson Piletti (2014), a partir desse momento o poder central se limitou a cuidar do ensino superior e “as províncias limitaram-se a promover, muito precariamente, o ensino primário e secundário, deixando para o governo da União o monopólio dos estudos superiores” (PILETTI, 2014, p. 104).

A Lei de 1834 deu autonomia às Províncias e, ao mesmo tempo, as obrigou a criarem suas instituições educativas de nível primário e secundário. Assim, nasceram os Liceus Provinciais¹³, instituição de nível secundário, para acolher os filhos das elites locais. Segundo Claudino e Nelson Piletti (2014), o Liceu, longe de apresentar uma estrutura orgânica e hierarquizada, abrigou em um mesmo estabelecimento as aulas que antes funcionavam de forma dispersa, tendo como principal função oferecer aos alunos as disciplinas exigidas nos exames para o ingresso ao ensino superior.

Para Claudino e Nelson Piletti (2014), no campo do ensino secundário o período imperial herdou do período colonial uma série de aulas avulsas e dispersas, cujo objetivo era preparar os estudantes para o ingresso nos cursos superiores, constituídos por escolas de formação profissional. De acordo com os autores esse sistema de aulas avulsas, no nível secundário, e de escolas isoladas, no nível superior, só seria modificado no período republicano.

Foi nesse contexto da terceira fase da história da educação no Brasil que se deu o processo de escolarização do menino Antônio de Macedo Costa. Inicialmente, como já mostrei, sua primeira experiência foi com um preceptor, um professor particular que lhe ensinou as “primeiras letras” e os conteúdos em nível de Instrução Primária. Em seguida, foi para Salvador, Capital da Província, continuar seus estudos no Ensino Secundário, até entrar para o Seminário Diocesano da Bahia. Pode-se afirmar que o menino Antônio de Macedo Costa foi formado no Ensino Primário e Secundário dentro de um modelo pedagógico cuja produção cultural buscava educar uma elite para dominar econômica e culturalmente os grupos populares, e, assim, garantir sua hegemonia enquanto grupo dominante, amparado pelo Estado e Igreja. E já nos seminários por onde passou, não escapou dessa educação elitista, e dela se apropriou para tempos depois realizar seu projeto educativo na Amazônia.

3.2. A FORMAÇÃO NOS SEMINÁRIOS

Morando ainda em Maragogipe, na Província da Bahia, já com 14 anos, Antônio de Macedo Costa iniciou os estudos no Ensino Secundário no curso de latim com o professor

¹³ Na Amazônia, a criação do Liceu Paraense na capital Belém e a institucionalização do Ensino Secundário ocorreram pela Lei n. 97, de 28 de junho de 1841, na gestão do Bernardo de Souza Franco.

Francisco Caetano Ribeiro Coelho. Em 1845, como informou Lustosa (1992), foi mandado pelos pais à capital da Província para continuar seus estudos no Ensino Secundário. Ali frequentou as aulas no Colégio Santo Antônio, dirigido pelo Cônego Francisco Pereira de Souza, onde estudou, entre outras disciplinas, Filosofia.

Essa instituição de nível Secundário, como informa Flexor (2010), passou a abrigar a partir de 1852 o Seminário Menor da Bahia, tendo como programa de estudo as mesmas disciplinas do Colégio Santo Antônio: Latim, Francês, Grego, Retórica, Geografia e Filosofia Racional e Moral. Vale ressaltar a informação de Lustosa (1992) de que o jovem Antônio de Macedo Costa, quando tinha 15 anos de idade e ainda estudava no colégio secundário, já colaborava no jornal da Arquidiocese chamado “Noticiador Católico”.

Em 1848, Antônio de Macedo Costa ingressou no Seminário da Bahia, chamado de Santa Teresa, no qual durante 4 anos recebeu uma sólida educação baseada nos princípios romanizadores, até se mudar para os seminários europeus. Esse Seminário Arquiepiscopal da Bahia, que recebeu o jovem Antônio de Macedo Costa, funcionava na época no Convento de Santa Teresa (e que hoje abriga o Museu de Arte Sacra - MAS), que foi construído pelos padres pertencentes à Ordem Carmelitana, como informa Flexor (2010). Segundo esse autor, em 1665, um grupo de Carmelitas Descalços se instalou na Bahia, no sítio chamado Preguiça, e ali ergueu um hospício de madeira que serviu aos padres durante nove anos, até que receberam licença para construir o Convento. Em 1686, de acordo com Flexor (2010), o número de frades era maior e houve, então, a mudança para o novo convento e a igreja, que só ficaram prontos em fins do século XVII, quando foram abertos em homenagem a sua padroeira, Santa Teresa d’Ávila.

Em 15 de outubro de 1697 houve a inauguração oficial do Convento e da Igreja, que prosperaram, como aponta Flexor (2010), adquirindo, inclusive, valiosas peças de azulejaria, pinturas, talhas, alfaias. Porém, durante as lutas pela independência, vários frades e dois “irmãos terésios” se envolveram e foram expulsos da Bahia. Além disso, houve sucessivas secularizações que aos poucos foi esvaziando o Convento.

Durante a primeira metade do século XIX, segundo Flexor (2010), já havia poucos irmãos terésios residindo no Convento, o que levou as autoridades civis e eclesiásticas da Bahia a darem um novo destino ao espaço. Assim, em 1837, o Convento e a Igreja dos Carmelitas

Descalços¹⁴ passaram para a administração da Arquidiocese da Bahia, sob a administração do Arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860), que instalou ali o Seminário Arquiepiscopal da Bahia.

A partir 1856, como informam Lima Júnior e Castro (2006), por ordem de Romualdo Antônio de Seixa, o Seminário da Bahia passou para a administração dos padres da Congregação da Missão, conhecidos como *Lazaristas*. Esta Ordem Missionária foi fundada por São Vicente de Paulo, em 1625, e trabalhava na Europa em hospitais, prisões e seminários. No Brasil, segundo os autores, a Congregação da Missão dos Irmãos Lazaristas chegou em 1819, por influência de D. Viçoso. Sob a proteção desse Bispo, os Lazaristas ganharam prestígio junto ao Imperador, o que certamente contribuiu para que recebessem de D. Romualdo de Seixas a direção do Seminário de Santa Teresa. Nessa função ficaram até a década de 1940, contando com apoio de docentes leigos e padres.

O Seminário da Bahia, que passou a chamar-se Seminário Arquiepiscopal da Bahia, ou simplesmente Seminário de Santa Teresa, nasceu como apontam Lima Júnior e Castro (2006), em 15 de agosto de 1815, por meio do alvará de 10 de maio de 1805, que determinava a criação de seminários onde não houvesse. Funcionou, primeiramente, no Hospício da Palma e ganhou o nome de Seminário São Dâmaso em homenagem a seu fundador, o Frei Francisco de São Dâmaso de Abreu Viera. O currículo escolar correspondia às seguintes cadeiras: Latim, Grego, Retórica, Filosofia, História Eclesiástica, Teologia Dogmática e Teologia Moral.

Nas primeiras décadas de funcionamento do Seminário Arquiepiscopal não houve grandes avanços, como informam Lima Júnior e Castro (2006). Porém, na gestão de D. Romualdo de Seixas houve uma reforma e ele foi reinaugurado em 16 de abril de 1834, sob a direção do Padre José Maria Lima. Inicialmente, D. Romualdo e padre José Maria Lima definiram que as cadeiras a comporem o currículo seriam: Francês, Retórica, Filosofia Racional, História Eclesiástica, Teologia Dogmática e Moral. Para cursá-las, os candidatos às vagas deveriam passar no exame de proficiência em Latim. Essas mudanças faziam parte das estratégias do Programa Romanizador já em curso no país, tendo D. Romualdo de Seixas como seu grande representante.

¹⁴ A extinção da ordem dos Carmelitas Descalços da Bahia se deu, de acordo com Flexor (2010), a partir da Lei Provincial de 2 de junho de 1840, sancionada pelo Presidente da Província Tomás Xavier García d'Almeida.

Lima Júnior e Castro (2006) informaram que em 1837 houve outra importante mudança no Seminário da Bahia: a transferência do Hospício da Palma para o Convento de Santa Teresa, ficando o espaço do Hospício da Palma reservado ao Liceu Provincial da Bahia, destinado ao ensino secundário. De acordo com os autores, as aulas no novo espaço iniciaram 18 de abril de 1837, seguindo as mesmas regras estabelecidas por D. Romualdo e pelo padre José Maria Lima. Essas regras só foram alteradas em 1848 quando D. Romualdo determinou que para cursar Teologia o estudante teria que apresentar atestado de proficiência em Latim, Francês, e Filosofia Racional e Retórica.

Como estratégia de seu programa reformador ultramontano, destacam ainda Lima Júnior e Castro (2006), o Arcebispo D. Romualdo de Seixas criou também, em 1852, o Seminário Menor da Bahia, destinado ao ensino secundário. Essa instituição foi instalada inicialmente no antigo Colégio Santo Antônio onde o jovem Antônio de Macedo Costa fez o secundário. Quanto ao currículo escolar desse novo seminário, o Arcebispo aderiu às mudanças apresentadas no Decreto Imperial de 1851, instalando as seguintes cadeiras no currículo: Latim, Francês, Grego, Retórica e Geografia, Filosofia Racial e Moral.

Lima Júnior e Castro (2006) destacam também como estratégia reformadora de D. Romualdo de Seixas a criação das cadeiras de primeiras letras, com ênfase no ensino de Gramática da Língua Nacional, Geometria e Inglês. Para o curso de nível superior, determinou as seguintes cadeiras: História Eclesiástica, Exegética, Teologia Dogmática, Direito Natural, Direito Canônico, Teologia Moral e Eloquência Sagrada. Além dessas cadeiras, foi criada também a de Liturgia e Canto Gregoriano, que eram frequentadas pelos alunos durante todo o ano. De acordo com Lima Júnior e Castro (2006), essas reformas implantadas por D. Romualdo de Seixas, elevaram o Seminários da Bahia e o do Rio de Janeiro à categoria de Academias Eclesiásticas, que poderiam então conferir graus acadêmicos aos seus estudantes. Tais mudanças e benefícios foram observadas de perto pelo jovem seminarista Antônio de Macedo Costa que ali se encontrava, e, decerto, influenciaram seu episcopado quando assumiu a Diocese do Pará.

Essa reestruturação dos seminários baianos e demais seminários católicos brasileiros a partir do início da segunda metade do século XIX fazia parte de um conjunto de mudanças empreendidas conjuntamente pela Igreja e Estado, afim de que os interesse de ambos fossem contemplados. No livro “História da Igreja no Brasil” – século XIX (2008), os autores apontam

que essas mudanças ocorreram quando no Brasil a Igreja-Instituição passou a buscar no início do século XIX um novo relacionamento com a Santa Sé em Roma. Segundo Hauck et al. (2008), por volta de 1808, quando a corte portuguesa se transferiu para o Brasil, Roma e os Estados pontifícios estavam subjugados a Napoleão. Além disso, havia na Europa um forte sentimento anticlerical, devido às convulsões trazidas pela Revolução Francesa e pelos ideais defendidos pelo liberalismo e republicanismo, provocando movimentos independentistas e a formação de Estado liberais leigos, o que levou a Igreja a reagir, procurando, no campo ideológico, um caminho oposto ao que pregavam seus “inimigos”.

Para combater os “perigos” da modernidade, apontam Hauck et al. (2008) que a Igreja e o Estado brasileiros iniciaram após a independência uma série de reformas a fim de se construir um sentimento nacional e modelar uma identidade de nação brasileira. Para tanto, entrou em discussão a reforma urgente da Igreja brasileira, pois, a crítica mais comum que se fazia segundo as ideologias daquela época era de que o clero não cumpria a sua missão evangelizadora e ministerial.

Nesse cenário surgiu, segundo Hauck *et al* (2008), a disputa de como fazer essa reforma: de um lado estavam aqueles, como Feijó, que desejavam uma reforma que considerasse a realidade brasileira, formando um clero não-celibatário; do outro lado, estavam aqueles liderados pelo Arcebispo da Bahia, D. Romualdo de Seixas, que defendia uma formação de acordo com o modelo diocesano da Santa Sé Romana.

Essas reformas levaram os seminários brasileiros, apesar das críticas que se faziam ainda durante o Segundo Império, a oferecerem uma formação sacerdotal adequadas aos princípios romanizador e monárquico-conservador. O seminário baiano, onde o jovem Antônio de Macedo Costa estudou, segundo Lustosa (1992), gozava de boa reputação por oferecer formação dentro desses princípios, depois das reformas implantadas por D. Romualdo de Seixas. Foi também pela influência desse mesmo Arcebispo que o seminarista Antônio de Macedo Costa¹⁵ foi continuar os estudos nos seminários da França e Itália a partir de novembro do ano de 1852.

¹⁵ O Jovem baiano Antônio de Macedo Costa levou consigo uma *carta de recomendação*, que muito o honrava, do Arcebispo D. Romualdo de Seixas, natural de Cametá, Pará. Segundo D. Lustosa, essa carta não era um documento de valor comum, pois ali continham as palavras e assinaturas do homem que obteve a palma de ser o maior sábio do Brasil. Tempos depois, D. Antônio de Macedo Costa escreveu: “D. Romualdo compendiava, ele só, por assim dizer, todo o episcopado brasileiro” (LUSTOSA, 1992, p.22).

Inicialmente, em *Bourges*, na França, estudou no Seminário de São Celestino, onde, em 1853, concluiu o curso de Retórica. Nesse mesmo ano, de acordo com Lustosa (1992), de férias, Antônio de Macedo Costa foi conhecer pessoalmente o padre *Lacordaire*¹⁶ e lhe revelou que suas conferências eram lidas no Brasil em língua portuguesa, o que deixou o referido padre muito satisfeito. Esteve também com o padre *Cambolot*, grande devoto de Maria, que lhe falou com entusiasmo dos padres da *Sociedade de Maria*, entre outros temas religiosos. Esses encontros e convivência com religiosos na França, de acordo com Lustosa, parece ter sido decisivo para que o jovem seminarista decidisse pela vida eclesiástica.

Em 1854, Antônio de Macedo Costa mudou-se para Paris e foi estudar no Seminário São Sulpício, famoso pela tradição do ensino da História da Igreja. Essa instituição educativa, segundo Lustosa (1992), foi fundada no século XVII pelo Padre *Jean Jacques Olier*, com a intenção de reformar o clero e a igreja na França. Com o tempo, os padres sulpicianos foram ganhando prestígio, o que os levou a administrar vários seminários na França, para onde afluíam jovens de vários países em busca de sólida formação eclesiástica. De acordo com Lustosa (1992) isso contribuía de certa forma para que a grande maioria dos alunos do Seminário São Sulpício fossem chamados à missão sacerdotal, alguns, inclusive, ganhando grande destaque, como foi o caso do jovem Antônio de Macedo Costa e seus dois colegas de classe, *Félix Antoine Dupanloup*¹⁷ (1802-1878) e *Luis Eduardo Pie* (1815 – 1880). Dupanloup se tornou o Bispo de Orleans e Pie, Bispo de Poitiers e depois Cardial francês.

O seminarista brasileiro Antônio de Macedo Costa, sabendo que para ser reconhecido naquela importante instituição, que recebia jovens de vários cantos do mundo, precisava se esforçar bastante, assim o fez. Toda sua dedicação e talento, segundo Lustosa (1992), foram reconhecidos a ponto de receber elogios do Mons. Beguinot, Bispo de Tolosa, e receber a missão de coordenar a produção do famoso “Catecismo de Perseverança”, um curso de doutrina católica para moças das “melhores famílias” de Paris, ou seja, famílias abastadas.

¹⁶ O padre Jean-Baptiste-Henri Lacordaire (1802- 1861) foi um grande conferencista e vigário da famosa Catedral de Notre-Dame, em Paris. Pertencia à Ordem Dominicana na França e era discípulo de Lamennais. Dentre várias coisas, defendia que a união da liberdade com o cristianismo seria a única possibilidade de salvação do futuro (<http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Lacordaire.pdf>).

¹⁷ Entre sua produção intelectual, está a obra “*Carta do Bispo de Orleans ao clero de sua diocese sobre a Escravidão*”, traduzida para o português pelo Visconde Jequitinhonha e publicado no Brasil em 1865.

O coroamento do esforço do seminarista brasileiro, segundo Lustosa (1992), chegou em 2 de junho de 1855, quando na Catedral de Paris recebeu a “tonsura eclesiástica”: cerimônia em que o Bispo confere o primeiro grau ao clero, mediante o corte de cabelo redondo no topo da cabeça. Em 17 de maio do mesmo ano recebeu também as quatro ordens menores. Em 20 de dezembro de 1856 recebeu a ordem sacra de subdiaconato. Em junho de ano seguinte foi ordenado diácono.

Enfim, em 19 de dezembro 1857 foi consagrado Sacerdote. Porém, segundo Lustosa (1992), o jovem padre brasileiro, depois de receber do cardinal Francisco *Nicolau Marlot* o grau do presbiterato aos 27 anos de idade, partiu para Roma a fim de consolidar seus estudos nos Seminários de Santa Clara e Coração de Maria. Ali na cidade do Papa o padre Antônio de Macedo Costa frequentou aulas da Academia de Santo Apolinário, onde se bacharelou em Cânones. Em 1859 doutorou-se “*in utroque jure*”, isto é, direito civil e canônico.

Ao tornar-se um profissional da religião católica e uma autoridade em direito civil e canônico, o jovem Antônio de Macedo Costa vai se inserir dentro de um sistema cultural identificado por Clifford Geertz (2008) como um conjunto de crenças e práticas religiosas, cujo *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida ideal adaptado ao estado de coisas atual. Nesse sentido, o sistema cultural religioso, que produz certa visão de mundo, se tornaria, de acordo com Geertz, emocionalmente convincente por ser apresentado como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro. Como se pode depreender deste estudo, o “verdadeiro” na visão do jovem padre passou a ser os princípios culturais da pedagogia romanizadora.

3.3. UM INTELLECTUAL ROMANIZADOR

Como se pode observar, a trajetória do estudante Antônio de Macedo Costa foi marcada pela presença de recepção e apropriação dos ensinamentos oriundos das Reformas romanizadoras que recebeu ainda no Brasil e, principalmente, na Europa. Quando ele iniciou seus estudos secundários e superior em Salvador, o Arcebispo D. Romualdo de Seixas já havia iniciado a reforma no Seminário de Santa Teresa, seguindo as orientações políticas e pedagógicas da Cúria Romana, que na época se encontrava sob a gestão do Papa Pio IX. Em seguida o jovem Antônio foi continuar seus estudos justamente nos seminários da França e

depois da Itália, os dois *locus* de onde irradiavam o pensamento ultramontano ou romanizador. Assim, a produção cultural da pedagogia romanizadora foi absorvida pelo jovem seminarista de tal forma que o transformou na principal voz do catolicismo romanizado no Brasil da segunda metade do século XIX.

O que foi então essa tal Romanização que tanto influenciou a vida e obra de D. Antônio de Macedo Costa? Primeiramente, vale destacar que o conceito *romanização* é diferente do conceito *romanização católica*. O primeiro conceito, de acordo com Bruno dos Santos Silva (2011), foi usado pela primeira vez no século XIX, nos diversos trabalhos historiográficos e arqueológicos que buscavam estudar a influência da conquista romana sobre as populações que entravam em contato com o estilo de vida e com o poder do povo romano antigo. Já o conceito *romanização católica* ou *romanização do cristianismo* é usado, segundo Martins (2002), para caracterizar o movimento de reforma da Igreja Católica a fim de combater os “perigos” da modernidade que ameaçavam sua autonomia no mundo. Esse conceito está associado ao conceito *ultramontanismo*, que, segundo David Gueiros Vieira (1980), começou com o movimento na Europa ainda no século XI. Segundo esse autor, o *ultramontanismo* se caracterizava pela busca de liderança espiritual e institucional na Santa Sé em Roma, por cristãos que habitavam para além dos montes da Itália, como, por exemplo, os franceses.

O movimento *ultramontano*, que também passou a ser sinônimo de movimento *romanizador*, começou a ganhar força, de acordo com Virgínia Buarque (2012), no decorrer do oitocentos, a partir da constituição de uma teologia católica, cuja produção discursiva tornou-se referencial no âmbito dos embates pela reordenação político-ideológica dos Estados europeus. Naquele cenário, segundo a autora, foram travados variados graus de afinidade ou refutação ao ideário liberal originado no movimento das Luzes. Nessas disputas, de acordo com Buarque, diversos postulados teológicos foram mobilizados, geralmente por meio de *encíclicas papais*, como as publicadas por Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878). Tais documentos oficiais da Cúria Romana, como mostrou a autora, objetivavam combater as divergências internas no alinhamento eclesiástico e, ao mesmo tempo, denunciar e condenar os “males” e “erros” da modernidade, além de contestar a perda dos Estados pontifícios, ocorrida em 1859, seguida pela anexação de Roma como capital do Reino da Itália, em 1870.

Ao discutir a relação entre religião e nação na Europa no século XIX, o professor de História Social Contemporânea do Instituto Europeu de Fiesole (Toscana) Heinz-Gerhard

Haupt (2008) afirma que os Estados nacionais europeus não agiam somente como fatores de comunicação, mas tentavam também se impor como princípios organizadores das sociedades, como fonte de legitimidade e como referente de moralidade cívica. Isso vai provocar choques de interesses e resistências, principalmente por parte da Igreja Católica, que vai se opor à intervenção do Estado nos sistemas de ensino internos da Igreja, assim como na organização pública das cerimônias unificadas, na definição de heróis míticos e nas ideologias integradoras.

De acordo com Haupt, as batalhas relativas ao lugar das Igrejas nas sociedades nacionais eram sempre acompanhadas por um conflito sobre a questão de quem vai deter o monopólio de interpretação do passado e do presente nessas sociedades:

Essas lutas entre, pelo menos, dois sistemas de símbolos, duas lógicas de integração e duas organizações da memória coletiva e oficial opuseram, em vários Estados europeus, o Estado e a Igreja Católica, de Portugal a Itália, da França à parte checa do Império Austro-Húngaro. Nesses conflitos, as lutas de poder para o predomínio efetivo e/ou simbólico ocorriam nos diferentes Estados em formas semelhantes ou diferentes (HAUPT, 2008, p. 80).

Esse movimento da Igreja Católica na Europa durante a segunda metade do século XIX para combater as ideias que ameaçavam os seus domínios no mundo, foi percebido por Karla Denise Martins (2002) como uma luta que se estendeu e chegou ao Brasil levando o clero local a integrar-se à disputa pela sobrevivência do catolicismo nessas terras. Esses reformadores, que aqui lutavam por transformar e “limpar” o catolicismo das supostas impurezas do mundo moderno, segundo Martins (2002), foram chamados de reformadores, romanizadores ou ultramontanos.

Essa romanização do catolicismo brasileiro, de acordo com Lorena Madruga Monteiro (2009), dentre outras coisas, buscava uma reorganização institucional da Igreja baseada nas determinações da Cúria Romana, que pode ser também interpretada como um esforço de adaptação e reação da Igreja aos novos desafios instados pela ascensão dos ideais iluministas, contidos no liberalismo, no racionalismo e no socialismo, os quais questionavam e combatiam a influência ideológica da Igreja em várias esferas sociais. Monteiro (2009) aponta ainda que essa adaptação da Igreja à modernidade ganhou materialidade e certa sistematização a partir das seguintes ações: a condenação dos “erros” da modernidade pelo Papa Pio IX com publicação das encíclicas *Qui Pluribus*, *Quanta Cura* e *Syllabus*; o reforço da doutrina

tradicional católica com o decreto da *infallibilidade papal*; o Concílio do Vaticano (1869-1870), onde se reafirmava os princípios disciplinadores da doutrina católica *tridentina*, baseadas na Igreja universal.

Na prática, a romanização no Brasil buscava, de acordo Raymundo Heraldo Maués (1999), entre outras coisas, uma maior aproximação entre a Igreja do Brasil e a Cúria Romana, a fim de alcançar uma espécie de europeização do catolicismo brasileiro. O historiador Fernando Arthur de Freitas Neves (2009), assim sintetizou a romanização do catolicismo brasileiro:

As bases da reformada Igreja eram a autoridade papal temporal e espiritual, secundada pela autoridade dos bispos, independência do governo da igreja ao estado, unificação litúrgica, moralização do clero, reorganização dos seminários, a unificação do ensino catequético, a ampliação da presença eclesial na educação formal, o combate à heresia e cristianização dos católicos, e, suma, a implantação do modelo diocesano em contraposição ao catolicismo tradicional do padroado por um lado, e do catolicismo popular do outro (NEVES, 2009, p.25).

Para Riolando Azzi (1982) essas mudanças significavam uma oposição entre dois modelos de igreja: “Igreja-Cristandade” (de origem medieval, vigente durante o período colonial) e “Igreja Hierárquica” (implantada na Europa a partir da Reforma Tridentina). De acordo com Azzi (1982), o primeiro modelo, vigente ainda no Brasil no final do século XIX, concebia a Igreja e o Estado como uno, tendo o Imperador um duplo poder: de chefe do poder político e de chefe do poder religioso. Nesse primeiro modelo, a Igreja era considerada um departamento do Estado e o clero fazia parte do funcionalismo público, recebendo pelos seus serviços. Portanto, o clero devia obediência ao Estado. Já no modelo defendido pelos Bispos reformadores, a Igreja e o Estado teriam papéis distintos: a primeira “era apresentada como uma sociedade perfeita que se ocupava dos problemas espirituais”; o segundo, deveria se ocupar apenas “das questões atinentes à ordem material” (AZZI, 1982, p. 10).

Foi nesse contexto de disputas entre Igreja e Estado, na Europa e no Brasil, que D. Antônio de Macedo Costa nasceu e viveu. E, como sua trajetória revelou, ele foi também um arauto da romanização no Brasil, como mostrou Riolando Azzi (1982). Segundo esse autor, o Bispo do Pará se destacou entre os Bispos brasileiros como símbolo da reforma católica na segunda metade do século XIX. Afirma Azzi que, apesar da importante presença também dos

bispos D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (bispo de Olinda) e D. Antônio Ferreira Viçoso (bispo de Mariana), o bispo D. Antônio de Macedo Costa, foi o líder tanto do movimento reformador quanto da própria hierarquia eclesiástica nas três últimas décadas do Império.

Para Azzi, enquanto D. Viçoso voltou suas ações para as questões internas da Igreja, D. Antônio de Macedo Costa teve uma atuação na busca de fazer do episcopado brasileiro “um verdadeiro poder espiritual orientador da vida da sociedade brasileira”, cuja sua visão de pastoral “incluía também uma dimensão política” (AZZI, 1982, p.7-8). Na prática, de acordo com Azzi, isso significava a busca do prestígio político do bispado junto ao poder temporal para exercer suas atividades com liberdade.

Sabendo que a romanização foi taxada pela historiografia tradicional de conservadora, faz-se necessário destacar como o próprio D. Antônio de Macedo Costa interpretava suas ações e discursos. Será que ele se considerava conservador? Que orientações marcaram a vida e obra do Bispo?

Em termos de orientações filosóficas e teológicas, pode-se dizer que D. Antônio de Macedo Costa recebeu influência de autores de várias gerações. Karla Denise Martins (2005) destaca os seguintes: *Tomás de Aquino, Antônio Vieira, Lamennais e Fénelon*¹⁸. Segundo Martins todos esses autores levaram o Bispo do Pará a interpretar que os problemas de seu tempo tinham duas origens: o regime capitalista e a descrença em Deus. Além desses autores, o Bispo do Pará também dialogou com outros, estabelecendo redes de sociabilidade com intelectuais de várias gerações, inclusive com pessoas que ele conheceu ao longo de sua trajetória como estudante e Bispo.

Em termos de orientações episcopais e eclesiásticas, o jovem Bispo foi bastante influenciado pelo seu “tutor” espiritual, D. Romualdo Antônio de Seixas, considerado pelo próprio Bispo do Pará como um dos maiores intelectuais do país e líder da Igreja católica brasileira, e pelas diretrizes defendidas pelos primeiros bispos reformadores. Pode-se concluir que, além das influências filosóficas e teológicas, as diretrizes da romanização marcaram profundamente o pastorado do Bispo D. Antônio de Macedo Costa.

¹⁸ Isso não significa que D. Antônio de Macedo Costa não conhecia autores clássicos, como Platão e Aristóteles, e os modernos iluministas, como Rousseau, Montesquieu, Voltaire, entre outros. Veremos mais à frente que ele muitas vezes cita esses autores em seus escritos

Do ponto de vista intelectual, pode-se dizer que D. Antônio de Macedo Costa se enquadra na categoria definida por Gramsci (1981) como intelectual eclesiástico¹⁹. Para Gramsci (1981), das várias categorias de intelectuais surgidas desde os tempos medievais, a mais típica e mais importante era a dos intelectuais eclesiásticos, seguida pelos médicos e outros que atuavam mais próximos do povo. Para este autor, a principal característica dos intelectuais eclesiásticos era deter o monopólio do conhecimento da filosofia e da ciência, da escola, da instrução, da moral, da justiça, da beneficência, da assistência. Gramsci afirma que, por sua atuação e posição social, os intelectuais eclesiásticos podiam ser considerados uma categoria organicamente ligada à aristocracia fundiária, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade.

A partir de Sirinelli (2003), pode-se dizer que D. Antônio de Macedo Costa foi um intelectual em dois sentidos: um amplo e sociocultural e outro mais restrito. O primeiro sentido, refere-se às características do intelectual como criador e mediador cultural, pelo impacto que sua obra provoca na sociedade; o segundo, refere-se à noção de engajamento social pela militância do intelectual nas lutas e problemas de seu tempo.

A extensa rede de sociabilidade do Bispo envolvia religiosos – como o Arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas, o Cardeal e Arcebispo de Paris François Nicholas Marlot, o Bispo de Orleans Félix Antoine Dupanloup, o Cardinal francês Luis Eduardo Pie (1815-1880), o padre Jean-Baptiste-Henri Lacordaire, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira –; juristas – como o advogado Dr. Samuel Wallace Mac Dowell²⁰ –; políticos – como o Conselheiro do Império, Senador João Lustosa da Cunha Paranaguá, que foi uma das pessoas que defendeu junto ao Imperador, a indicação de Antônio de Macedo Costa ao Bispado do Pará –; filósofos – como João Quidort (1270-1306), François Guizot (1787-1874) e Jaime Balmes (1810-1848), entre outros, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa construiu as bases para seu programa reformador na Amazônia.

¹⁹ Antônio Gramsci na sua obra “Os Intelectuais e a Organização da Cultura” (1982) conceitua os homens de letras da Igreja Católica como *intelectuais eclesiásticos* para diferenciá-los de outros grupos de intelectuais tradicionais do mesmo período histórico.

²⁰ Advogado paraense que defendeu o Bispo e o clero local durante as acusações de insubordinação ao poder civil quando D. Antônio esteve preso.

Com essa rede de sociabilidade, o Bispo do Pará interagiu com variados sujeitos e “bebeu” em diversas fontes, não se pode afirmar taxativamente que ele foi um Bispo conservador, nem progressista, porém foi um reformista. Embora alguns autores afirmem que a romanização católica foi um movimento do clero conservador contra a modernidade, não se pode associar essa afirmação ao pastorado de D. Antônio de Macedo Costa, já que encontramos nele tanto elementos do conservadorismo como da modernização. De acordo com Karla Denise Martins (2002), essa complexidade encontrada no Bispo do Pará aponta para fatores que merecem uma avaliação mais profunda, já que suas ações e obras foram marcadas por um “conjunto de ideias teológico-laicas adaptadas à situação da diocese”, como, por exemplo, a defesa do “uso de modernas tecnologias para reforçar a importância do cristianismo no mundo” (MARTINS, 2005, p. 6).

Isto indica, de acordo com Martins (2002), que havia um meio termo nas ações e ideias defendidas por D. Antônio de Macedo Costa, já que não colocava totalmente os interesses da Igreja Romana à frente dos interesses nacionais ou vice-versa. Segundo Martins (2002, p. 7), “os interesses desse clero não eram tão antinacionalistas que deixassem de lado as questões internas à região e mesmo as do Brasil para voltar-se especificamente às preocupações do clero internacional”, mas, também, “não eram amplamente nacionalistas, a ponto de colocar os problemas brasileiros acima de tudo e de todos, esquecendo que fazia parte de um universo católico maior”.

Fernando Arthur de Freitas Neves (2009) também identificou essa dualidade no Bispo D. Antônio de Macedo Costa, quando afirma que ele, apesar de tomar assento do lado dos conservadores, também incorporou elementos da modernidade. Como já fiz saber em outro texto (COSTA, 2014), o próprio D. Antônio de Macedo Costa se dizia conservador e liberal monárquico: “Somos liberais ao ponto de comungar os princípios democráticos que sustentam a monarquia; mas repugnamos o liberalismo que pretende abalar o princípio da autoridade civil e política, e o da autoridade religiosa e eclesiástica” (D. MACEDO COSTA²¹, 1863 apud A ESTRELA DO NORTE, 15-03-1863).

²¹ Optei por identificar as referências a excertos do Bispo por D. MACEDO COSTA por esta ser a forma corrente como a população se refere a ele e porque assim consigo destaca-lo de outros excertos de autores com o sobrenome Costa.

Considerando o que já apontou a historiografia nacional sobre a vida e obra de D. Antônio de Macedo Costa, pode-se afirmar ele foi um *intelectual eclesiástico* no sentido *gramsciano*, mas também um *criador e mediador cultural engajado socialmente* no sentido *irinelliano*. Nesse sentido, ele era um reformista. Um reformista ultramontano, pois, como destacou Martins (2002), embora autores como Riolando Azzi e Eduardo Hoornaert tenham considerado o “projeto macedista” conservador e elitista, a palavra reforma é uma das mais utilizada nos textos de D. Antônio com sentido de um plano de transformação da Amazônia em uma civilização católica.

Diante disso, pode-se considerá-lo um sujeito que apresentou certo hibridismo cultural, pois sua romanização o levava a se dizer conservador e a ser colocar do lado do partido conservador, ao mesmo tempo que buscava aproveitar-se de elementos culturais da modernidade para realizar sua reforma ultramontana. Portanto, é nessa dualidade que o intelectual se fez Bispo do Pará e, sendo Bispo, fez-se um intelectual romanizador. Por isso, pode-se inferir que o Bispo, apesar de sair da “forma” da romanização, teve sua trajetória marcada por constantes disputas culturais que, ora negava certos valores da modernidade, ora se apropriava de tais valores para defender seu programa reformador ultramontano.

4. D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E A AMAZÔNIA OITOCENTISTA

Nesta seção trago alguns aspectos da história de vida do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, assim como da Amazônia oitocentista, especialmente aspectos relacionados à história da Igreja, como a fundação e organização da Diocese da Região Norte do país. Porém, a ênfase nesta seção recai sobre as primeiras iniciativas do Bispo para lançar as bases de seu projeto educativo ou catequético-educativo, a fim de, por meio dele, realizar a reforma da Igreja nessa região do Brasil.

4.1. UM NOVO BISPO, UMA VASTA DIOCESE

O biógrafo Lustosa (1992) nos diz que ao retornar da Europa em novembro de 1859, Antônio de Macedo Costa foi recebido em Salvador por D. Romualdo Antônio de Seixas e por familiares com muita alegria. No ano seguinte, foi encaminhado pelo Arcebispo da Bahia para trabalhar como docente no Ginásio Baiano e no Liceu de Salvador, exercendo trabalho de professor até abril de 1860. Depois foi indicado por D. Romualdo Antônio de Seixas para assumir a Diocese do Pará, que se encontrava sem Bispo. Apesar da pouca idade e da reduzida experiência sacerdotal, o Imperador Pedro II aceitou a indicação e formalizou o pedido ao Papa Pio IX, que foi favorável e autorizou a consagração do novo Bispo. Assim, aos 30 anos de idade, Antônio de Macedo Costa foi designado Bispo do Pará, sendo sagrado no Rio de Janeiro em 21 de abril de 1861.

Impregnado pelos ideais romanizadoras, o novo Bispo desembarcou em Belém no dia 24 de julho de 1861. Ao tomar ciência da situação da Diocese, inclusive dos dias de viagens para se locomover da sede para as demais paróquias espalhadas pelas Províncias do Pará e Amazonas, percebeu o imenso desafio que iria enfrentar para governar a tamanha Diocese da Amazônica. Entretanto, não tosquenejou, e, em pouco tempo, mostrou sua presença firme, para a alegria de uns e aborrecimento de outros, como veremos no decorrer deste trabalho, principalmente porque sua plataforma de gestão estava embasada em um projeto aguerrido de educação do povo amazônico.

Assim que chegou em Belém, D. Antônio de Macedo Costa tomou duas decisões muito simbólicas: assentou sua residência no antigo Colégio e Igreja de Santo Alexandre (antiga residência dos jesuítas, hoje, Museu de Arte Sacra) e deixou-se fotografar com toda a indumentária de bispo. Que representações de si queria mostrar com essas práticas o novo Bispo do Pará? Por que resolveu restaurar e ocupar a antiga morada dos bispos? Entendo que tais decisões se devem, primeiro, porque o Palácio Episcopal, sede administrativa da Diocese, ficava localizado no centro da cidade, na praça Frei Caetano Brandão, onde também ficava localizada a Catedral de Belém, segundo, porque queria, de partida, mostrar sua disposição política e vontade de agir.

Ilustração 1. Convento e Igreja de Santo Alexandre, atual Museu de Arte Sacra.



Fonte: Blog Caminhos de Viajantes²²

Outro motivo para D. Antônio de Macedo Costa ter resolvido estabelecer a sede da Diocese naquele lugar, e não em outro, tem a ver também com o simbolismo histórico da instituição. O Colégio de Santo Alexandre, posteriormente desmembrado em Igreja e Convento,

²² Disponível em: https://caminhosdeviajante.blogspot.com.br/2014/11/belem_6.html

assim como o Colégio Nossa Senhora da Luz, em São Luís²³, foram construídos pelos padres jesuítas²⁴ no século XVII. Sua construção foi uma das primeiras ações dos jesuítas no Pará, assim que os missionários se instalaram nas Províncias do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos de 1636 a 1661. De acordo com Décio Guzmán (2015), esses prédios dos jesuítas em Belém apresentam certo hibridismo cultural porque foram construídos pelos indígenas artesãos, formados nas oficinas do Colégio Santo Alexandre nos séculos XVII e XVIII.

De acordo com Lúcio de Azevedo (1999), Geraldo Mátires Coelho (2012) e Rafael Chambouleyron (2007), os jesuítas se destacaram dentre as ordens religiosas que atuam na Amazônia, principalmente por conta do ensino e da catequese. De sua sede em Belém, eles se lançaram para o interior da floresta e expandiram seus domínios, principalmente durante o século XVIII, mas isto não aconteceu sem conflitos. Como esclarece Chambouleyron (2007, p. 77):

No Estado do Maranhão e Pará, durante o século 17, os religiosos conseguiram construir uma incrível rede de aldeias e residências que cristalizou o seu poder e seu apostolado na região. O crescimento da ordem, principalmente no século 18, ensejou inúmeros conflitos com moradores e autoridades, sobretudo em torno da mão de obra indígena, fundamental na região.

Em relação ao ensino desenvolvido pelos jesuítas, como elemento central de seu trabalho catequético, vale ressaltar a observação de Chambouleyron (2007) quando afirma que não significou apenas “o ensino da doutrina e das escolas nas aldeias de índios livres”, mas foi igualmente fundamental “o ensino dos filhos dos moradores e os primeiros intentos de formar noviços da terra” (CHAMBOULEYRON, 2007, p. 82). Por isso, adverte o autor que a experiência dos jesuítas na Amazônia deve ser pensada para além das questões referentes ao

²³ Segundo Coelho (2012), o objetivo desses Colégios era atender, principalmente, os filhos dos colonos para potencializar a formação de novos padres na região. No Colégio Santo Alexandre, os jesuítas administravam aulas nos níveis primário, secundário e superior. De acordo com Alberto Damasceno (2012), o curso de nível superior começou em 1695, com o curso filosófico-seminarístico, e concedia aos estudantes o diploma de bacharel, licenciado e mestre em Artes. Esse curso, não obstante, voltava-se para a formação de novos padres.

²⁴ De acordo com Coelho (2012), os jesuítas não foram os primeiros missionários católicos a chegarem na Amazônia, mas sim os franciscanos: missionários vindos de Portugal, das Províncias de Santo Antônio, Piedade e Conceição da Beira e Minho. Estes iniciaram suas atividades junto aos indígenas e aos colonos locais em 1621. Só depois chegaram outras ordens católicas como os Carmelitas, Jesuítas e Mercedários, que dividiram as missões com os franciscanos na região e lançaram as bases materiais para a efetivação da conquista da Amazônia com a criação de aldeias, conventos, colégios, seminários e igrejas.

ensino, pois suas ações tinham uma clara intenção política: se inserir na ordem do mundo português que se criava com a ocupação da Amazônia.

Destaca Chambouleyron (2007) que a presença do reconhecidíssimo Padre Vieira, quando era visitador (1658 e 1661) na missão dos jesuítas nas Províncias *do Maranhão e Grão-Pará*²⁵, contribuiu para que os jesuítas, apesar da resistência de muitos colonos, conquistassem espaço e reconhecimento junto à Coroa portuguesa, daí porque o ensino assumiu na Ordem dos Inacianos um papel central:

Os religiosos, portanto, tinham que estar intimamente comprometidos com atividades que os ajudassem a consolidar seus interesses e pontos de vista sobre a missão e sobre a própria maneira como era governado o Estado do Maranhão. Isso significava igualmente refletir sobre os limites da ingerência dos padres no mundo secular. O ensino assumiu aí um papel central (CHAMBOULEYRON, 2007, p. 82-83).

Essa importante atuação dos jesuítas na Amazônia no ensino e na catequese, com claras atuações no campo político em direção ao reconhecimento e apoio do governo português, deve ter inspirado o novo Bispos do Pará, como aponta Martins (2002). Segunda essa autora, ao restaurar e usar como moradia a antiga sede dos bispos (o antigo Convento e Igreja dos jesuítas, localizados no centro da cidade), buscava o novo Prelado “atribuir à sua missão um caráter simbólico mais amplo: o de ‘restaurar’ a obra empreendida pelos Jesuítas em tempos passados, evocando sempre a imagem do Padre Vieira” (MARTINS, 2002, p. 80). Portanto, a missão romanizadora de D. Antônio de Macedo Costa, teria, segundo Martins, um duplo sentido: “renovar o Catolicismo na Amazônia e, ao mesmo tempo, retomar o trabalho missionário interrompido por um gesto do poder secular” (Idem, 2002, p. 80). Por isso, seu programa de

²⁵ A partir do início do século XVII (1616), como informa Damasceno (2012), a região amazônica passa a ser ocupada com a criação da Capitania do Pará, que integrou inicialmente o território do antigo Estado do Brasil. Para facilitar a administração do imenso território, o Rei Felipe II criou em junho de 1621 o *Estado do Maranhão*, compreendendo o que é hoje as regiões do Ceará, Maranhão, Pará, Amapá e Amazonas. Em 1652 houve a unificação dos dois Estados, mas, tempos depois, o Rei Felipe criou o *Estado do Maranhão e Grão-Pará*, com capital em São Luís. A partir de 1751 a Colônia do Norte mudou de nome e passou a se chamar Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital em Belém. Esse novo Estado separado do Estado do Brasil durou até 1772. Nesse período, segundo Damasceno (2012), o Estado do Grão-Pará e Maranhão contava com 11 Capitânicas: Maranhão, Grão-Pará, Ceará, Cameté, Alcântara, Caeté, Cabo do Norte, Piauí, São José do Rio Negro, Marajó e Xingu.

reforma estava embasado em um ambicioso projeto educativo, à semelhança do trabalho catequético-pedagógico dos jesuítas, como demonstro nesta pesquisa.

Já as imagens das fotografias que mostram D. Antônio de Macedo Costa vestido com indumentária completa de Bispo, pode transparecer que ele queria fazer perceber que a partir daquele momento a Diocese do Pará já tinha um novo bispo – um legítimo representante da Igreja Católica Apostólica Romana. Um bispo que valorizava e respeitava as hierarquias, que não desprezava os símbolos sagrados da fé católica, pelo contrário, fazia questão de exibí-los a fim de mostrar que esses (e outros que veremos o Bispo posteriormente defender) eram os verdadeiros símbolos do catolicismo reformado, e não aquelas “reliquias” e objetos híbridos usados nos rituais do catolicismo popular.

Ilustração 2. Fotografia do Bispo Antônio de Macedo Costa.



Fonte: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Como se pode observar, nesta primeira imagem, D. Antônio de Macedo Costa encontra-se sentado, possivelmente em uma cadeira do Palácio Episcopal. A ideia é mostrar que a cadeira do bispado paraense, que outrora se encontrava em vacância, agora já tinha um novo líder, um novo bispo que trazia consigo os principais símbolos²⁶ da fé católica usados pelos sacerdotes. A imagem revela que o Bispo visava imprimir nas representações de seus apreciadores a compreensão de que a partir dele se teria um episcopado na sua completude. A batina de cor preta, significava a morte para o mundo, os 33 botões correspondiam à idade de Cristo, e as 05 abotoaduras referiam-se às chagas de Jesus; o amito (peça que cobria os ombros e o pescoço), simbolizava a disciplina dos sentidos e do pensamento do bispo; o barrete, chapéu usado deste o século X, significava autoridade para absolver durante a confissão do penitente; o terço na mão direita, ou rosário, representava um instrumento de devoção e orações; a alva, túnica branca, usada por cima da batina que cobre o corpo, simbolizava inocência e pureza; a cruz peitoral, usada por bispos, cardeais e papas, significava que os sacerdotes guardam a cruz no coração.

Ilustração 3. Fotografia do Bispo Antônio de Macedo Costa.



Fonte: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

²⁶ De acordo com Clifford Geertz (2008), os símbolos religiosos formulam, às vezes implicitamente, uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Assim, os símbolos religiosos se sustentam como um ponto de equilíbrio entre o estilo de vida e o mundo metafísico. Por isso, o uso de símbolos tornou-se fundamental dentro do sistema cultural religioso.

Na segunda imagem, como se pode observar, D. Antônio de Macedo Costa aparece em pé, com a perna direita à frente e a esquerda mais a atrás, apoiando a mão direita sobre uns livros que estão em cima de uma mesa e a mão esquerda segurando um chapéu. Estava usando, como era de costume, uma batina, possivelmente de cor preta e sobre ela uma faixa à cintura de cor violácea. Pode-se observar também que no pescoço traz um acessório símbolo de *status*, muito usado por homens da alta sociedade. Na mão esquerda segura um chapéu alto que significava a aproximação do sacerdote com o céu. A mão direita sobre alguns livros, possivelmente a Bíblia, indicava a ideia de que o livro sagrado era a base de sua formação intelectual, somando-se a outros livros de conteúdo secular, para mostrar também que era um Bispo culto e amante das ciências. Sobre seus ombros tem-se uma capa (capa magna normalmente de cor violácea), que desce até o chão e significa a suprema jurisdição do prelado. Nos pés, calça um sapato, possivelmente da cor vermelha, que simboliza a preparação do sacerdote como recomendou São Paulo aos efésios: “e calçados os pés na preparação do evangelho da paz” (EFÉSIOS, cap.6, ver.15).

Ao evocar todos esses símbolos, o jovem Bispo buscava mostrar uma imagem de si como um autêntico representante de Igreja Católica a fim de imprimir marcas culturais nas mentes e corações de seus diocesanos. A busca de símbolos é fundamental para a produção e recepção cultural, pois, segundo Geertz (2008), é uma especificidade humana importantíssima para sua própria sobrevivência:

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade (GEERTZ, 2008, p. 73).

Nesse sentido, Pierre Bourdieu (1986) afirma que o poder simbólico é um poder de construção de realidades que tende a estabelecer a ordem e dar sentido imediato ao mundo. Por isso, segundo ele, os símbolos são, por excelência, instrumentos de integração social, de conhecimento e de comunicação, tornando possível o consenso acerca do mundo social para a produção da ordem.

Baseado numa linguagem simbólica do sagrado e do profano, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa procurou realizar sua reforma romanizadora, que, entre produção e apropriação, provocou conflitos culturais no âmbito religioso e civil. Inicialmente, foi apenas tomando ciência das reais condições da Diocese, mas com o passar do tempo os conflitos tornarem-se inevitáveis.

Ao chegar em Belém, o Bispo foi conhecer empiricamente a Diocese do Pará que foi criada dia 4 de março de 1719, pela bula papal *Corpiousus in misericórdia* do Papa Clemente IX. Essa Diocese teve como 1º Bispo o Frei Bartolomeu de Pilar, que a administrou entre os anos de 1721 a 1733. Pela bula *Corpiousus in misericórdia* houve a dissolução da Diocese do Maranhão e Grão-Pará, ficando as duas novas dioceses independentes. A Igreja sede da Diocese do Pará, a Igreja Nossa Senhora da Graça, localizada na praça chamada hoje Frei Caetano Brandão, passou à categoria de Catedral.

Ilustração 4. Igreja da Sé: Catedral Metropolitana de Belém do Pará.



Fonte: <https://www.flickr.com/photos/macapuna/4509448542>

A imagem atual da Igreja, restaurada em 2009, revela a fase final do processo de restauração por que passou. Essa igreja, onde D. Antônio realizou sua primeira missa como Bispo, nasceu com o nome de Nossa Senhora da Graça, construída de madeira dentro de uma

fortaleza, em 1616. Segundo Derenji (2011), depois foi transferida para a praça ao lado, e ainda quando era bem rústica, passou à condição de Matriz em 1719 ao abrigar a sede do bispado recém-criado. Só em 1748 se começou a erguer uma nova edificação, concluída no fim de 1755, quando sua abóbada foi fechada. Dentre as reformas mais significativas que essa igreja passou, segundo Lustosa (1992), estão as operadas pelo arquiteto régio *Antônio Landi* (1713-1791) e pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa, pelas mãos do arquiteto e escultor *Luca Carimuni*.

Quando D. Antônio de Macedo Costa assumiu a Diocese do Pará no início da segunda metade do século XIX, sua situação não era tão diferente das demais dioceses brasileiras em termos de falta de estrutura. De um modo geral, a Igreja Católica brasileira no século XIX, por se encontrar subordinada e dependente dos poucos recursos do governo imperial, não tinha condições de alcançar todo o território nacional. Existiam poucas dioceses, bispos, igrejas, padres e paróquias, pois, a Igreja contava apenas com uma Província Eclesiástica (o Arcebispado da Bahia), seis dioceses (Rio de Janeiro, Olinda, São Luís do Maranhão, Pará, Mariana, São Paulo) e duas prelazias (de Goiás e de Cuiabá). Era esse quadro, segundo Hauck *et al* (2008), que precisava ser mudado, na visão dos reformadores.

A Diocese do Pará na época de D. Antônio de Macedo Costa abrangia todo o território do Norte do país pertencente às Províncias do Amazonas e Pará, e contava com apenas 03 Vigarias Gerais, 72 Paróquias, 03 Seminário, várias Irmandades religiosas de leigos, 01 colégio para a educação de meninas e alguns religiosos, membros das antigas ordens religiosas que se estabeleceram na região ainda no início da colonização da região.

Esclarece Lustosa (1992) que das três Vigarias Gerais, uma estava localizada na capital da Província, sede da Diocese (Belém), outra em Manaus (chamada de Vigaria do Rio Negro) e outra em Santarém. A primeira foi criada junto com a Diocese, em 4 de março de 1719. A segunda foi criada em 13 de abril de 1755, pelo 3º Bispo, D. Frei Miguel de Bulhões, tendo como Primeiro Vigário Geral o Dr. José Monteiro de Noronha. A Vigaria de Santarém foi criada em 17 de agosto de 1821 pelo 8º Bispo D. Romualdo de Souza Coelho, que governou a Diocese de 1821 a 1841. De todas as 72 Paróquias espalhadas pelo extenso vale amazônico, apenas 21 contavam com vigários a dirigi-las.

Lustosa (1992) também informa que, dos três seminários²⁷ que existiam quando D. Antônio de Macedo Costa assumiu a Diocese, dois estavam localizados na Província do Pará (Belém e Óbidos) e o outro na capital da Província do Amazonas, em Manaus. O primeiro foi instituído pelo Alvará Régio de 30 de março de 1751, e recebeu o nome de Santo Alexandre e foi criado para substituir o antigo seminário fundado pelo Padre jesuíta Gabriel Malagrida, em 1745. O segundo recebeu o nome de Seminário de São Luís de Gonzaga, e foi fundado por D. José Afonso em dezembro de 1846. O Seminário de Manaus também foi fundado por D. José Afonso em 14 de maio de 1848.

As Irmandades religiosas de leigos, como fiz saber em estudo anterior (2010), eram associações corporativas, organizadas por leigos e sediadas nas igrejas. Havia nesse período todo tipo de irmandades: de brancos, de negros, de mestiços, de indígenas, só de homens, só de mulheres, de homens e mulheres, de pobres e de ricos. Além de promoverem as festas ao Santo Católico de devoção e cuidarem da vida espiritual de seus associados, as Irmandades tinham como principal missão no campo social cuidar da vida material dos irmãos, já que as “políticas” do Estado brasileiro no campo da assistência social e saúde eram muito frágeis. Por isso, as irmandades de leigos desde os primeiros anos do período colonial funcionaram como um recurso de atendimento à população pobre e escravizada. Já para os grupos abastados, as Irmandades ou Confrarias, como as *Ordens Terceiras* e as *Santas Casas de Misericórdias*, donas de grandes propriedades e hospitais, além de promoverem a caridade cristã, serviam principalmente como espaços de solidariedade, sociabilidade e preservação de seus interesses políticos e econômicos.

Os membros das Irmandades de leigos foram os principais responsáveis pela difusão do catolicismo no Brasil nos períodos colonial e imperial, já que havia poucos padres para atender à toda a população. A consequência disso foi a produção e recepção do catolicismo a partir das experiências culturais dos diversos sujeitos, fazendo nascer um catolicismo “colorido” e exteriorizado (híbrido) e a autonomia das Mesas Diretoras das Irmandades em relação aos líderes eclesiásticos. Essa liberdade e certas práticas culturais das Irmandades incomodaram

²⁷ Apesar de Fernando Arthur de Freitas Neves (2015) ter informado que havia também um Seminário em Cametá que foi criado por D. José Afonso de Moraes Torres, não encontrei nas fontes pesquisadas nenhuma referência a tal instituição. Portanto, é provável que quando D. Antônio assumiu a Diocese, o Seminário de Cametá não estivesse mais funcionando.

muito D. Antônio de Macedo Costa, como veremos mais à frente neste trabalho, culminando com a “questão religiosa” e “questão nazarena”.

O primeiro estabelecimento criado para educação de meninas órfãs e podres na Amazônia, por iniciativa de membros da Igreja, chamou-se, de acordo com Sabino (2012), Casa da Caridade e foi uma iniciativa do 6º Bispo, D. Frei Caetano Brandão²⁸, em 1788. Ainda segundo Sabino (2012), com a partida do Bispo para Portugal no ano seguinte à fundação da instituição, o projeto fracassou. Na gestão posterior, do Bispo paraense D. Manuel e Almeida Carvalho (1794-1818), foi criada, em 10 de junho de 1804, outra instituição denominada Recolhimento das Educandas. Inicialmente, esta abrigou 15 meninas indígenas, trazidas pelo Bispo, quando este fez uma viagem pastoral pelos rios da Amazônia. Nos primeiros anos a casa das meninas órfãs e desvalidas para se manter contava apenas com a caridade pública, até que passou a ser custeada pelo Estado, que passou a indicar também os gestores da instituição: um administrador e uma regente.

Quando D. Antônio de Macedo Costa assumiu a Diocese, o Recolhimento das Educandas já se chamava Colégio de Nossa Senhora do Amparo²⁹, e continuava sob a responsabilidade do Presidente da Província, contando com o seguinte corpo administrativo: um administrador geral e uma regente geral; uma Comissão Protetora (constituída de senhoras escolhidas pelo Presidente da Província); um Capelão (Padre); um Médico, uma Mestre de Costura e Professoras e Professores de Primeiras Letras (FRANÇA; FRANÇA, 2011). Veremos mais adiante que, dentre as ações de D. Antônio de Macedo Costa para efetivação do seu projeto educativo, está a tentativa de receber, pelas mãos das Irmãs Dorotéias, a administração do Colégio do Amparo.

Outro cenário observado por D. Antônio de Macedo Costa foi o número quase nulo de Padres representantes das antigas Ordens Religiosas. Segundo Lustosa (1992), quando ele

²⁸ Esse Bispo, pertencente a Ordem da Penitência de S. Francisco, tomou posse do episcopado paraense em 1783 e ficou apenas 5 anos porque partiu para Portugal, onde foi nomeado Arcebispo de Braga. (LUSTOSA, 1992).

²⁹ De acordo com Maria do Perpétuo Socorro de França e Samara França (2011), o antigo Recolhimento das Educandas passou a ser chamado Colégio de Nossa Senhora do Amparo, pela Lei de 21 de novembro de 1851, expedida pelo Presidente da Província do Pará, Fausto Augusto de Aguiar. Essa Lei também expediu os Estatutos do Colégio e estabeleceu que aquela instituição teria como finalidade recolher e educar meninas desvalidas, expostas e pensionistas. A partir de 1897, o Colégio do Amparo passou a chamar-se de Colégio Gentil Bittencourt, e no ano de 1906, na gestão do Governador Augusto Montenegro, ficou definitivamente instalado em suntuoso edifício na Av. Magalhães Barata, nº 137, Bairro de Nazaré, Belém do Pará.

chegou encontrou apenas um membro dos Carmelitas e outro da Comunidade dos Frades de Santo Antônio. Entretanto, nos séculos anteriores, a presença dos membros das antigas Ordens Religiosas era grande e atuante na Amazônia.

Esses primeiros missionários, com destaque para os franciscanos, mercedários, Carmelitas, Jesuítas, Capuchos de Santo Antônio e de São José, deixaram um grande legado histórico, não só na capital, Belém, mas em várias Vilas espalhadas pela imensa Amazônia. Como bem mostrou Geraldo Mártires Coelho (2012), esses religiosos lançaram as bases materiais para a conquista da região para o governo português ao construírem Hospícios, Conventos, Igrejas e Colégios. Entretanto, a reforma do Primeiro Ministro de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que expulsou a Companhia de Jesus de Portugal e do Brasil em 1759 e limitou os trabalhos de outras Companhias, desencadeou uma crise na cristandade que, segundo Azzi (1981), perdurou até 1840, no início do Segundo Reinado. Segundo Flexor (2010), aos poucos as demais ordens religiosas foram sendo extintas no país, umas por falta de recursos e outras por força da lei, como ocorreu com a Ordem dos Carmelitas Descalços da Bahia. A Lei Provincial de 2 de junho de 1840, sancionada pelo Presidente da Província, Tomás Xavier García d'Almeida, pôs fim na Ordem naquela Província.

Em termos econômicos e culturais a Diocese Amazônica, durante o pastorado de D. Antônio de Macedo Costa, viveu o chamado “boom” da exploração da borracha e da *Belle Époque* na Amazônia. Nesse período, as capitais das províncias do Norte, Manaus e Belém, vivenciaram aquilo que Maria de Nazaré Sarges (2010) chamou de “riquezas produzidas na *Belle Époque*”, e que provocou grandes transformações, não só nas paisagens das urbes amazônicas (tanto pela modernização, quanto pelas construções inadequadas de moradias para os imigrantes que vieram a procura de trabalho nos seringais), mas também na cultura do povo (que passou a absorver novos valores e costumes europeus, inspirados, principalmente, na *Belle Époque* francesa) e na sociedade como um todo, devido aos problemas sociais que surgiram em decorrência da tal “modernidade”. Esse contexto influenciou o discurso e o trabalho do Bispo do Pará em vários aspectos, como veremos mais adiante.

Em termos políticos e ideológicos, o cenário vivenciado por D. Antônio de Macedo Costa não foi tão favorável, já que os políticos liberais, maçons e protestantes do Pará faziam forte oposição aos discursos dos reformadores católicos por considerá-los anacrônico, ou seja,

por defenderem ideias considerada por eles como atrasadas e contrárias aos princípios modernos de civilização e progresso.

Em termos educacionais, a Diocese Amazônica, no período em que o Bispo D. Antônio iniciou seu trabalho, não apresentava um quadro favorável. A Província do Pará em 1863, como informou o Presidente Dr. Couto de Magalhães, contava com 99 Escolas de Ensino Primário, sendo 66 para meninos e 26 para meninas, e apenas uma Escola de Ensino Secundário. Das escolas primárias, apenas 88 estavam providas com professores, sendo 18 vitalícios, 26 efetivos e 44 interinos. No ano seguinte, o número de escolas primárias subiu para 100, achando-se providas de mestres apenas 95 (PARÁ, 1864, p. 29-30). Esses números apontam que a quantidade de pessoas alfabetizadas na Amazônia era muito pequena. Havia nesse campo, como identificou o Bispo D. Antônio, muito trabalho a se fazer.

Nos anos seguintes, apesar do cenário educacional não apresentar grandes avanços, o quadro se mantém estável. A matrícula no Ensino Primário fica em torno de 3,5 mil alunos, como informou a relatório do Presidente da Província do Pará, Dr. Couto de Magalhães:

Quadro 2: Frequência de alunos das Escolas de Instrução Primária

<i>ANOS</i>	<i>ALUNOS</i>
1861	3.736
1862	3.552
1863	3.369
1864	3.582

Fonte: PARÁ, 1864, p. 30.

O resultado dos exames dos alunos das Escolas de Instrução Primária nesse período aponta, no entanto, que havia pouco sucesso no ensino das escolas da Província, haja vista que o número de estudantes aprovados era mínimo, como mostra o quadro seguinte:

Quadro 3: Alunos aprovados nos Exames nas Escolas de Instrução Primária

<i>ANOS</i>	<i>CAPITAL</i>	<i>INTERIOR</i>	<i>TOTAL</i>
1861	6	39	45
1862	45	38	83
1863	32	60	92

Fonte: PARÁ, 1864, p. 32.

O Ensino Secundário, segundo o mesmo relatório, também não apresentava bons resultados: “porque é forçoso confessar que o ensino secundário vai de mal a pior; as aulas do colégio, aquelas onde se matriculam numeroso estudantes, começam desde os primeiros meses a despovoar-se, e a matrícula a cada ano diminui” (PARÁ, 1864, p. 33). Em 1863, o Liceu Paraense³⁰, também chamado de Colégio Paraense, única escola de Instrução Secundária da Província, contava com 135 alunos matriculados, dos quais, mais da metade não concluiu o ano letivo. No ano seguinte, havia apenas 108 jovens matriculados no regime de externato e 21 alunos no regime de internato (PARÁ, 1864, p. 33-34).

Esses dados apontavam que algo urgente nesse campo deveria ser feito para melhorar o quadro da Instrução pública na Província do Pará e em toda a Diocese amazônica. Com base nisso, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa reforma as instituições eclesíásticas já existentes para receber mais alunos e cria outras para meninas e meninos. De sua parte, o governo provincial, como mostrei em trabalho anterior (2014), buscava também melhorar os números da Instrução Pública no Pará.

Vários esforços foram empreendidos na segunda metade do século XIX pelo Governo e Igreja, a fim de melhorar o estado da educação na Província paraense, fazendo aumentar, progressivamente, o número de escolas e estudantes na região, como mostra o quadro abaixo. No entanto, esses números não dão conta de revelar toda a realidade escolar da Província do Pará nas últimas décadas do século XIX, pois os dados do governo se referiam apenas aos dados das escolas públicas ou escolas custeadas pelo Estado.

Quadro 4: Número de matrículas no Ensino Primário e Secundário na Província do Pará, entre os anos de 1871 a 1888.

ANOS	INSTRUÇÃO PRIMÁRIA	INSTRUÇÃO SECUNDÁRIA
	ALUNOS MATRICULADOS	ALUNOS MATRICULADOS
1871	4.809	102
1872	6.042	104
1873	7.532	135
1874	10.190	130
1875	10.576	135
1880	-	140

³⁰ Criado pela Lei N° 97, de 28 de junho de 1841, na gestão do Bernardo de Souza Franco.

1882	12. 840	111
1884	10. 938	-
1886	10.881	-
1888	16. 550	462

Elaborado pelo autor.

Fonte: Relatórios dos Presidentes da Província do Pará.

Como já destaquei, apesar desses números mostrarem um significativo avanço na área da educação, os esforços não alcançavam toda a população em idade escolar da Província do Pará. A prova disso está contida no relatório do Dr. Manuel Pinto de Souza Dantas Filho de 1882. De acordo com esse Presidente, a Província do Pará contava no ano de 1881 com uma população de 300.000 habitantes. Desse total, apenas 12.985 alunos estavam matriculados nas escolas da Província, representando apenas 4,2% da população em idade escolar, segundo ele.

Esse baixo índice de pessoas frequentando escolas na Província paraense foi também identificado por Irma Rizzini na sua tese de doutorado, intitulada “O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial” (2004). Segundo a autora, o censo de 1872 da Província do Pará mostrou uma população de 275.237, fazendo parte desse total 27.458 escravos. Desse universo de pessoas livres, a taxa de alfabetizados não passava de 24,4%. Entre os escravos, apenas 98 indivíduos eram alfabetizados. Com relação a matrículas, Rizzini identificou que apenas 14,9% da população livre em idade escolar, isto é, de 6 a 15 anos, estava matriculada nas escolas da Província paraense. No entanto, os dados mostram que na Capital do Província, Belém, o índice de pessoas alfabetizadas (livres e escravas) chegava a um número significado para época, 53,1% da população belenense.

Em termo gerais, havia muito a se fazer no campo da educação em toda a Diocese da Amazônia, pois, aproximadamente 80% da população era analfabeta, quadro não muito diferente do resto do país. E foi procurando melhorar o estado da educação na Diocese do Norte que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa desenvolveu várias ações diretamente ligadas ao seu Projeto Educativo, sintetizadas por mim no quadro baixo.

Quadro 5. Ações de D. Antônio de Macedo Costa, com data de referência.

Ação	Ano
Mandou Jovens estudar nos seminários da Europa.	A partir de 1861

Realizou visitas pastorais pelas Paróquias da Diocese.	A partir de 1862
Instituiu o Mês de Maria.	1862
Reforma dos Seminários da Diocese.	A partir de 1862
Publicou a celebre Memória	1863
Combateu os Liberais, Maçons e Protestantes.	A partir de 1863
Defendeu junto aos poderes públicos os interesses da Igreja.	A partir de 1863
Criou o Jornal Diocesano A Estrela do Norte.	1863-1869
Tentou controlar e submeter às irmandades leigas.	A partir de 1866
Criou o Asilo para meninas.	1871
Criou um novo Jornal, A Boa Nova.	1871-1883
Criou a Biblioteca Eclesiástica	1872
Criou o Asilo para meninos.	1883
Escreveu Pastorais e livros para instruir o povo.	A partir de 1861

Elaborado pelo autor.

Fonte: COSTA, B.G. março, 2018.

Todas essas ações e outras faziam parte do programa reformador de D. Antônio de Macedo Costa, cujas raízes mais profundas estavam embasadas em um projeto educativo que contemplava: formação de novos padres, instrução escolar e religiosa de meninas, instrução escolar, religiosa e profissional de meninos e educação-catequese do Povo em geral.

4.2. A REFORMA DOS SEMINÁRIOS E A EDUCAÇÃO DE NOVOS PADRES.

Logo, senhores, vós o vedes, coadjuvando o primeiro pastor no grande empenho da educação sacerdotal, vós cooperais da maneira a um tempo a mais direita e a mais eficaz, não só para o mantimento da religião e renascimento dos costumes cristãos, clericais e socais, princípio de toda o verdadeiro progresso e civilização³¹; preparais o futuro, que apesar do que proclamam alguns espíritos desanimados, se abre ainda esperançoso e risonho sobre nossa bela pátria; abris caminhos novos do Evangelho, que se quer difundir largamente por este vale amazônico, até essas mais remotas extremidades onde ainda não penetrou nenhuma luz civilizadora (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 22-03-1863).

³¹ Como mostrou Norbert Elias (2011), o processo civilizador da modernidade buscava, além de modificar os costumes e usos não civilizados, alterar também a constituição psíquica do homem. No caso específico do povo da Amazônia, o Bispo D. Antônio busca fazer renascer os costumes cristãos, clericais e socais, de acordo com os princípios da romanização católica.

O excerto acima, de autoria de D. Antônio de Macedo Costa, está contido no discurso *Alocução* (1863), que ele proferiu em Manaus, perante a Comissão encarregada de promover na Província do Amazonas uma coleta para ajudar a custear as despesas de alguns jovens daquela Província, que ele, D. Antônio de Macedo Costa, mandou estudar nos seminários da Europa, pois, assim que chegou, essa foi uma das primeiras providências que tomou. Ao mesmo tempo, iniciou o processo de reforma dos seminários, realizou visitas pastorais pela Diocese (a fim de conhecer as reais condições da Diocese e tomar as primeiras resoluções), instituiu o Mês de Maria (como estratégia de unir todos os católicos em torno de uma devoção maior sob o controle do Bispado, e não das Irmandades de leigos), e criou o Jornal Diocesano, *A Estrela do Norte*, com os seguintes objetivos:

Fornecer as famílias cristãs das duas Províncias amazônicas, leituras ao mesmo tempo amenas e instrutivas, próprias a inspirar o amor dos dogmas e práticas de nossa Santa Religião, na qual, como acabam de dizer, consiste no elemento principal do nosso futuro, progresso e engrandecimento. Defender a causa da Igreja contra os multiplicadores de ataques com que ela é nesses difíceis tempos combatida, fazendo conhecer, por meio de extratos das pendências particulares deste Periódico, a verdadeira marcha dos acontecimentos que ali se produziram em referência aos grandes interesses da Igreja. Chamar respeitosamente a atenção dos Poderes públicos do Império, para o triste abatimento em que jazem tudo para a grande obra da catequese de nossas populações indígenas, assentadas ainda, vergonha nossa! Nas trevas e sombras da morte, sem que se faça o menor esforço para chamá-las ao grêmio do cristianismo e da civilização. Publicar, para conhecimento do Clero e dos fiéis, os atos principais, não só da atual Autoridade Diocesana, senão também dos seus veneráveis predecessores (*A ESTRELA DO NORTE*, 06-01-1863).

A primeira providência do Bispo indica que ele optou por empreender seu programa romanizador por meio de um projeto educativo, começando com a formação de novos padres na Amazônia. Apesar de ter iniciado sua reforma mandando estudantes dos seminários de Belém e Manaus para Europa, sua intenção era que esses jovens logo voltassem para ajudar na formação de novos padres na Amazônia, como fizeram os missionários Jesuítas ao investirem na formação de padres nativos, formados no Colégio de Santo Alexandre, com o objetivo de alcançar mais facilmente os corações e mentes dos nativos da terra.

As palavras de D. Antônio de Macedo Costa não deixam dúvidas de que ele entendia que deveria começar sua reforma através da educação do clero porque para ele isso não seria

bom apenas para a religião, mas para toda sociedade, pois entendia que um clero bem ilustrado ajudaria a se chegar ao verdadeiro progresso, e, mais ainda, preparar a pátria para um futuro de progresso pela luz da civilização. Nesta direção, ele seguia fielmente a cartilha dos primeiros reformadores, que defendiam a formação do clero brasileiro de acordo com os princípios ultramontanos.

Diante disso, fica evidente porque D. Antônio de Macedo Costa mandou logo alguns jovens para os seminários franceses: primeiro porque ele sabia que a educação oferecida na maior parte dos seminários brasileiros estava ainda pautada no modelo de Igreja-Cristandade, de origem colonial, com fortes influências de ideias liberais e revolucionárias. Segundo, porque além do alto nível de preparo intelectual que receberiam esses futuros padres, também sairiam de lá “falando” a “mesma língua” dos líderes da Sé Romana, e logo voltariam para atuar na Diocese, principalmente como docentes nos Seminários:

Colocados em desses preciosos Asilos, em que se cultiva ao mesmo tempo o espírito e o coração, a instrução e a virtude; sob a guarda de mestres hábeis e dedicados que nada poupam para imbuí-los no puro gosto das letras; nutridos no amor saudável da disciplina e no respeito das boas regras, sem o qual os caracteres se corrompem e o ensino mais pródigo é um perigo de mais para a sociedade; estes jovens, assim como os outros que lá se acham por conta da Diocese, nos dão, nas boas disposições que manifestam, bem fundadas esperanças de poderes aqui exercer um dia com fruto o sublime ministério das almas (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 22-03-1863).

Ao justificar aos patrocinadores a importância da formação de um clero ilustrado, que em breve retornaria para retribuir o bem que recebeu³², D. Antônio de Macedo Costa deixa bem claro qual seria, na sua visão, o real significado dessa ação: *promover a regeneração moral do país*. Por que isso seria possível na sua opinião? Porque só “um clero ilustrado, dedicado, cheio do espírito de sua sublime vacação” seria capaz de disseminar as bases sólidas para manutenção da sociedade: a religião católica (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 22-03-1863).

³² Um exemplo desta iniciativa foi noticiado no jornal da Diocese em 10 de junho de 1866 no qual se diz que o Padre Dr. Antônio José Bentes, que foi estudar no Seminário São Sulpício na França, e depois concluiu o doutorado em Teologia em Roma, retornou para atuar na Diocese Amazônica, e foi recebido com alegria por seus familiares e por D. Antônio.

Para ele, a ilustração do clero tornava-se fundamental, pois, desenvolvê-la, significava, alcançar a própria civilização: “Trate-se de chegar ao grande *desideratum* da regeneração moral do país pela ilustração do clero” (Idem, 22-03-1863). Esse seria, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa, o caminho certo para se alcançar as “sólidas bases do edifício da moralidade pública, para dar às leis, às instituições pátrias um fundamento inabalável na consciência dos povos” (Idem, 22-03-1863). Diante disso, defende o Bispo do Pará que a Religião Católica deveria preceder a todas as demais indústrias humanas: “ela está à frente de todas as obras da inteligência e indústria humana, na frase de moderno economista, semelhante a Arca da Aliança que marchava diante do povo” (Idem, 22-03-1863). Portanto, a defesa e disseminação do catolicismo romanizado era, na visão de D. Antônio de Macedo Costa, a obra mais importante que a Igreja e o Estado deveriam realizar, ainda pelos seguintes motivos:

A religião é um balsamo salutar que preserva da corrupção, não só a ciência, mas todas as manifestações da atividade humana. É o sal da terra, na linguagem do Salvador. É o princípio de vida universal, verdadeiro sol da ordem moral, que deve penetrar, aviventar, fecundar tudo: inteligência, vontade, coração, atividade externa, relações domésticas, relações sociais, o homem todo inteiro nas irradiações múltiplas de sua atividade. Laço misterioso que nos une ao Criador, a Religião nos aperfeiçoa por isso mesmo e nos facilita. Norma eterna e fixa, dirige-nos a vontade, modera-nos as paixões, restringe-nos os desejos dentro dos limites de uma alma casta na serenidade da virtude; dá-nos consistência ao caráter, nobilita aos sentimentos, perfeição a tudo (A ESTRELA DO NORTE, 06-01-1863).

Com essa convicção, e inspirado nos antigos jesuítas que tinham como principal instrumento de evangelização o ensino, D. Antônio de Macedo Costa, assim que desembarcou em Belém, tratou logo do processo de reforma dos Seminários da Diocese, começando com a substituição dos antigos professores por outros de sua confiança. Ao mesmo tempo em que punia, substituía alguns Vigários de várias capelas, como fez em uma de suas primeiras viagens a Manaus, em 01 de março de 1863. Entretanto, o que provocou grande murmúrios e reações da imprensa liberal foi a exoneração de alguns padres professores do Seminário Episcopal de Belém. Para os liberais, como veremos mais adiante, tal atitude do Bispo aconteceu em função dos referidos professores serem membros do grêmio liberal da cidade.

Parte Oficial. Portaria. Pela presente exoneramos o Revd. Padre Eutiquio Pereira da Rocha da cadeira de Direito canônico que dirige no Seminário Episcopal desta Cidade, Paço Episcopal, 31 de julho de 1866. Antônio, Bispo do Pará. Na mesma data foram

exonerados os Revds. Conego Ismael de Senna Ribeiro Nery e o Vigário Manoel Ignácio da Silva Espíndola, das cadeiras de filosofia e Retórica do mesmo Seminário. Pela presente, usando da faculdade que nos concede o sagrado e Ecumênico Concílio de Trento na Ses. XIV cap. I. Suspendemos do exercício das sagradas ordens o Revd. Padre Eutíquio Pereira da Rocha, por tempo de um ano. Paço Episcopal, 7 de agosto de 1866. Antônio, Bispo do Pará. Na mesma data e de igual teor ao Revd. Conego Ismael de Senna Ribeiro Nery suspendendo-o do exercício das sagradas ordens, do ofício da pregação e das funções do coro. Fizeram-se as competentes comunicações ao Revd. Cabido e aos Reveds. Vigário da Capital (A ESTRELA DO NORTE, 12-08-1863).

Segundo Lustosa (1992), em relação ao seminário de Belém, sua primeira providência foi conseguir um espaço físico adequado junto ao governo imperial, pois, quando chegou o seminário ocupava o Palácio Episcopal porque o Colégio de Santo Alexandre estava em reforma. Solicitou e recebeu do governo dois prédios: os antigos conventos de Santo Antônio e de N. S. do Carmo. O primeiro prédio foi destinado ao Seminário Menor e o segundo a asilar meninas. O Seminário Maior voltou para Santo Alexandre assim que sua reforma foi concluída. Porém, pouco tempo depois, a fim de dar melhor acolhida para as meninas do seu Asilo, D. Antônio de Macedo Costa fez a seguinte mudança: o Seminário Menor passou para o Convento N. S. do Carmo e o Asilo das meninas foi para o Convento de Santo Antônio.

D. Antônio de Macedo Costa também se empenhou arduamente na busca de recursos financeiros e materiais para garantir o funcionamento dos seminários, solicitando junto aos poderes públicos que fossem pagas subvenções para o sustento dos alunos pobres, além dos honorários dos professores, inclusive durante as férias, coisa que lhes fora negado. Defendeu também, veementemente, a autonomia dos seminários junto aos poderes públicos, por ocasião da publicação do Decreto imperial de nº 3043, de 22 de abril de 1863. Para se contrapor a esse documento, publicou “Memória”, um texto dirigido ao Imperador, que teve grande repercussão. Além das principais mudanças feitas por D. Antônio de Macedo Costa para tentar melhorar a infraestrutura dos seminários, a fim de ampliar o número de vagas e melhorar o ensino, ele também realizou algumas mudanças importante de cunho pedagógico.

Essa reforma pedagógica, ele as revelou durante um discurso proferido no Seminário de Belém, por ocasião da cerimônia de encerramento do ano letivo de 1863. Nesse texto, D. Antônio de Macedo Costa parabenizou os professores e alunos do seminário e enfatizou que uma aurora nova estava pairando sobre aquela instituição. Ao tratar das mudanças provocadas por sua governação na Igreja e seus predecessores, se reporta ao que considerava um grande feito: a regeneração de uma juventude cheia de vida para aquela instituição educativa. Segundo

ele, a “planta” que outrora havia sido lançada ao chão por uma grande congregação (os Jesuítas), enfim estava a florescer. Esse renascimento era para ele uma coisa muito boa, já que não seria justo que outras instituições prosperassem no país e os seminários ficassem estagnados. Sobre isso fez as seguintes indagações:

Quem não vê que o Clero deve ter uma educação moral e literária, tanto mais esmerada e perfeita, quando é mais culto e policiado o meio social em que tem de desenvolver sua ação? Quem não vê que aquele que tem de ser um dia os oráculos dos povos, os intérpretes da Lei Divina, não podem em tempo algum, ainda menos no século em que vivemos, ser condenado a viver na mais grosseria ignorância? Como, sem ornarem sua frente com a brilhante auréola da ciência, poderão eles ser um dia a luz mundo, colocados sobre o candelabro da Casa do Senhor para alumiar os que estão assentados nas trevas e sombras da morte? (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 15-11-1863).

Como se pode observar, D. Antônio de Macedo Costa defende que um jovem para exercer o sacerdócio deve receber uma educação *moral e literária* esmerada, ou seja, de alto nível, pois, na sua visão, a ignorância era incompatível com o clericalato. Para ele, só um sacerdote bem formado de acordo com os princípios da *fé* e da *ciência* poderia irradiar a luz para os que se encontravam na escuridão. Por isso, ao responder a tais indagações, afirmava que a busca pela ciência devia ser um objetivo a ser alcançado por todos aquele que quisessem seguir a carreira eclesiástica, porque tratava-se de um mandamento divino e um exigência para o exercício do sacerdócio:

Os lábios do Sacerdote guardem a ciência, diz o oráculo das Divinas Escrituras. Por que repeliste a ciência, eu te repelirei, clama o Senhor pela boca do Profeta Oséias. O Deus que o Sacerdote anuncia é o Deus da Ciência, Deus *scientiarum Dominus*; o Sacerdote deve, pois, ser um homem de ciência; e tanto isto é verdade que a Igreja fere de irregularidade e repele das Sagradas Ordens aqueles que, não tendo saudado senão de longe o limiar das ciências e das letras, buscam com pé temerário penetrar até o íntimo do Santuário; *defectus scientiae* (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 15-11-1863).

Diante de tais exigências e necessidades, o Bispo do Pará explica para os jovens seminaristas e seus professores que esses foram os motivos pelos quais ele, assim que chegou, se empenhou arduamente para reformar os seminários e “fazer florescer os bons estudos”

naquelas instituições. Essas primeiras ações do Bispo do Pará fazem parte de uma estratégia da Igreja Católica de trazer para si a responsabilidade pela educação do povo brasileiro, pois, como identificaram José Grondra e Alessandra Schueler (2008), havia no período imperial forças distintas (estado, igrejas e sociedade civil), que agiam de modo solidário ou concorrente na busca da hegemonia no campo da educação. Uma dessas forças que participou do debate foi a Igreja Católica, aqui neste estudo chamada de força romanizadora ou pedagogia romanizadora.

4.3. A INSTRUÇÃO ESCOLAR DE MENINAS

Segundo Lustosa (1992), ao mesmo tempo em que D. Antônio de Macedo Costa empreendia esforços para reformar os seminários e formar novos padres para a Diocese, também se empenhava na busca de garantir a educação das meninas. Por que o Bispo se empenhou em educar as meninas? O que ele buscava com essa educação? Como aponta a historiografia, as mulheres no período colonial não tinham direito de frequentar escolas porque, de acordo com a tradição portuguesa dos tempos medievos, não era apropriado para uma mulher dominar a arte da leitura e escrita. Assim, lhe restava apenas servidão: “vivia enclausurada em seus lares, cercadas pelas filhas e escravas, destinadas aos trabalhos domésticos, as rezas, orações e a submissão de seus pais e maridos” (LOPES, TEIXEIRA, 2014, p. 13).

Apesar de não receberem educação escolar, segundo Lopes e Teixeira (2014), a mulher no período colonial era educada dentro do lar, especialmente as filhas de famílias abastadas, que aprendiam as artes das prendas domésticas, reduzindo seu papel a simples dona de casa. Já no século XIX, com os ideais de civilização e progresso, e com a presença de mulheres da corte portuguesa, um novo horizonte vai se abrir para as mulheres da elite brasileira, fazendo surgir no Rio de Janeiro as primeiras escolas para meninas. E, como apontam Lopes e Teixeira, (2014), foi principalmente a partir da independência que novas perspectivas de educação surgiram para as mulheres no Brasil.

Nesse contexto, surgiram também as escolas para as camadas populares como os Asilos para meninos e meninas. Essas instituições, criadas principalmente pela Igreja Católica e por associações filantrópicas, tinham, de acordo com José Grondra e Alessandra Schueler (2008), dois objetivos: promover assistência e controle social. Isso foi pensado, na visão dos autores,

porque, frequentemente, a população pobre e desassistida foi representada como “arruaceira, capoeira e delinquente”. Por isso, segundo os autores, os Asilos combinavam rudimentos de instrução com aprendizagem profissional, buscando resguardar o mundo da “desordem” e aos mesmo tempo, oferecer mão de obra minimamente disciplinada, qualificada e, sobretudo, farta e barata para o mercado.

Nesse contexto, a história dos asilos e de outras instituições criadas para abrigar e educar meninas no Brasil se encontram num contexto das “políticas públicas” para as mulheres, de onde surge a relação indissociável entre educação e gênero, ou ainda, a relação entre o lugar tradicional das mulheres na sociedade e novas exigências do mundo moderno, especialmente o contexto oitocentista, pois, foi nesse período, com chegada da corte portuguesa no Brasil (1808), que a mulher brasileira passou a adquirir uma nova posição na sociedade, como demonstram Lopes e Xavier (2014). Segundo os autores, essa mudança recebeu o impulso da lei de 15 de outubro de 1827, que oficializou a Profissão de Mestra e deu início a criação de escola para meninas.

Para não perder espaço para as escolas leigas, que já estavam, ainda que timidamente, realizando educação das mulheres na região, o Bispo D. Antônio assim que chegou procurou logo angariar recursos e espaço físico para criar uma instituição educativa para meninas órfãs e desvalidas. Ao receber do governo os antigos Conventos N.S. do Carmo e Santo Antônio, e ter efetivado as devidas reformas nos prédios, realizou a criação de um Asilo para meninas que, por abrigar-se inicialmente, em 1871, no antigo Convento dos Carmelitas, chamou-se Asilo de N. S. do Carmo.

A primeira notícia encontrada por mim sobre o Asilo no jornal diocesano, datada de 17 de fevereiro de 1872, dizia que o Asilo de Nossa Senhora do Carmo havia nascido por iniciativa do Bispo Diocesano para atender à “orfandade desvalida”. Enfatizava-se que o começo daquele estabelecimento seria por certo pobre e modesto, assim como todas as obras de Deus, mas se esperava que mais tarde se tornasse uma fonte de ótima educação cristã, de purismo, um viveiro de onde saíam boas mães de família (A BOA NOVA, 17-02-1972). No mesmo mês, dizia a folha diocesana que as atividades no Asilo das meninas haviam começado no dia 02 de fevereiro de 1872 e, como se tratava de uma instituição pobre e modesta, recomendava-se às pessoas que pretendiam visitar o Asilo e às pessoas que iriam voluntariamente ajudar, evitar aparatos inúteis,

“porque os frutos serão a melhor e mais conveniente prova da bondade da árvore, que os produz” (A BOA NOVA, 31-02-1872).

Para dar mais comodidade às meninas, e mais autonomia para as senhoras que voluntariamente trabalhavam na Instituição, o Bispo diocesano tomou uma resolução que desagradou os membros das antigas irmandades: ordenou que estas se retirassem do convento de N. S. do Carmo. Essa portaria foi também vista pelos liberais do Pará como uma tentativa do Bispo de retirar os bens e os direitos adquiridos das Irmandades de leigos.

Governo do Bispado. Portaria. Atendendo que a boa ordem e disciplina do Asilo, que fundamos no antigo convento de Nossa Senhora do Carmo, não se podem conciliar com a existência das irmandades de Nossa Senhora do Livramento, e de S. Elesbão e Efigênia eretas na Igreja pertencente ao dito estabelecimento, pela presente ordenamos a essas irmandades procurarem outra Igreja onde possam estabelecer-se, para que lhes damos o prazo de quinze dias, ficando d’ora em diante a Igreja de N. Senhora do Carmo inteiramente debaixo da imediata direção do mesmo Asilo. Paço Episcopal, 11 de novembro de 1872, Antônio, Bispo do Pará (A BOA NOVA, 13-11-1872).

Após conseguir espaço físico minimamente adequado para o Asilo das meninas, o Bispo passou a buscar recursos financeiros para o sustento da instituição. Tais verbas, como mostrei em trabalho anterior (2014) vinham, inicialmente, de duas fontes: dos leilões e das esmolas. Os leilões aconteciam durante a realização das festas no Asilo, como a Festa de N. S. do Carmo. Depois da parte litúrgica (missa e sermão), aconteciam os leilões para arrecadar dinheiro para o Asilo. Os objetos arrematados pelos participantes eram doados por senhoras e senhores que apoiavam a iniciativa do Bispo. Normalmente, os resultados eram muito satisfatórios, como o que ocorreu na festa de julho de 1872, quando foi arrecadada a quantia de 409\$100 (quatrocentos e nove mil e cem réis).

Ao agradecerem às famílias paraenses que ajudaram na arrecadação acima referida, os redatores da folha diocesana reafirmavam a importância de tais contribuições porque o Asilo não tinha outro auxílio, além da caridade pública (A BOA NOVA, 24-07-1872). As esmolas vinham de diversas partes da Diocese. Um exemplo disso, foi o que aconteceu no mês de agosto de 1872, quando os moradores da Vila de Gurupá doaram a quantia de 216.000 (duzentos e dezesseis mil réis) e o Padre Tavares, Vigário de Chaves, também mandou uma ajuda de 40.000 (quarenta mil réis), como noticiou a folha diocesana (A BOA NOVA, 09-08-1872). Às vezes acontecia também do Asilo receber recursos oriundos de testamentos, como foi o caso da Sra.

D. Maria Rosa de Farias, que faleceu dia 23 de novembro de 1873 e deixou para as meninas desvalidas do Asilo a quantia de 200 réis (A BOA NOVA, 29-11-1873).

Apesar de receber esses recursos, eles não eram suficientes para suprir todas as necessidades do Asilo, que recebia cada vez mais asiladas a pedido de pais. Foi então que D. Antônio de Macedo Costa teve a ideia de abrir vagas para meninas pensionistas, e com os recursos oriundos das mensalidades destas ajudar a custear também o sustento das meninas desvalidas:

Existem atualmente neste pio estabelecimento 18 meninas desvalidas, que se educam à custa da caixa-pia e de algumas esmolas de particulares. Com tão minguados recursos é impossível desenvolver esse estabelecimento e estender tamanho benefício a maior número de meninas. Para poder obviar a este obstáculo e também para satisfazer os repetidos pedidos das famílias, que depositam confiança na direção do Asilo, e desejam ver ali educadas suas filhas, resolveu S. Exc. Rvma, receber pensionistas, e que os lucros porventura obtidos por esse meio fossem empregados na admissão de maior número de meninas desvalidas (A BOA NOVA, 27-11-1872).

Dizia-se em “A Boa Nova” que a intenção do Bispo com essa resolução era melhorar a educação e o atendimento às meninas. Por esse motivo, empenhou-se e conseguiu mais duas “excelentes professoras, uma das quais é mui hábil na música e poderá desta arte prestar ótimos serviços” (Idem, 27-11-1872). Além disso, revelou também a folha diocesana que a idade exigida para a menina entrar naquele estabelecimento era de 7 a 10 anos, e alertou que as pessoas interessadas em realizar matrícula deveriam procurar a Superiora do Asilo para tratarem das mensalidades, livros, roupas, saídas, férias, etc., (Idem, 27-11-1872).

No ano seguinte, o Bispo diocesano baixou a Portaria de 10 de novembro, onde determinava a seguinte mudança: o Asilo das meninas iria para o Convento de Santo Antônio e o Seminário Menor, que ali se encontrava, iria para o Convento do Carmo. As justificativas para essas mudanças em favor da educação dos jovens foram as seguintes: 1. Buscar um espaço maior para abrigar os aspirantes ao sacerdócio, haja vista que havia condições para abrir outro seminário, devido não existir pessoas habilitadas para o ensino e direção e nem recursos financeiros para tal obra; 2. Unir a filial do seminário (a Escola de Instrução Primária) ao Seminário Menor, a fim de melhor atender aos estudantes das duas instituições. Já em relação ao Asilo das meninas, a mudança era necessária pelos seguintes motivos:

1º. Porque o edifício de S. Antônio está mais em proporção com este estabelecimento; 2º. Porque as obras e concertos ali realizados excedem em valor aos que foram feitos à custa da caridade dos fieis no Convento de Nossa Senhora do Carmo; 3º. Porque o Asilo gozará da renda anual do terreno adjunto ao dito convento de S. Antônio, o que facilitará muito o seu custeio; 4º. Porque tem este edifício, além de outras vantagens, o seu quintal todo amurado, segurança que falta no Carmo. Em fim atendendo à grande utilidade de assistência aos ofícios divinos, que poderão desse modo ser feitos com maior esplendor (A BOA NOVA, 12-11-1873).

O referido documento termina com as seguintes determinações: que o Seminário Menor fosse reunido ao seu filial (a Escola de Instrução Primária), no Convento do Carmo, com o nome de Seminário Menor de N. S. do Carmo; que o Asilo das meninas passasse a funcionar no Convento de Santo Antônio; e que o Seminário Maior fosse transferido para o prédio onde antes abrigava a Escola de Instrução Primária, e fosse chamado, a partir de então, de Seminário Maior da Imaculada Conceição (A BOA NOVA, 12-11-1873). No dia 15 do mesmo mês, outro documento foi emitido, que determinava a mudança do nome Asilo das meninas, que passou a chamar-se daquele dia em diante de Asilo de Santo Antônio (A BOA NOVA, 15-11-1873).

Poucos dias depois da publicação da Portaria do Bispo, a permuta aconteceu: os jovens seminaristas e alunos de instrução primária do anexo mudaram para o Convento do Carmo, e as professora e as meninas transferiram seus pertences ao Convento de Santo Antônio. Dizia a folha diocesana que essa mudança traria verdadeiro melhoramento para ambos os estabelecimentos porque o Asilo funcionária perfeitamente em um espaço adequado onde antes abrigavam 80 seminaristas e vários professores, já o Seminário Menor, unido a sua filial, habitando um amplo edifício, se tornaria um estabelecimento de primeira linha (A BOA NOVA, 19-11-1873).

Os anos que se seguiram (1874 e 1875) não foram muito produtivos para as instituições diocesanas, foi um período bastante tumultuado devido à famosa “questão religiosa”, que acusou, julgou e prendeu D. Antônio de Macedo Costa, e o Bispo de Pernambuco D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, por crime de desobediência às ordens do Imperador. Apesar de todas essas dificuldades, o Asilo de Santo Antônio continuou contando com a caridade pública para sustentar as 30 meninas que ali estudavam no ano de 1875, como apontou o Relatório do Presidente da Província do Pará, o Sr. Pedro Vicente de Azevedo (PARÁ, 1875, p. 22).

No ano de 1877, a folha diocesana noticiava que as aulas no Asilo de Santo Antônio, dirigido pela Exma. Sr^a D. Antônia Miranda, haviam começado dia 8 de janeiro, com o curso

completo de todas as matérias que faziam parte do programa de estudos da instituição: parte literária, prendas e parte moral e religiosa. Sobre os estudos literários, dizia a folha do Bispo que naquele ano seria ainda melhor, já que havia mais pessoas para ensinar, porém, pessoas mais preparadas, pois, aquelas consideradas com pouco preparo para ensinar foram substituídas por ordem do Bispo (A BOA NOVA, 10-01-1877). Em relação às prendas domésticas, a folha diocesana informava que continuariam as mesmas de antes, apenas iria aumentar um pouco com a inclusão do ensino do trabalho de meias e de flores. Em relação às atividades de ordem moral e religiosa, afirmava a folha diocesana que o Asilo não tinha nada a desejar nesta parte porque possuía o Catecismo mais regular da Diocese, desenvolvido por uma senhora (a Diretora) experiente e acompanhada de perto pelo Bispo Diocesano. Sobre isso, assim elogiava-se o trabalho educativo e religioso do Asilo: “Pode o Asilo ufanar-se de que educa verdadeiramente mães de famílias piedosas, desveladas e amigas [...] como carece a sociedade” (Idem, 10-01-1877).

Após sair da prisão no início de 1876, o Bispo do Pará se empenhou para trazer a Belém as freiras do Instituto de Santa Dorotéia para assumir a direção do seu Asilo. Isso lhe ocorreu porque quando ainda era estudante na Europa tomou conhecimento do trabalho educativo realizado pelas Irmãs Mestras de Santa Dorotéia e pelos Padres Mestres do Instituto Salesiano do Trabalho. Assim que assumiu a Diocese, criou, primeiramente, o Asilo para meninas inspirado no trabalho das Dorotéias, mas com a esperança de que elas pudessem um dia administrar aquela instituição. Anos depois, quando conseguiu mais sossego e recursos, criou um Asilo para meninos inspirado no trabalho dos Salesianos, porém, apesar de todos os esforços, não conseguiu a vinda desses mestres para assumir seu Instituto. Entretanto, foi mais feliz com as Dorotéias, pois, depois de insistir várias vezes, inclusive indo pessoalmente na sede das Dorotéias em Roma, onde conversou com a Diretora Geral, Paula Franssinetti, foi atendido e dia 3 de setembro de 1877, pela primeira vez, um grupo de freiras católicas pisava em solo amazônico:

Acha-se felizmente satisfeita uma urgentíssima necessidade desta cidade; era o ensino da mulher entregue aos cuidados de Mestras profissionais, como acontece nos países mais civilizados. Com efeito o Exmo. Sr. Bispo diocesano pode obter as virtuosas religiosas de São José³³ para dirigirem o Asilo de Santo Antônio que destarte tomará

³³ As Irmãs Dorotéias também eram chamadas de filhas de São José, porque consideravam o Santo protetor do Instituto criado pela Irmã Paula Frassinetti. Por esse motivo, além de realizarem todos os anos as festas em

novo incremento, e oferecerá a todos os pais de família as garantias de uma educação sólida e cristã. Essas dignas senhoras são em número de 7, sendo em sua maioria portuguesas, e uma brasileira, todas perfeitamente amestradas no uso da língua portuguesa, e já experimentadas no ensino de outras casas de educação. As respectivas religiosas que toma agora a direção do Asilo de Santo Antônio, têm uma excelente casa de educação em Lisboa, que é tida na maior estima pelas primeiras famílias portuguesas. Esperados toda a proteção do público para estas religiosas, que vem entre nós dedicar-se ao penoso labor do ensino das meninas (A BOA NOVA, 05-09-1877).

Como se pode observar, os redatores da folha diocesana viam com “bons olhos” a vinda da Irmãs Dorotéias para assumir a direção do Asilo. Os motivos eram vários: a) eram mestras profissionais formadas na Europa e com experiência no ensino; b) eram religiosas consagradas ao trabalho eclesial; c) apesar de serem estrangeiras, sabiam falar a língua nacional, o que facilitava o diálogo com as meninas. Essas qualidades seriam a garantia de que as meninas receberiam uma verdadeira educação sólida e cristã.

A partir da chegada das Irmãs Dorotéias, a folha diocesana começou a fazer mais propaganda do Asilo. Um exemplo disso foi o artigo publicado no mesmo mês de setembro de 1877, intitulado “O Asilo de Santo Antônio e a Educação da Mulher”. Nesse texto, se dizia que o Asilo era uma obra de Deus, e, como tal, nasceu modesta e simplesmente, mas ganharia incrementos que o tornaria fecundo e rico em resultados para o bem da sociedade cristã. Quais resultados seriam esses? Na visão dos romanizadores do Pará, o Asilo, enquanto uma obra eminentemente diocesana, digna da simpatia da população paraense, tinha um fim específico: “a restauração social pela verdadeira educação da mulher”. Para os romanizadores, a influência moral e religiosa da mulher na família era incontestável. Por isso, diziam que se as mulheres fossem más, a sociedade também seria, mas se fossem boas, a sociedade prosperaria. Por isso, era fundamental o aparecimento de instituições como o Asilo de Santo Antônio, criado pelo prelado paraense, que tinha como objetivo formar a mulher cristã de trabalho e piedade, e não a mulher mundana, como se fazia em outras instituições não religiosas como as dos liberais, maçons e protestantes (A BOA NOVA, 07-09-1877).

Para os ultramontanos paraenses, uma educação pautada no trabalho (prezadas domésticas) e na piedade (liturgias e saberes religiosos) era o diferencial da educação católica, já que esses saberes e princípios se configuravam como o maior patrimônio da mãe de família.

homenagem a sua Santa protetora, Dorotéia, também realizavam festas em homenagem a São José. (COSTA, 2014).

Por isso defendiam a importância de se educar a mulher, já que seu coração nascia dotado para o bem e se bem cultivado se tornaria um senáculo de todas as virtudes e capaz das mais heroicas ações. Neste sentido, afirmavam que o ilustre Prelado soube dar o verdadeiro valor a tal obra, pois não mediu esforços para fazer o Asilo ganhar novo impulso com a vida das Irmãs mestras de Santa Dorotéia. Ao saudarem a chegada das Irmãs, os redatores da folha diocesana diziam que o Pará entrava numa nova era, tanto para o Bispo como para toda a sociedade: “Benvindas sejam! Nova era desponta para o Pará; saudemos esta era, era de consolações dulcíssimas para o coração do nosso grande Bispo, de regeneração social, e conseqüentemente, de verdadeiro progresso”. Em favor destes propósitos, convocavam o povo a unir-se ao Bispo e apoiar o trabalho das Irmãs Dorotéias, pois diziam que o Asilo não era uma obra particular do Bispo, mas de todos porque era obra do cristianismo (A BOA NOVA, 07-09-1877).

Diante disso, cabe aqui algumas indagações: os romanizadores liderados por D. Antônio de Macedo Costa estavam realmente preocupados com a educação das meninas e jovens amazônidas? Ou isso era apenas uma de suas estratégias para garantir o sucesso da reforma ultramontana? Essa formação de mulher cristã de trabalho e piedade que eles buscavam formar iria se tornar um instrumento de emancipação feminina e que ajudaria a fazer ruir o sistema capitalista escravocrata na região, ou serviria apenas com meio de conformação e reprodução das desigualdades, garantindo assim o *status quo*? Os discursos e as práticas do Bispo e seu clero romanizado apontam que o projeto educativo de D. Antônio, apesar de fazer críticas ao modo de produção na região e propor um modelo alternativo a ele, serviu na realidade aos interesses econômicos e culturais da elite.

Por esses motivos, os artigos publicados no jornal da diocese sobre o Asilo de Santo Antônio eram, de certa forma, bem recebidos pela elite local, principalmente pela elite conservadora. O que se enfatizava no jornal era que aquela instituição era fruto do incansável trabalho do Bispo D. Antônio de Macedo Costa. E que, como tantos outros trabalhos eclesiásticos, nasceu modesto, mas com as bênçãos da providência já que estava atraindo a atenção e simpatia públicas, inspirando em todos as mais lisonjeiras esperanças. Isso estaria ocorrendo, segundo os romanizadores, porque o Asilo era destinado à boa educação da mulher, ao desenvolvimento e vida da caridade, à assistência da pobreza, à preciosíssima missão de formar a inteligência e o coração das meninas pelo ensino da verdadeira doutrina religiosa e pelo amor e práticas da sã moral religiosa.

Outro aspecto que atraía também os olhares do povo amazônico, era, de acordo com os redatores da folha diocesana, a infraestrutura do Asilo e as melhorias no ensino devido à direção da instituição, que se encontrava nas mãos das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia. O Asilo estava ocupando o antigo Convento dos Franciscanos e recebeu melhorias no seu espaço físico, tornando-se uma instituição totalmente adequada e compatível com a educação da mulher:

Está na natureza de todo estabelecimento público de educação, especialmente de meninas, ter casa boa, espaçosa, higiênica, com acomodações excelentes para os atos religiosos, e tudo o mais que se torna preciso não só para a conservação física e adiantamento moral das alunas, como também para o fácil desempenho da árdua missão das mestras. Ora, neste ponto de vista nada faltará ao Asilo de Santo Antônio. O ilustrado Prelado paraense não tem poupado esforços desde sua chegada da Europa para dotar aquele estabelecimento com uma casa admiravelmente adaptada para tão alto fim (A BOA NOVA, 03-10-1877).

Com relação ao ensino, com destaque para a parte religiosa e moral, diziam os romanizadores que tinham o prazer de dizer que estava em pé e seguro, correspondendo às aspirações da população com elementos incontestáveis de superioridade. Por que faziam essa afirmação? Por que acreditavam que o primeiro requisito para a verdadeira educação da mulher estava em possuir mestras competentes: “mestras modelo, quer nos trabalhos domésticos, quer no estudo, quer na prática da religião” (A BOA NOVA, 03-10-1877). E isso as meninas do Asilo de Santo Antônio tinham nas Irmãs Dorotéias um espelho fiel onde podiam se mirar e por ele pautarem seus desejos, pensamentos e atos:

Ali teres, pais de família, como educadoras de vossas filhas essas senhoras cheias de abnegação, humildade, obediência e sacrifício; do sacrifício sobretudo, que é como o *critérium* de quem se dedica ao famoso lidar da educação. Tereis por inspiradoras e guias de vossas filhas na prática do bem, no amor da virtude, *maxime* na formação do coração puro e cristão, à essas respeitáveis Religiosas, que desprezaram o mundo e suas seduções, tão conhecidas e estimadas em Roma e Portugal, em toda a Europa pelos trabalhos de seu apostolado tanto mais frutífero e sublime quanto se operam na vida humilde e na paz do Senhor fim (A BOA NOVA, 03-10-1877).

Para os liberais, no entanto, a vinda das freiras europeias era, na verdade, uma tentativa de espalhar na região o “joio” do “jesuitismo”, isto é, uma doutrina oriunda da cúpula da Igreja em Roma. Por isso, viam os liberais o projeto educativo do Bispo D. Antônio como uma grande ameaça, pois acreditavam que ele iria fazer, de certa forma, o mundo retornar às “trevas” da

Idade Média, onde as vozes da Filosofia racional e da Ciência eram sufocadas pelas “verdades” absolutas da “fé”. Um tempo em que, de acordo com os liberais, as vozes dos que questionavam os dogmas e as “verdades” da fé eram duramente punidas pelos soldados da Inquisição. Por isso, assim lamentam os liberais do Pará a chegada das Irmãs Dorotéias: “Pobres meninas, que futuro as espera! Paraenses, abri os olhos, se tende amor as vossas filhas e a vossa pátria” (O LIBERAL DO PARÁ, 02-12-1877).

Para os romanizadores, no entanto, a chegada das freiras traria grandes benefícios para a educação da mulher. Por isso, convocavam os redatores da folha diocesana todos os homens sérios e todos clérigos da Diocese a se juntarem ao Bispo na missão de educar as meninas da Amazônia, pois os benefícios desse trabalho atingiriam toda a sociedade: “A Província inteira lucrará, pois trata-se de assegurar e desenvolver de modo admirável a verdadeira e sólida educação da mulher, a qual prende todas as atenções, porque lhe estão ligados os interesses vitais da sociedade” (A BOA NOVA, 03-10-1877).

Assim que as Irmãs Dorotéias assumiram o Asilo, a primeira resolução da nova Diretoria foi separar as meninas pensionistas, chamadas de alunas, das meninas órfãs e desvalidas, e oferecer educação diferenciada. Assim, foi criado oficialmente o “Colégio das Educandas” para atender às filhas das famílias abastadas. Assim, houve, em 13 de janeiro de 1878, a inauguração oficial da nova instituição educativa do Bispo, que passou a chamar-se Asilo e Colégio de Santo Antônio. Tal festa, contou com a presença de ilustres autoridades políticas, religiosas e membros da alta sociedade paraense. Todas essas transformações no Asilo foram vistas com bons olhos pelos apoiadores do Bispos, que mereceu até elogios do Presidente da Província do Pará, o Sr. José da Gama Malcher:

Para a educação do sexo feminino há nesta Capital sob a denominação de “Asilo de Santo Antônio” um excelente Estabelecimento, criado pelo ínclito e piedoso Bispo desta Diocese o Exm. e Revm^o Sr. D. Antônio de Macedo Costa, a cujos esforços é ainda devido o notável incremento que tomou com a direção de 7 religiosas do Instituto de Santa Dorotéia vindas ultimamente da Europa e que em sua maioria são portuguesas [...] O Asilo de Santo Antônio ocupa o antigo convento dos religiosos franciscanos. É um vasto edifício, arejado e com todas as acomodações necessárias. Com os últimos reparos, feitos a expeças de esmolas dos fiéis, rivaliza ele com os melhores Estabelecimentos desse gênero fundado na Europa. Sob a nova direção das religiosas a que me referi, foi inaugurada solenemente esta casa de educação no dia 13 de janeiro do corrente ano, assistindo o ato quase todas as famílias importantes desta Capital (PARÁ, 1878, p. 76).

Como se pode observar, após a vinda das Irmãs do Instituto de Santa Dorotéia para assumir a direção do Asilo do Bispo, a instituição ganhou novo impulso e prosperou, tornando-se referência quando se falava em educação de meninas na segunda metade do século XIX e primeira década do XX, na Amazônia. Isso ocorreu graças ao apoio recebido de seu fundador e mentor D. Antônio de Macedo Costa e ao trabalho pedagógico e religioso das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia. No entanto, ficou evidente, na primeira resolução das freiras, a intenção de separar as meninas de acordo com os grupos sociais distintos, deixando claro para a sociedade e para as próprias meninas que sua educação iria seguir fielmente as regras impostas pelo sistema escravista, garantindo com isso não a transformação da sociedade, mas suas conformações sociais. Logo, como se verá neste estudo, a educação “Dom Macedina”, apesar de se apropriar de vários elementos da modernidade, sua filosofia de mundo a conduziu para um viés conservador e elitista.

4.4. A INSTRUÇÃO ESCOLAR DE MENINOS.

O desejo ou missão de educar as crianças livres vem, de acordo com Mary Del Priore (2013), conduzindo o processo formativo da infância no Brasil desde o período colonial. Segundo essa autora, a educação das crianças era marcada por tempos específicos em que ações e atividades culturais também específicas eram seguidas. Em cada fase havia atividades que perpassavam os cuidados com o processo de nascimento e desenvolvimento do recém-nascido, os alimentos de acordo com a idade, os cuidados com o corpo e alma, as brincadeiras infantis e o tempo de aprender, isto é, o período de se apropriar da instrução escolar. Nesse aspecto, para Del Priore, “a formação de uma criança acompanhava-se também [de] uma preocupação pedagógica que tinha por objetivo transformá-la em um indivíduo responsável” (DEL PRIORE, 2013, p. 100). Por isso, a autora afirma que na época era exigido dos pais e professores que obedecessem às orientações pedagógicas que afirmavam que desde cedo a crianças deveria adquirir os rudimentos de leitura e escrita e, ao mesmo tempo, as bases da doutrina cristã.

A tradição de uma educação elitista que vem desde o período colonial, adentra o período imperial no Brasil e marca a projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa. No

entanto, apesar do Bispo do Pará desenvolver uma pedagogia elitista, seu projeto educativo voltou-se inicialmente para os pobres e desvalidos, pois, para ele, não era possível promover a civilização e o progresso da região, se a educação não alcançasse todo o povo.

Para D. Antônio de Macedo Costa e seu clérigo romanizado o caminho mais seguro para se chegar ao “verdadeiro progresso” seria pela educação, mas não qualquer educação, mas a educação intelectual e religiosa católica: “*A educação para ser boa deve ser religiosa*”, dizia o título do artigo publicado em 08 de abril de 1866. Nesse texto, defendiam os romanizadores que para livrar a mocidade do materialismo grosseiro, ímpio e imoral, que dominava muitos estabelecimentos de ensino, provocando a morte espiritual e moral dos jovens, a solução seria a educação cristã. Fora de Deus nada restava, diziam os redatores da folha diocesana, daí defenderem a importância da doutrina cristã presente na base da formação da mocidade:

Se o ateísmo mata, do mesmo modo, o cristianismo vivifica. Fora de Deus resta nada; portanto é necessário que Deus presida a família, a sociedade, a educação, assim como preside o Universo. Sem Deus a família, a sociedade, a educação, caem em languidez e perecem: do mesmo modo que o universo recairia na confusão do caos, se Deus retirasse dele sua mão poderosa, que lhe conserva as leis e a harmonia. Nada mais pode melhor provar a necessidade da religião [...] Em fim parece que os homens querem voltar à verdade: se reconhece, se determina que a doutrina cristã entre na base da educação da mocidade: é um raio de esperança que começa brilhar nos olhos do homem de bem no meio de tão espessas deslocadoras trevas do indiferentismo (A ESTRELA DO NORTE, 08-04-1866).

Fica evidente no texto acima certo fundamentalismo já que os católicos romanizadores viam o seu Deus e sua Religião como únicos e verdadeiros, não deixando espaço no mundo para outro tipo de crença ou fé. Nesse sentido, os liberais tinham razão quanto criticavam o Bispo e seu clero por demonizarem e considerarem como inviável um mundo sem a fé católica. Para eles, era impossível uma educação dos jovens baseada apenas na razão e na moral, já que diziam que a moral humana era estéril e até poderia apontar o caminho, mas não dotar o homem de coragem para percorre-lo. Já a religião católica, ao contrário, descia ao coração, penetrando os pensamentos com virtudes para conduzi-lo à esperança da eternidade. Por isso, afirmavam os redatores da folha diocesana que a presença do ensino da religião católica nos estabelecimentos escolares era fundamental pelos seguintes motivos: 1) colocaria os professores e os discípulos debaixo dos olhos de Deus; 2) dirigiria os professores, exigindo deles vigilância, zelo e bons exemplos; 3) dirigiria também os discípulos, fazendo-os obedientes

e aplicados ao trabalho; 4) garantiria também a prática dos bons costumes, a aplicação nos estudos e feliz resultados.

Para os romanizadores, todos esses benefícios da religião nos estabelecimentos escolares seriam importantes porque onde o olho do mestre não podia velar, a religião velaria com sua lâmpada sempre acesa para clarear os mais ocultos e obscuros lugares, prevenindo o cometimento de abusos e desordens que enfraquecessem a disciplina ou a sua destruição por inteiro. Portanto, sem a presença da Igreja católica na instrução escolar dos meninos, diziam os romanizadores que aquelas instituições se tornariam vulneráveis e sujeitas a todo tipo de anarquia. Para tentar recuperar a ordem e a harmonia, diziam que os liberais estariam transformando as escolas em “campo militar”, ao invés de “casas de instrução”: “A casa de instrução se tornará campo militar no meio do qual será preciso entreter a subordinação por meio do terror” não havendo mais meio termo entre extrema licença e extrema servidão (A ESTRELA DO NORTE, 08-04-1866). Por isso, advertiam os clérigos que todos deveriam observar ao grande fim da primeira educação: “esse fim é primeiramente trabalhar para o futuro; preparar, formar no menino um homem feito, preveni-lo contra os perigos, que devem ameaçar um dia sua inexperiência e sua leviandade” (Idem, 08-04-1866). Assim fazendo, se garantiria que o jovem ao sair da escola não seria corrompido pelas seduções do mundo:

Segue a mocidade saindo das casas de educação para não mais voltar; então entra ela em uma fase da vida toda nova, e para longe se vê a braços com um mundo degenerado e corrompido; é este reino das seduções, das máximas cômodas e perversas, que dá liberdade de tudo dizer e tudo fazer longe das vistas de um sentinela importuno. No meio de tantos perigos, como poderão salvar a mocidade alguns preceitos de moral meramente humana? Então se por meio das crenças da religião, os corações dos moços foram fortificados contra os ataques dos vícios; se por santos hábitos não se preparou a ancora salutar para a época das paixões tempestuosas, o naufrágio é inevitável. Sem dúvida a religião não é uma barreira invencível ao redor das paixões, mas ao menos é de toda a mais poderosa (A ESTRELA DO NORTE, 08-04-1866).

Observa-se no início do excerto acima, que os romanizadores temiam que os jovens, ao saírem das escolas, logo se vissem “abraçados com o mundo degenerado e corrompido” e esquecessem os ensinamentos religiosos. Esse temor, apresenta certa influência da visão de infância construída, de acordo com Paulo Ghiraldelli Jr. (2009), nos séculos XVII e XVIII. Segundo esse autor, a primeira noção de infância (XVII) a concebia como uma fase da vida negativa, onde a criança deveria ser conduzida por meio de regras exteriores postas pelo adulto. O professor e a escola assumiam um papel de disciplinadores na formação e conformação

social. Já no século XVIII, aponta Ghiraldelli Jr. que vai surgir uma visão positiva da infância, ou seja, um período de criatividade e pureza, onde a disciplina deveria apenas ajudar na autonomia da criança, assumindo ela seu protagonismo. Nessa perspectiva, o professor e a escola deveriam ajudar no processo de alongamento da infância para que tudo de bom da criança se materializasse na vida adulta, de modo que este adulto não perdesse o verdadeiro humano que existia na criança.

Ao defender uma pedagogia rígida para combater os “erros” ou “pecados”, que poderiam contaminar os corações da juventude, a pedagogia romanizadora se aproximava da primeira concepção de infância de inspiração cartesiana que, segundo Ghiraldelli Jr., buscava combater os erros da imaginação, das sensações e principalmente a preponderância da vontade sobre o entendimento ou razão. Ao mesmo tempo, se aproxima da visão rousseauiana de infância, na medida em que acreditava que havia fora dos muros da escola um “mundo degenerado e corrompido” à espreita dos jovens para desvia-los do “bom caminho”.

Considerando a importância da presença da religião católica na educação da mocidade, D. Antônio de Macedo Costa vai mandar reproduzir no seu jornal discursos de reformadores que pregavam a ideia de que a educação religiosa deveria estar presente em todos os níveis da Instrução Pública, começando pela instrução Primária. Assim, se reproduziu em 15 de maio de 1864 uma Pastoral do Bispo de Diamantina, D. João Antônio do Santos, que afirmava que o princípio da sólida e verdadeira educação era a meditação da lei evangélica. Só ela seria capaz, de acordo com esse Bispo, de corrigir a natureza humana corrupta, que se inclinava para o mal, herdada do primeiro homem. Por isso, todo o ensino deveria começar ainda na infância porque tanto o vício como a virtude poderiam dominar o coração da mocidade dependendo do tipo de educação que receberia nos primeiros anos de vida. Portanto, para D. João Antônio do Santos a educação cristã deveria começar na família e se estender por toda vida escolar dos jovens (A ESTRELA DO NORTE, 15-05-1864).

Outra questão que preocupava o Bispo e seu clero romanizado era a falta de interesse de muitos pais de família em relação à educação de seus filhos. Por isso, mandou publicar no seu jornal um artigo intitulado “*Educação dos Meninos*”, advertindo os pais de família para essa importante tarefa. Inicialmente, afirmou que à semelhança da filha do Faraó, que encontrou o menino Moisés no rio e o entregou a sua própria mãe advertindo-lhe do cuidado com ele até ser levado ao palácio real, todos deveriam educar as crianças sabendo que um dia elas voltariam

para Deus. Nesse sentido, diziam os romanizadores que os filhos eram semelhantes às pedras preciosas que chegam brutas e precisam de lapidação, e que se os pais fizessem esta lapidação receberiam as devidas recompensas:

Este menino que vos entrego é um preciosíssimo diamante; porém ele vai bruto: é necessário que vós o lapideis, trabalhando-o a seu tempo, como todo o cuidado, com a necessária educação para o lapidardes, burilardes, enfim, fazeres dele um perfeito cristão, que mereça a glória, que lhe destino. Eu vos pedirei esta entrega; vede a conta, e razão, que dela me dareis; porque eu vos executarei vossas mesmas almas. Se tiverdes o devido cuidado desta entrega, Eu vos darei o devido prêmio, que será minha glória (A ESTRELA DO NORTE, 04-0-1863).

Para os romanizadores, se os pais de famílias fossem negligentes com a educação dos filhos, Deus lhes inquiriria e lhes daria os merecidos castigos. Por isso, alertavam que os pais de família deveriam refletir sobre essa verdade, já que o Apóstolo de Cristo teria dito que aquele que se descuidava da educação dos seus filhos era comparado aos infiéis ou até piores que os infiéis (A ESTRELA DO NORTE, 04-0-1863). Por que será que as famílias não matriculavam seus filhos nas escolas criadas pelo Bispo? Será que era só porque não viam relevância no estudo e preferiam ver os filhos trabalhando, ajudando na renda família? Ou não queriam ver seus filhos formados, envolvidos com as questões políticas e culturais de seu tempo? Deve-se considerar sobre esse aspecto que havia uma constante disputa entre liberais e conservadores, e que as propagandas dos liberais contra as escolas católicas eram intensas, como veremos mais adiante neste estudo.

Apesar da oposição dos seus inimigos, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa irá tentar garantir que os princípios católicos romanizados continuem na base da educação dos meninos amazônicos. Para tanto, criará as seguintes estratégias a fim de influenciar a gestão pedagógica do Sistema de Instrução Pública das Províncias amazônicas: 1) garantir a presença de docentes padres e disciplinas que favorecessem o pensamento religioso católico no currículo das escolas públicas; 2) monopolizar o ensino das meninas; 3) oferecer livros às escolas públicas para serem usados por mestres e alunos.

Sobre a primeira estratégia, a encontramos em um discurso do Dr. Padre Mourão, pronunciado na Catedral de Belém, sobre os meios que os católicos deveriam empregar para impedir a propaganda anticatólica. Dizia o Padre que o ensino religioso nas escolas através do

Catecismo deveria acontecer não apenas para se cumprir o Regulamento da Instrução Pública, mas para ser explicado e compreendido. Para o auxiliar do Bispo, não bastava ensinar Religião aos alunos, era preciso fazê-la ser bem compreendida: “não basta conhecer algumas orações, mas é preciso penetrar-lhes o sentido” (A BOA NOVA, 28-02-1872). Por isso, defendia-se que, além da instrução, os alunos das escolas públicas deveriam receber, convenientemente, também o ensino da religião.

A segunda estratégia foi criar o Asilo para meninas. Em seguida, promoveu a vinda das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia. Nessa decisão, contou com o apoio de romanizadores e conservadores que compartilhavam da ideia de que a educação do sexo feminino deveria ser dirigida pelas freiras católicas. Os liberais, por sua vez, faziam um contraponto muito necessário para a época ao defenderem que a educação da mulher deveria ser de responsabilidade do Estado, sob a orientação de mestras brasileiras não religiosas formadas para este fim, como propunha o Dr. José Joaquim do Carmo, num pronunciamento feito na festa de distribuição de prêmios às meninas no Colégio do Amparo. Segundo o periódico “O Liberal do Pará”, o Dr. José Joaquim do Carmo:

Discorreu sobre a educação da mulher, que, em seu entender, deve ser feita pela mulher, única capaz de conhecer os segredos do coração do sexo frágil. Atentando os costumes locais, as índoles das meninas, e opina que a educação da mulher brasileira não deve ser confiada a mestras estrangeiras. Não dispensa o ensino religioso, mas entende que não deve ser levado ao fanatismo (O LIBERAL DO PARÁ, 21-01-1879).

A terceira estratégia, consistiu na confecção e publicação de livros com conteúdo de cunho religioso e valores morais e éticos pautados na lógica cristã católica. O primeiro livro que D. Antônio de Macedo Costa mandou publicar para ser oferecido à educação da mocidade foi o “Catecismo do Pará”, lançado no ano de 1864, e posto à venda ao público por 500 réis o exemplar. Os recursos arrecadados com essa venda seriam destinados à educação dos meninos pobres (A ESTRELA DO NORTE, 02-05-1864). O segundo livro, também de autoria do próprio Bispo, chamava-se “Resumo da Histórias Bíblicas”. Esses dois livros, depois de aprovados pelas autoridades do Império, foram enviados para impressão na Europa por conta do Estado, como atesta o Despacho do Ministro da Fazenda, publicado na falha diocesana:

Despacho Livre. O Ministro da Fazenda expediu a seguinte ordem: A Tesouraria da Pará se ordena que dê as necessárias providências a fim de serem despachados livre direitos na respectiva Alfandega os volumes contendo as obras de que é autor o Bispo da Diocese da dita Província, intituladas – História Bíblica e – Catecismo da Diocese –, as quais foram mandados vir da Europa, por conta o Estado, com destino a Instrução Pública da referida Província (A BOA NOVA, 11-09-1873).

Ainda no ano de 1872, D. Antônio de Macedo Costa solicitou ao Presidente da Província do Pará, o Sr. Francisco Bonifácio de Abreu (o Barão da Vila da Barra), que o referido Catecismo fosse distribuído nas escolas públicas de Instrução Primária da Província do Pará, como mostra o documento que segue:

Governo do Bispo. Paço Episcopal de Belém do Pará, 30 de outubro de 1872. Ilm. e Exm. Sr. – Tendo chegado a nova edição do Catecismo da diocese, aprovado pela repartição da Instrução publica desta Província, vou pedir a V. Exc. Se digne mandar tomar um certo número d'exemplares d'este tão necessário livrinho, a fim de repartir pelas escolas primárias. Creio que será um bom serviço que V. Exc. Prestará à Religião e a sociedade. Deus guarde a V. Exc. Ilm.e Exm. Sr. Barão da Vila da Barra, Presidente d'esta Província. Antônio, Bispo do Pará (A BOA NOVA, 16-11-1872).

A segunda obra, “Resumo da História Bíblica”, também foi usada nas escolas da Diocese, porém, teve grande repercussão e tornou-se livro didático de outras Províncias do país. Assim que lançou esse livro, logo submeteu-o à avaliação do Conselho de Instrução Pública da Província do Pará, a fim de que recebesse autorização para que tal obra fosse adotada como livro didático nas escolas da Diocese. O parecer do Conselho, publicado no jornal diocesano, dizia que o livro era, no seu gênero, de todos que conheciam, o mais adequado para servir de leitura à mocidade pelos seguintes motivos: a) trazia a doutrina de um livro por excelência, a Bíblia; b) na obra foi usado um método que permitiu o autor falar de múltiplos assuntos distribuindo-os com admirável conexão e tratando-os com arte e amenidade de estilo, que com notória precisão satisfazia a curiosidade do leitor, deleitando-o e instruindo-o. O parecer também dizia que, enquanto se vissem escritos com ermos de verdade e de ciência os princípios do cristianismo, indecentemente insultados por doutrinas heterodoxas, não era muito que um governo católico fizesse derramar com profusão no seio do povo um livro que julgava até necessário para produzir um bem real no meio da sociedade escandalizada com gravíssimos erros, que a impiedade tinha procurado propagar em doutrinas deletérias de toda ordem social (A BOA NOVA, 23-03-1873).

Após a aprovação do livro pelo Conselho de Instrução Pública da Província do Pará, D. Antônio de Macedo Costa encaminhou uma cópia para todas as Províncias brasileiras. Além disso, o jornal diocesano passou a fazer propaganda do livro afirmando que, pela sua importância, ele também deveria ser adquirido por todas as famílias como atesta o anúncio abaixo:

Anuncio: Resumo da História Bíblica ou Narrativa do velho e novo Testamento. Ilustração com cerca de 200 estampas. Edição em vulgar oferecida às escolas e famílias brasileiras por D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará. Este belo compendio de História Sagrada, composto, quanto foi possível, com as palavras da Bíblia, é um livro precioso não só para as escolas e colégios, mas ainda para as famílias. Nítida impressão com lindas estampas. Preço 2\$000 reis em todas as livrarias (A BOA NOVA, 23-04-1873).

A folha diocesana também noticiou algumas respostas positivas que o Bispo do Pará recebeu da aceitação do referido livro em outras Província como Sergipe e Bahia. O Presidente da Província de Sergipe, Sr. Manuel do Nascimento da Fonseca Galvão, em resposta ao Bispo do Pará, disse que ficou honrado em receber um exemplar do livro *Resumo da História Bíblica*, a fim de avaliar se o mesmo poderia ser admitido nas aulas públicas daquela Província. Posteriormente, respondeu que recebeu parecer favorável, assinado pelo Diretor de Instrução Pública e pelo Conselho Literário da Província. Assim, tratou logo de autorizar a compra de alguns exemplares para serem distribuídos aos alunos pobres. Disse também que lamentava não poder mandar fazer maior pedido devido às condições financeiras da Província, que não boas. (A BOA NOVA, 19-07-1873).

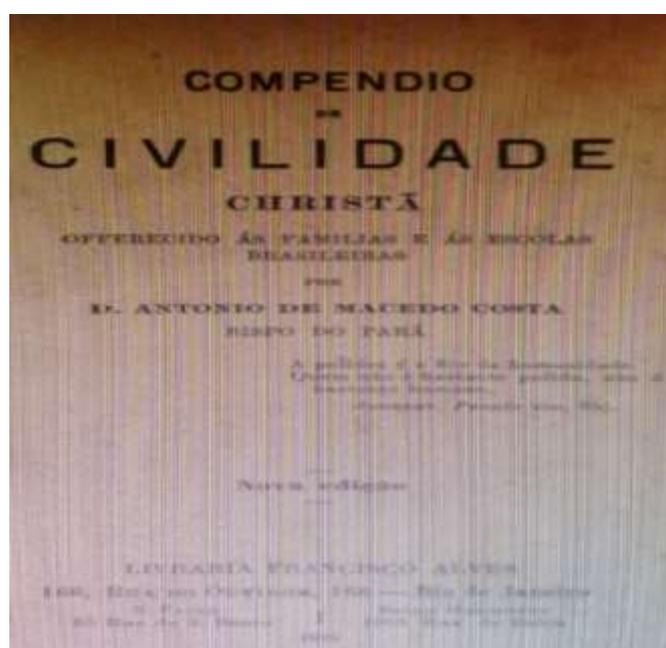
Da Bahia veio também a avaliação da obra *Resumo da História Bíblica*, feita pelo Arcebispo D. Manuel Joaquim da Silveira, Conde de São Salvador, que dizia tratar-se de um magnífico trabalho, útil à Igreja e ao Estado, que concorreria para a instrução qualificada da mocidade brasileira, e que, portanto, tinha sua plena aprovação. Além disso, afirmou que estava convencido de que a obra seria bem aceita na Província da Bahia, já que havia feito a seguinte recomendação a todos os seus diocesanos:

Recomentamos a utilidade do livro, que com o título – *Resumo da História Bíblica* – acaba de mandar publicar o Exm. e Rvm. Sr. Bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, para uso da mocidade, e atendendo aos bons resultados, que deve produzir a sua leitura; com o mais vivo prazer aprovamos a referida obra, e a recomendamos aos

nossos amados Diocesanos, desejando que se propague a sua leitura entre as famílias e nos Estabelecimentos de Instrução pública e particular. Data nesta Cidade de São Salvador da Bahia sob Nosso Sinal e Selo das Nossas Armas aos 22 de março de 1783. Arcebispo, Conde de São Salvador (A BOA NOVA, 23-04-1873).

D. Antônio de Macedo Costa, escreveu também outras obras a fim de instruir os jovens e as famílias nos princípios do cristianismo romanizado, que também foram oferecidas às famílias (“Deveres da Família”) e às escolas brasileiras. Em seguida apresentamos a capa do livro.

Ilustração 5. Capa do livro *Compêndio de Civilidade Cristã*



Fonte: Biblioteca Arthur Vianna, setor de obras raras.

D. Antônio de Macedo Costa, além de tentar garantir a presença de professores do ensino da Catecismo e de livros com conteúdo religioso nas escolas públicas, também criou suas próprias instituições educativas³⁴. Sua primeira ação nesse sentido foi criar uma Escola de

³⁴ Nesse sentido, à semelhança dos jesuítas, defendia que a educação da mocidade deveria embasar-se na formação intelectual e religiosa, para se conquistar o coração dos adultos: “Em 1549, seis jesuítas, tendo a sua frente Manoel da Nobrega, se embarcaram para o Brasil [...] nada podendo conseguir com os adultos, souberam a força de zelo, obter que lhes desse a educação dos meninos, os quais depois muito contribuíram para a obra do evangelho” (A ESTRELA DO NORTE, 17-07-1864).

Instrução Primária em cada Paróquia da Diocese para meninos pobres, de acordo com a Circular Episcopal de 26 de novembro de 1866:

Eis aqui, Sr. Vigário, o que temos determinado: 1º. A Obra da educação dos meninos pobres será estabelecida em cada Paróquia desta Diocese debaixo dos auspícios e proteção de Maria Santíssima, com o título da Imaculada Conceição. Será chamada – OBRA DA IMACULADA CONCEIÇÃO PARA A EDUCAÇÃO DOS MENINOS POBRES. 2º. Todo o Católico de qualquer sexo, condição ou nacionalidade poderá concorrer para esta Obra, visto o fim caridoso a que ela se propõe, pois se trata de formar na ciência e na virtude tantos filhos da pobreza, que sem esse auxílio ficariam perdidos e sepultados na ignorância, ao passo que, educados convenientemente, poder-se-ão tornar homens utilíssimos à Religião e ao país. 3º. Em cada Paróquia é o Revd. Pároco o primeiro encarregado da Obra, com mais dois paroquianos prestimosos que ele escolher para auxiliá-lo e cujos nomes nos serão propostos (A ESTRELA DO NORTE, 02-12-1866).

Além de criar uma Escola de Instrução Primária em cada Paróquia da Diocese para formar gratuitamente na “ciência e virtude” os filhos da pobreza, o Bispo também em Belém ergueu uma Escola de Instrução Primária, uma Biblioteca e um Instituto Profissionalizante. A primeira instituição, chamada de Escola de Primeiras Letras, começou a funcionar em Belém no ano de 1864, como mostra o anúncio que segue:

Nova aula de primeiras letras. Acha-se estabelecido no Seminário Episcopal desta cidade uma aula de primeiras letras, dirigida debaixo das vistas de S. Exc. Revma. pelo Padre Manoel José Sanches de Brito, vice-reitor do mesmo Seminário. Nesta aula serão adotados os melhores métodos de ensino; e todo o zelo e dedicação serão empregados para o adiantamento dos alunos, procurando-se formar-lhes ao mesmo tempo a inteligência e o coração. Admitem-se alunos puramente externos mediante a contribuição mensal de 2,000 réis; meios pensionistas a 8,000 réis; e internos nas mesmas condições dos Seminários (A ESTRELA DO NORTE, 16-10-1864).

Essa Escola de Ensino Primário que funcionava anexa ao Seminário Episcopal e era regida pelo Vice-Reitor, o Padre Manoel José Chaves de Brito, destinava-se aos filhos das famílias abastadas da cidade, que obviamente podiam pagar os estudos de seus filhos. Às famílias pobres que desejavam ver seus filhos estudando em uma instituição educativa religiosa dirigida por Padres, a opção era tentar conseguir uma vaga nas Escolas Paroquiais ou no Instituto da Providência, que foi criado por D. Antônio de Macedo Costa no ano de 1883.

Essa instituição, de acordo com Lustosa (1992), recebeu o nome de Instituto de Artes e Ofícios da Providência, mas era vulgarmente chamada apenas de “Providência”. Foi construído às margens da estrada de Ferro Belém-Bragança, no perímetro entre Belém e Ananindeua, e continha salões dormitórios, salas para oficinas e outros espaços. Seu primeiro Diretor foi o Sr. Aureliano de Lima Guedes e seus primeiros alunos foram meninos indígenas e desvalidos.

Para construir tal instituto, D. Antônio de Macedo Costa se inspirou, segundo Lustosa (1992), nas Escolas de Artes e Ofícios de S. João Bosco, criadas na Europa. As *escolas salesianas*, como ficaram conhecidas as instituições de S. João Bosco, serviram de modelo para o Instituto Providência, pois nasceram com objetivo de “livrar” os jovens do “perigo operário”: “S. João Bosco intuiu o perigo operário, percebeu que a impiedade estava aparelhando a massa proletária para atirar contra todas as instituições de ordem social” (LUSTOSA, 1992, p. 493). Para evitar tal perigo, a solução encontrada por S. João Bosco foi, segundo Lustosa (1992, p. 493) “educar desde a infância, operários sinceramente católicos”. Para tanto, foi necessário abrir oficinas-escolas de diferentes artes e ofícios, equipadas tanto com pessoal qualificado como com máquinas modernas, a fim de que os jovens ali formados em nada se sentissem inferiores ao demais formados em oficinas sem religião (Idem, 1992, p. 493). Seguindo o exemplo dos Salesianos, D. Antônio de Macedo Costa implantou seu Instituto em 1883, porém, só conseguiu equipá-lo totalmente no ano de sua morte, 1889, como informou a carta a ele endereçada, oriunda da direção do Clero paraense naquele ano:

A gigantesca obra do “Instituto Providência”, que há de ser talvez o primeiro estabelecimento deste gênero dos Estado Unidos do Brasil, ficará definitivamente concluído nestes quatro meses. Chegaram todas as oficinas completas da Inglaterra, com quarenta máquinas aperfeiçoadas, e os engenheiros ingleses já estão assentado estas maquinas conforme o plano geral adotado por S. Exmcia. Reverendíssima (BISPADO DO PARÁ, 1889, In: LUSTOSA, 1992, p. 575).

Além de todas essas instituições e ações no campo da educação, D. Antônio de Macedo Costa criou também a Biblioteca Eclesiástica para auxiliar os estudantes da capital paraense e fomentar neles o gosto pela leitura. Essa instituição foi inaugurada em 19 de março de 1872, localizada no primeiro andar do Palácio Episcopal em Belém. Sobre essa Instituição, o Conego Luiz Barroso de Bastos, durante a solenidade de inauguração, fez um pronunciamento no qual dizia que dentre as obras humanas reveladas pela história, ligadas à marcha social e ao progresso

dos povos, encontravam-se as bibliotecas. Segundo ele, as bibliotecas (inclusive aquelas dedicadas exclusivamente à religião) apareciam no quadro histórico desde os tempos antigos. Destaca as suntuosas bibliotecas dos países mais cultos do novo e velho mundo como um desses depósitos preciosos onde se encontravam os tesouros das artes e das ciências com toda sua utilidade. Por isso, saudava a iniciativa do Bispo do Pará em criar a primeira empresa desse ramo na Diocese, que traria grandes benefícios: “vem sem dúvida deixar marcada uma época de seus generosos esforços pelo amor das letras e desenvolvimento da instrução” (A BOA NOVA, 27-03-1872). Para o Conego Luiz Barroso essa iniciativa da Igreja Paraense servia para desconstruir os discursos de seus opositores de que a Igreja seria protetora do obscurantismo e retardadora do progresso e da ciência:

Felizmente, senhores, é para nós esta tarefa tão grata, quando temos a grata ocasião de mostrar que a Religião Católica sendo por essência amadora das letras, repele dignamente com a lógica dos fatos os epítetos de protetora do obscurantismo e de retardadora dos progressos e ciências; epítetos com que hoje mais que nunca se pretende desacreditar a instituição divina da Igreja no seu direito de ensino (A BOA NOVA, 27-03-1872).

Para o Conego Luiz Barroso, a Biblioteca Eclesiástica e demais instituições e ações do Bispado do Pará no campo do ensino eram a prova de que tais acusações não passavam de calúnias porque a Igreja nunca protegeu o obscurantismo, pelo contrário, sempre promoveu o progresso das ciências, já que foi no seio de Igrejas, Mosteiros, Conventos e Colégios católicos que se preservou e se cultivou grande parte da literatura do mundo. Por isso, a Biblioteca Eclesiástica do Pará apresentava-se como um espaço propício para que os estudantes desenvolvessem o amor pelas letras ao consultar bons livros e obras clássicas da literatura mundial (A BOA NOVA, 27-03-1872).

Como ficou evidente nesta seção, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, assim que assumiu a gestão da Diocese, implementou uma série de medidas de cunho simbólico e prático a fim de lançar as bases para a efetivação de seu programa reformador ultramontano. O lugar escolhido para morar, as fotografias que deixou publicar, as primeiras visitas pastorais, tudo tinha um simbolismo que buscava “gravar” nos corações e mentes dos amazônidas sua presença, “fertilizando o solo árido” para receberem as “sementes” da romanização.

Todas as ações do Bispo tinham intenções claras: recristianizar o povo de acordo com os princípios do catolicismo romanizado. Para isso, priorizou um projeto educativo que começou com a reforma dos Seminários e a formação de novos padres e se estendeu para a formação de meninas e meninos, chegando a todo o povo pela catequese e evangelização. O projeto educativo e cultural do Bispo, por ser totalizante e hegemônico, não aceitava concorrência ou pluralismo de ideias e crenças. Por isso, foi visto por liberais, protestantes e maçons como uma séria ameaça aos valores republicanos e democráticos, logo, precisava ser combatido, como se verá a seguir.

5. D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E SEUS OPOSITORES

Nesta seção apresento os debates travados pelo Bispo do Pará, assim como as críticas que ele fez às autoridades públicas e aos grupos políticos opositores, como os protestantes, os maçons e os liberais. No centro dessas disputas entre o Bispo e os representantes desses grupos, estava seu projeto educativo como principal meio para implantação de seu programa romanizador na Diocese Amazônica, na segunda metade do século XIX. Os debates revelam não só disputas no âmbito do campo religioso, mas apontam conflitos culturais que perpassavam os espaços da política, da economia, das instituições e das interações sociais.

5.1. O DEBATE COM AS AUTORIDADES DO IMPÉRIO

O debate de D. Antônio de Macedo Costa com as autoridades do Estado fazia parte de um conjunto de estratégias do Bispado brasileiro para garantir os direitos da Igreja e conquistar sua autonomia em relação ao poder secular. Os Bispos do século XIX, influenciados pelos preceitos da romanização católica, irão ao longo de seus pastorados, implementar uma “cruzada” em busca da liberdade da Igreja em relação ao poder civil.

Na Amazônia, como pontou Fernando Arthur de Freitas Neves (2015), três Bispos se destacaram na defesa da liberdade e dos direitos da Igreja brasileira durante o século XIX: Dom Romualdo de Souza Coelho (1820-1841), Dom José Afonso de Moraes Torres (1844- 1857) e D. Antônio de Macedo Costa (1861-1890). Os dois primeiros, como destaca o autor, iniciaram o movimento de romanização na região implementado um conjunto de ações, especialmente no campo do ensino e da evangelização, mas foi D. Antônio de Macedo Costa que mais se destacou na defesa da civilização da Amazônia como um arauto da romanização.

Diante disso, fica evidente que D. Antônio de Macedo Costa não iria se calar diante de qualquer lei ou resolução administrativa ou política que retirasse o poder dos Bispos na gestão das instituições eclesiásticas. Por isso, reagiu com ímpeto ao Decreto Imperial nº 3.073, de 22 de abril 1863, que trouxe mudanças significativas para Seminários Episcopais subsidiados pelo Estado. No seu texto inicial dizia o referido documento:

Atendendo à conveniência de uniformizar nos Seminários Episcopais os estudos das cadeiras subsidiadas pelo Estado, de modo que tão uteis estabelecimentos satisfaçam aos fins para que foram instituídos; Hei por bem decretar o seguinte:

Art. 1º Nos Seminários Episcopais haverá as seguintes cadeiras subsidiadas pelo governo: Latim; Francês; Retórica e Eloquência sagrada; Filosofia racional e moral; História sagrada e eclesiástica; Teologia dogmática; Teologia moral; Instituições canônicas; Liturgia, e canto gregoriano (BRASIL, 1863, p. 1).

Dizia também o texto assinado pelo Ministro Pedro de Araújo Lima (Marquês de Olinda) que, além daquelas cadeiras, os Bispos poderiam criar outras que julgassem convenientes, mas que fossem subsidiadas pelas rendas da mitra, ou seja, com os recursos próprios da Igreja. Além disso, definiu ainda o referido Decreto as seguintes mudanças: 1) que nomeações dos professores fossem feitas pelos Bispos, mediante concurso, sendo, porém, apresentadas ao governo para se efetuar, por ordem deste, o pagamento dos respectivos honorários; 2) que os Bispos propusessem ao governo as regras que entendessem mais acomodadas para os concursos; 3) caso não houvesse candidatos inscritos nos concursos para uma determinada cadeira, os Bispos poderiam nomear livremente quem as ocupasse, mediante contrato, o qual porém seria previamente submetido à aprovação do governo; 4) Se nenhum dos candidatos fosse aprovado em concurso, ou se nenhum deles fosse nomeado pelo Bispo, proceder-se-ia a novo concurso; 5) os Bispos poderiam demitir os professores que faltassem aos deveres do magistério, ou praticassem atos em prejuízo do ensino e educação dos alunos, ou em desprezo da religião e da moral; 6) as licenças dos professores seriam concedidas pelos Bispos, porém para que essa licenças fossem acompanhadas da percepção do honorário, deveriam ser apresentadas aos Presidentes das Províncias, para que estes autorizassem o pagamento; 7) o pagamento do honorário de cada professor seria um conto do réis, porém para a cadeira onde a liturgia fosse separada do canto gregoriano, o decente deveria receber apenas o honorário de 750\$000 réis (para liturgia) e 250\$000 réis (para canto gregoriano); 8) a adoção dos compêndios, que os professores deveriam seguir nas preleções seriam escolhas dos Bispos, os quais deveriam comunicar ao governo os que fossem adoptados; 9) os professores, qualquer que fosse o tempo de serviço que tivessem, ficariam sujeitos a todas as disposições deste Decreto; 10) as disposições do Decreto não compreenderiam as cadeiras dos Seminários mantidos com patrimônios próprios das Dioceses, ou aqueles que recebiam auxílios das Assembleias Provinciais.

Essas mudanças trazidas pelo referido Decreto foram duramente criticadas pelos principais representantes da Igreja Católica no país, como os bispos do Maranhão, Rio Grande do Sul, Mariana e Pará. Esses clérigos, segundo Oliveira (2012), questionavam os membros do governo, principalmente o Ministro Pedro de Araújo Lima, sobre a questão de competência de cada poder (civil e eclesiástico)³⁵ na administração dos seminários eclesiásticos alegando que o referido Decreto violava o direito dos Bispos, pois se caracterizava como uma intromissão do poder civil na esfera eclesiástica.

As críticas e questionamentos que os Bispos romanizados faziam à ação do governo Imperial baseavam-se na tradição filosófica cristã da divisão de dois poderes: um de origem humana, civil; outro de origem divina, eclesiástica. Essa tese se fundamentava nas obras de João Quidort (1270-1306) e outros filósofos, como François Guizot (1787-1874) e Jaime Balme (1810-1848), que pregavam a liberdade entre o poder temporal e poder espiritual como requisito para a verdadeira liberdade civil. O frade dominicano João Quidort, autor da obra *O Poder Régio e Papal*, buscou fundamentos teóricos em filósofos como Tomás de Aquino e Aristóteles, além da Bíblia, para compreender a diferença entre o poder eclesiástico e o poder civil. Dentre outras coisas, Quidort discute a separação do poder real do poder eclesiástico e o desenvolvimento de um governo organizado em bases fortes para se alcançar o bem comum. Essas ideias foram defendidas também por D. Antônio na sua obra *Direito Contra o Direito* (1875) quando ele se defende de seus acusadores na “questão religiosa”, que culminou com a sua prisão no final de 1875.

O que fica se evidencia nas críticas do Bispo do Pará e demais Bispos brasileiros em relação às “interferências” do Estado acerca das questões eclesiásticas, é, na verdade, a defesa da autonomia da Igreja para a efetivação de uma reforma romanizadora que chegasse a uma civilização católica, que, na prática, significava uma forte influência do catolicismo em todas as esferas da sociedade, e isto, como observavam os liberais, não seria bom para o Brasil, já que a visão moderna e avançada de Estado concebia o país como um poder autônomo e imparcial. Portanto, o Estado moderno não poderia servir aos interesses apenas de uma religião ou grupo em detrimento de outros.

³⁵ Cf. OLIVEIRA, Luciano Conrado. **Questão de competência: o caso do Decreto 3.073 de 22 de abril de 1863 e a relação entre Igreja e Império.** XVIII Encontro Regional (ANPHU-MG, 24-27 de junho). Mariana, 2012.

5.1.1. O Texto Memória ao Imperador do Brasil

Ao tomar conhecimento do Decreto nº 3.073/63, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa escreveu um documento intitulado *Memória*, que teve repercussão até fora do país. Este texto foi encaminhado ao Ministro do Império, para que fosse também entregue ao Imperador D. Pedro II. Vejamos como inicia D. Antônio de Macedo Costa o texto *Memória*, endereçado ao Imperador:

Senhor, se é dever rigoroso dos Bispos fazer chegar a verdade ao pé do trono, bem doce é cumprir este dever quando sobre o trono se assenta um Monarca digno de tudo ouvi-la. É com toda a confiança que este pensamento me inspira que venho respeitosamente à Augusta presença de Vossa Majestade Imperial, a impulsos de minha consciência, reclamar contra o Decreto n. 3073 de 22 de abril do último, que uniformiza os estudos das cadeiras dos Seminários Episcopais subsidiados pelo Estado; Decreto que inspirando sem dúvida pelos desejos mais puros de favorecer a Igreja, abre infelizmente uma nova brecha em sua disciplina, inflige-lhe novas humilhações e aperta cada vez mais as cadeias com que se acha ela oprimida em nosso país (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

Segue D. Antônio de Macedo Costa dizendo ao Imperador que já a algum tempo os bispos do Brasil vinham sendo surpreendidos e recebendo com tristeza *Avisos e Decretos* que restringiam suas liberdades e independência no seu ministério. Para o Bispo, essa ingerência do Estado na administração da Igreja dava a entender que o governo queria reduzi-la à condição de um estabelecimento humano qualquer, como um mero ramo da administração civil. Sobre isso, D. Antônio de Macedo Costa reclama:

Parecem não ser os Bispos do Brasil que meros funcionários públicos, sujeitos ao Conselho do Estado, que a imitação da celebre Mesa de Consciência e Ordem, decide em última instância as questões mais graves do direito canônico e da administração eclesiástica, apenas dignando-se de consultar os Prelados como meros informantes. A catequese, a residência dos párocos, o noviciado dos Conventos, a administração da Igreja deles, os estatutos das Catedrais e dos Seminários, a organização que se deve dá a estes últimos estabelecimentos, e até nos nomes que lhe competem, as condições que se devem exigir para a admissão à Ordem, tudo isso julga o governo ser de sua alçada, sobre tudo isto se crê com o direito de decidir, decretar e legislar (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

De acordo com o Bispo, o entendimento do governo de que as várias atividades eclesiais que eram de sua alçada, além de colocar os clérigos como meros tarefeiros e informantes, retirava-lhes a autonomia em relação à esfera civil, pois, para tudo, inclusive para esmolar (a fim de se conseguir recursos financeiros para os trabalhos religiosos e sociais) e para assistirem os exames dos alunos nos Seminários, existiam decretos que os autorizava a fazer isso. Diante das tristes circunstâncias, dizia D. Antônio de Macedo Costa que era dever dos Bispos se levantarem contra a violação dos direitos da hierarquia sagrada, pois, como sentinelas vigilantes, tinham a missão de erguer a voz do alto da muralha santa para mostrar aos poderes deste mudo e falso caminho em que estavam a trilhar sem o saberem, assim como era dever da Igreja fazer o Estado ouvir a voz da verdade e da justiça, sem sair dos limites de sua submissão. Sobre o Decreto, afirmou D. Antônio de Macedo Costa que, se em nada comprometesse os direitos da Igreja e o bem da Religião, os bispos seriam os primeiros a acatá-lo e se submeter a ele com perfeita obediência. Porém, não era dessa forma que o interpretavam, pelo contrário, ele ofendia a dignidade e o direito do episcopado brasileiro:

O Decreto priva os Seminários dos benefícios que lhes promete e assegura a alta proteção de Vossa Majestade Imperial amigo e protetor munificentíssimo das ciências e das letras. O Decreto, finalmente, fere e humilha o Clero da maneira mais injusta na pessoa dos professores desses pios estabelecimentos. Tais motivos são mais do que suficientes para legitimar, não digo as *resistências*, mas inação dos Bispos, que poderão suportar um julgo oneroso, mas não polos eles mesmos sobre si, para me servir das próprias palavras do Episcopado de França em uma luminosa Memória dirigida em 1828 ao Rei sobre igual assunto legislado (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

Por que o Decreto feria e humilhava o Episcopado brasileiro na visão de D. Antônio de Macedo Costa? Isso acontecia, segundo ele, porque o Decreto quebrava o acordo e a feliz harmonia entre os dois poderes, já que para se manter a perfeita aliança entre esses poderes era preciso o repouso da consciência e da paz dos Estados, já que eles (Estado e Igreja) procediam de Deus, embora de forma diferente, com a supremacia do poder espiritual sobre o temporal: “Saídos ambos de Deus, ainda que de diversos modo, porque o poder espiritual brota diretamente da instituição divina, enquanto o temporal se não liga a ela, senão indiretamente” (COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863). Entretanto, apesar desses dois poderes se colocarem pela sua própria especificidade em esferas distintas, para D. Antônio de

Macedo Costa eles foram chamados para se entenderem, para viverem em harmonia a fim de se alcançar o verdadeiro objetivo do governo humano: a felicidade do gênero humano. Para tanto, o Bispo, defendia que cada um dos poderes deveria se manter inviolavelmente dentro do círculo de suas próprias atribuições, sem invadir as do outro:

A Igreja não tem que entender com o governo temporal do Estado; o Estado reciprocamente nada tem que ver com o governo espiritual da Igreja. Tal é a independência dos dois poderes, princípio capital que não se poderia abalar sem transtornar profundamente todo o plano na economia das sociedades humanas (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

Para fundamentar o argumento da independência dos dois poderes, D. Antônio cita alguns autores como o Bispo de Córdova³⁶, o Papa Félix III, S. João Damasceno e o apóstolo Paulo. Segundo ele, o primeiro teria dito ao Imperador Constantino que Deus lhe havia dado o Império, mas o governo da Igreja deu aos Bispos, por isso aquele que usurpasse o poder temporal do Imperador estaria resistindo a ordem de Deus. Da mesma forma, se o Imperador evocasse ao seu tribunal as cousas da Igreja, seria culpado de um grande crime porque estava escrito que se deveria dar ao Imperador, o que era do Imperador, e a Deus o que era de Deus. O Papa Félix III, em certa ocasião, teria dito ao Imperador Zenão que para a prosperidade de seu reino era necessário que ele se apressasse em se conformar à ordem estabelecida na Igreja, ao invés de impor prescrições de um direito puramente humano. Já São João Damasceno teria afirmado que ninguém poderia presumir que a Igreja devia ser governada por leis civis porque não foi dado aos reis esse direito, mas aos apóstolos de Jesus Cristo. Sobre isso, já teria afirmado há muito tempo o apóstolo Paulo quando definiu a hierarquia na Igreja:

O Apóstolo diz: Deus estabeleceu alguns na Igreja: primeiro Apóstolos, segundo profetas, terceiros pastores e doutores para a perfeição dos Santos; mas não disse Reis! Ao governo civil, ainda uma vez, cumpre prover sobre o temporal dos Estados; já a Igreja cabe a administração das causas espirituais (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

³⁶ Cidade de Córdova, também chamada de Córdoba, localizada na Província homônima, na região da Andaluzia, Espanha.

Sendo a Igreja uma instituição que emanava diretamente de Deus, sua missão, segundo D. Antônio de Macedo Costa, seria exclusivamente espiritual e não civil, por isso, ela não tinha direito de interferir na administração pública como demitir funcionários, gerenciar negócios públicos, legislar sobre finanças, regular processos eleitorais, ou decretar reformas para qualquer setor da administração pública. Se fizesse tal coisa, cometia crime porque estaria ultrapassando a raia que o próprio Deus estabeleceu: “não se envolver em negócios seculares”. Da mesma forma, o Estado deveria proceder para com a Igreja: “O Estado deve, pois, usando de reciprocidade, respeitar a liberdade da Igreja na administração dos negócios espirituais e não ingerir-se por forma alguma neles” (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863). Por isso, dizia o Bispo do Pará ao Imperador que se devia respeitar esse princípio, sob pena de postergar-se a lei fundamental que regulava as relações entre os dois poderes, garantindo com isso a felicidade do mundo. Nesse sentido, dizia D. Antônio de Macedo Costa que ninguém podia negar que os Seminários pertenciam à esfera espiritual, e, portanto, estavam diretamente ligados ao fim próprio da Igreja:

Trata-se com efeito de perpetuar o Sacerdócio; de formar à sombra do santuário ministros idôneos para a pregação do Evangelho; de nutrir com puro leite da doutrina e da piedade os futuros Apóstolos que devem um dia pela eficácia da palavra e dos Sacramentos fazer chegar as almas a seu eterno descanso. Tal é a natureza e o fim dessa pia instituição. Se isso não é espiritual, Senhor, se isso não interessa a economia Íntima da Igreja, se isso não se refere diretamente ao fim próprio dela, eu não sei mais em verdade o que se possa chamar de espiritual (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

D. Antônio de Macedo Costa pretendia espiritualizar de tal modo a ação da Igreja que tudo que a ela dizia respeito deveria ficar sob o domínio do invisível e interior, mas essa espiritualização não se sustentava porque a Igreja era uma sociedade essencialmente visível. Os sacramentos, o sacerdócio, os atos do culto externo, o ensino apostólico, o governo das consciências, tudo isto também era temporal, porque tinha uma relação com o material e com o sensível. Por isso, dizia o Bispo que aquela “monstruosa teoria” que buscava a absorção completa do elemento espiritual no elemento temporal, da Igreja no Estado, do Sacerdócio no Império, não suportava análise. Segundo ele, esse pretexto de separar o poder temporal anularia e destruiria completamente o poder espiritual. E isso seria um erro tão grosseiro quanto funesto, que o Imperador estaria bem longe de admitir:

Senhor, o Governo Católico de Vossa Majestade Imperial está bem longe de admitir um erro tão grosseiro quanto funesto. O Governo Católico de Vossa Majestade Imperial compreende muito bem esta pretendida disciplina puramente *interna* é um *ente imaginário* e de *razão*, como dizia o grande Bussuet, e que não se pode conceber uma sociedade de homens composta de almas e corpo, sem que a ação dessa sociedade se manifeste no sensível e repercute de alguma forma na esfera temporal (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 04-10-1863).

Dizia D. Antônio de Macedo Costa que a educação dos Sacerdotes tinha também o seu lado temporal, sem por isso deixar de ser uma causa eminentemente espiritual. Por isso, o Seminário era uma instituição pia, cujos Sagrados Cânones foram confiados exclusivamente aos Bispos como um dos ramos mais essenciais do regime pastoral, como dizia o Arcebispo D. Romualdo. Essa tese de que os Seminários foram confiados exclusivamente aos Bispos, segundo D. Antônio de Macedo Costa, estava amparada nos escritos dos mais notáveis prelados e confirmado pelo famoso *Decreto do Concílio de Trento* na seção XXIII, cap. 18, onde se afirmava que os Seminários foram confiados a solitudes dos Bispos assistidos por dois cônegos experientes, escolhidos por esses líderes religiosos. Nesse documento, dizia o Bispo que ficou claro que só as autoridades Episcopais poderiam escolher e aprovar professores idôneos, assim como lhes prescrever o que deveriam ensinar.

Ao se reconhecer a importância dos Seminários e demais estabelecimentos de ensino para a subsistência da Igreja, o *Concílio de Aquileia*, celebrado no ano de 1596, segundo D. Antônio de Macedo Costa, reafirmou a importância dos Seminários e da Instrução Escolar como essencial para manter a disciplina eclesial e perpetuação da fé católica:

Assim a Igreja atenta em difundir por toda a parte a instrução, criando escolas gratuitas em benefício da mocidade, e inspirando aos maiores gênios o heroico pensamento de se dedicarem ao penoso ensino da classe pobre e miserável, consagrou, diz o grande Arcebispo já citado, entre as regras invariáveis de seu governo a Instituição de Seminários ou casas especiais, onde, como em Viveiros permanentes se nutrisse e perpetuasse a tribo escolhida a quem deve confiar-se o depósito da Arca Santa (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 11-10-1863).

Esses argumentos apontam que D. Antônio de Macedo Costa entendia que a instrução religiosa e escolar era fundamental para a manutenção da própria fé católica naquele momento, mas da fé católica romanizada. Por isso, os estabelecimentos de ensino criados pela Igreja,

embora operassem na esfera material e sensível, pela sua essência, estariam ligados à esfera espiritual, portanto, deveriam ficar sob os domínios exclusivos da Igreja. Ele reforça essa tese dizendo que em países europeus como a França, apesar das várias crises que a Igreja enfrentou ali em decorrência das várias revoluções ocorridas, os Seminários e Asilos da Igreja estavam sob a responsabilidade exclusiva dos Bispos. E até mesmo na Inglaterra, um país protestante, dominado pelos mais injustos preconceitos contra o catolicismo, dava exemplo de tolerância ao permitir que os Colégios Católicos que lá existiam estivessem sob o controle exclusivo dos Bispos, administrados por padres seculares.

Para o Bispo, concordar que essas instituições educativas pertencentes à Igreja sofressem interferências diretas do Estado, era, segundo ele, desconhecer e negar a legislação canônica, a natureza dessas instituições e a própria história da Igreja, como fazia o Decreto Imperial de 22 de abril de 1863. Por conta disso, fez questão de lembrar quais eram as atribuições e os limites do Estado em relação às escolas eclesiásticas, segundo o Episcopado da França: inspeção e vigilância necessárias a assegurar a ordem pública, para impedir a transgressão das leis; manter os direitos e a honra da soberania, sem que o poder político invada o poder espiritual.

Para o Bispo do Pará, defender tais regras não significava que o Episcopado brasileiro via a não intromissão do Estado nos negócios eclesiásticos como uma possível separação da Igreja do Estado, buscava-se apenas a liberdade da Igreja, mas não se abria mão de que as atividades eclesiásticas continuassem sendo custeadas pelo Estado:

O governo não pode reformar os Seminários, mas somente fornecer aos Bispos os meios materiais para essas reformas [...] O governo não pode impor aos Bispos uma nova disciplina contra a que está estabelecida na Igreja [...] O governo não tem o direito de ordenar que se lhe sejam enviados os compêndios pelos quais se lecionam nos Seminários, pois tem os Bispos missão divina de ensinar a Religião, e ensiná-la com a soberana independência dos poderes deste mundo [...] Assim apesar da boa vontade que tem o governo de favorecer a Igreja, forçoso é dizer que ele ultrapassou os limites dentro dos quais deveria limitar sua ação para não ofender os direitos dela. Eis porque reclamamos, Senhor. Vossa Majestade Imperial o compreende em sua alta sabedoria: O que está em questão não é precisamente o Seminário; é a liberdade da Igreja (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 11-10-1863).

No texto *Memória*, também lembrou D. Antônio de Macedo que havia uma expectativa de que o Imperador Pedro II, como um homem ilustrado que era, faria melhorias profundas na

educação nacional e encerraria “a mais funesta das desigualdades, como se exprime um célebre publicista, aquela que arrasta todas as outras, a desigualdade dos talentos e das luzes nas diversas classes da sociedade” (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 18-10-1863). Para alcançar esse objetivo, o governo deveria começar elevando o nível de instrução oferecida ao Clero brasileiro. Argumentava D. Antônio de Macedo Costa que da mesma forma que se julgava importante para a prosperidade do país ter hábeis médicos e juristas, era igualmente importante possuir excelentes Sacerdotes, já que eles seriam os futuros educadores nas escolas da Igreja e nos templos.

O primeiro passo nessa direção seria, na opinião do Bispo do Pará, o fortalecimento do Ensino Secundário, considerado por ele a base indispensável de toda sólida instrução. Para tanto, o governo deveria criar Instituições Educativas que atendessem em regime de internato os candidatos ao clero, isso porque: “só em internatos especiais podem os aspirantes ao Sacerdócio beber a ciência e piedade necessárias para preencherem um dia dignamente as funções do Sagrado Ministério” (Idem, 18-10-1863). Fora dos colégios internos administrados pela Igreja, dizia D. Antônio que dificilmente se conservariam puros se desde os tenros anos não fossem retirados do meio da corrupção do século. Em face disto, defendia que o Estado deveria ajudar a melhorar as escolas eclesíásticas ou pequenos seminários, pondo-se estes pios estabelecimentos, quanto aos estudos, no mesmo pé de igualdade com os melhores Colégios do Império (Idem, 18-10-1863).

D. Antônio de Macedo Costa finaliza seu texto Memória, apresentando ao Imperador algumas propostas dos Bispos brasileiros para promover a restauração católica no país, são elas: 1) criação de novas Sés Episcopais pelo vasto território nacional; 2) criação de pequenos e grandes seminários em cada diocese; 3) criação de Academias ou Faculdades teológicas de acordo com o Sumo Pontífice; 4) doação ou melhor remuneração dos ministros do culto; 5) ajudar na reforma das ordens religiosas; 6) suspender a lei que proibia a entrada de noviços nos conventos; 7) atenção mais séria ao culto de Deus; 8) esforço mais generosos para construção e reconstrução de templos; 9) abolição da lei que autorizava a realização de eleições dentro dos templos; 10) respeito ao dia do senhor, o domingo e aos dias santos; 11) preferência dada à colonização católica sobre a protestante; 12) desenvolvimento das missões e da catequese católica a fim de levar o cristianismo e a civilização a centenas de tribos indígenas espalhadas pelo imenso território nacional. Essas seriam, na opinião do Bispo do Pará, o que o governo imperial brasileiro deveria fazer, além, é claro, de revogar o Decreto nº 3.073/63, para assim

ajudar a desenvolver a Igreja e conseqüentemente o país (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 18-10-1863).

5.1.2. A resposta do Ministro

A resposta do governo imperial ao texto *Memória*, e as reclamações dos demais bispos sobre Decreto nº 3.073/63, dada pelo Ministro Pedro de Araújo Lima³⁷, nega que o Estado quisesse com o referido Decreto interferir nas ações exclusivas da Igreja. Sobre as reclamações do Bispo D. Antônio, assim respondeu o Ministro:

Exm. e Vermo. Sr. – Acuso o recebimento do ofício de V. Ex. Revma. de 5 do mês passado, com o qual remeteu-me a Memória que dirigiu a Sua Majestade o Imperador acerca das disposições do Decreto 3.073 de 22 de abril deste ano, que uniformizou os estudos nos Seminários Episcopais, subsidiados pelo Estado. Ao mesmo Augusto Senhor fiz presente a dita Memória, como V. Ex. Revma. pede. E como naquela Memória se apresentam considerações contra as disposições do Decreto, julgo dever passar as mãos de V. Ex. Revma. as inclusas cópias dos Avisos que acabo de dirigir aos Reverendos Bispos das dioceses do Rio Grande do Sul e Maranhão, nos quais se encontra solução a muitas das questões por V. Ex. Revma. suscitadas sobre o mesmo Decreto (LIMA, 21-10-1863, p. 25).

Em resposta aos Bispos, o Ministro Pedro de Araújo Lima afirmou, primeiramente, que os questionamentos dos clérigos se davam em função de uma má interpretação do referido documento, ou seja, por não terem apreciado devidamente o dito Decreto. E que as afirmações dos bispos sobre o Decreto não estavam nem na sua letra, nem no seu espírito, isto é, que o documento de nenhuma forma ofendia o direito do Episcopado, nem continham medidas que lhe trouxessem como resultado a secularização dos Seminários. Pelo contrário, o objetivo era ajudar a melhorar o trabalho daquelas instituições. E quando o Governo Imperial buscou estabelecer regras para o pagamento dos honorários de Professores e Reitores nomeados pelos Bispos, era para lhes garantir os seus respectivos vencimentos e saber quais eram os cursos que

³⁷ BRASIL. Ministério do Império. Ministro Pedro de Araújo Lima. Relatório do ano de 1863 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 1ª sessão da 12ª legislatura. Anexo D. Resposta do Marquês de Olinda à representação do Bispo do Pará – 5 de outubro de 1863 (páginas 16 a 29). Disponível em: [http://catalog.crl.edu/search~\\$1?/aBrazil.+Minist{u00E9}rio+do+Imp{u00E9}rio/abrazil+ministerio+do+imperi o/1.8.8.B/1856-b1546339&FF=abra](http://catalog.crl.edu/search~$1?/aBrazil.+Minist{u00E9}rio+do+Imp{u00E9}rio/abrazil+ministerio+do+imperi o/1.8.8.B/1856-b1546339&FF=abra)

deveriam subvencionar. E isso de forma alguma era contrário aos sagrados cânones, dizia o Ministro:

O Decreto em nenhuma de suas disposições excede o uso legítimo desse direito que V. Ex. Revma., tão francamente reconhece. Nele não há senão regras para o pagamento dos vencimentos dos professores das cadeiras no mesmo Decreto especificadas, ao mesmo tempo contém a indicação do meio que se julgou conveniente para sua nomeação; assunto de que mais especificamente tratarei quando ocupar-me segunda observação V. Ex. Revma. Não ficarão privados os reverendos Bispos, como V. Ex. Revma. supõe, do direito de regular curso dos estudos nos Seminários pela maneira que entendem mais conveniente. O Decreto apenas designou as cadeiras que são subsidiadas pelos cofres públicos, sem coarctar a faculdade dos Prelados para criarem as que entenderem. E nem tão pouco estão privados de organizar seu regulamento interno, e nem se nomear, de demitir os Reitores e Professores como julgarem em sua consciência; e pelo contrato este direito está expressamente firmado no Decreto (LIMA, 21-10-1863, p. 5)³⁸.

De acordo com o Ministro Pedro de Araújo Lima, o Decreto deixava salvo a autonomia e liberdade dos Bispos, pois não havia no documento uma só palavra que constrangesse os prelados no direito de nomear, demitir, e lhes prescrever as regras que bem entendiam. Ao contrário, o Decreto não exigia, como se fazia antes, que a nomeação de professores fosse aprovada pelo governo, assim como a escolha dos compêndios não estava mais sujeita à aprovação do governo. O que se exigia era apenas a observância das regras relativas à percepção dos auxílios, porque isso era um direito do Estado:

Ora, sendo esses auxílios objeto temporal, ninguém pretenderá que, concorrendo o governo com os dinheiros públicos para auxiliar o ensino nos Seminários Episcopais, pelo simples fato desses seminários serem estabelecimentos eclesiásticos, fique o mesmo governo privado absolutamente de toda e qualquer fiscalização sobre o modo por que são usufruados aqueles dinheiros. O Decreto limita-se a prescrever regras para a realização do pagamento dos professores segundo o exercício que tenham, ou o serviço que façam. E não se pode sustentar que o Governo faleça o direito de exigir pelo menos que os exerçam efetivamente o magistério, que outro não é o fim para que se prestam aqueles auxílios. Assim como não se pode sustentar que lhe faleça o de suspender e fazer cessar os pagamentos quando não sejam desempenhados o fim para que são concedidos (LIMA, 21-10-1863, p. 5).

³⁸ BRASIL. Ministério do Império. Ministro Pedro de Araújo Lima. Relatório do ano de 1863 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 1ª sessão da 12ª legislatura. Anexo D. Resposta do Marquês de Olinda à representação do Bispo do Rio Grande do Sul – 5 de outubro de 1863. Disponível em: [http://catalog.crl.edu/search~\\$1?/aBrazil.+Minist{u00E9}rio+do+Imp{u00E9}rio/abrazil+ministerio+do+imperi o/1.8.8.B/1856~b1546339&FF=abra](http://catalog.crl.edu/search~$1?/aBrazil.+Minist{u00E9}rio+do+Imp{u00E9}rio/abrazil+ministerio+do+imperi o/1.8.8.B/1856~b1546339&FF=abra)

O Ministro deixou bem claro que o objetivo do Decreto era regular e manter um maior controle do dinheiro público investido para pagamento de professores e Reitores das Instituições Educativas subsidiados pelo Estado, inclusive os Seminários: “os investimentos que, com relação aos professores em certas hipóteses, poderão resultar suspensão dos vencimentos, são os mesmos que se pode realizar a respeito dos estabelecimentos seculares” (LIMA, 21-10-1863, p. 5). Nesse sentido, dizia o Ministro que debaixo desta consideração não se apresentava uma só razão plausível para constituir os seminários em condição excepcional, pois isso seria um favor odioso, o qual, aliás, não era exigido pela natureza das funções de que estavam encarregados aqueles professores. Portanto, ao se exigir daqueles estabelecimentos de ensino que apenas se cumprisse a lei, e se tal disposição ofendia os direitos dos Bispos sobre os Seminários, enfatizou o Ministro que o mesmo se deveria dizer das faltas nas aulas igualmente reguladas pelo Decreto, assunto que segundo ele ficou silenciado nas reclamações dos Bispos (LIMA, 21-10-1863, p. 5).

O Ministro Pedro de Araújo Lima argumentou também que o Decreto não retirava a liberdade dos Bispos ao determinar que fossem realizados concursos públicos para provimento das cadeiras nos Seminários subsidiados pelo Estado. De acordo com ele, se fosse verdade que o concurso continha tão grande atentado à liberdade dos Bispos, não seria ele certamente adotado por um prelado tão distinto como o falecido D. José Joaquim da Cunha Azevedo Coutinho, Bispo de Pernambuco, e fundador do Seminário de Olinda, o qual prescreveu isso nos estatutos que organizou para o Seminário. E tão zeloso como era de suas prerrogativas episcopais, não duvidou em submetê-lo à aprovação régia, a qual foi dada por um Alvará com força de lei.

Da mesma forma fez o atual Bispo de Pernambuco, Dr. João da Purificação Marques Perdigão, ao reformar o estatuto do Seminário, pois manteve o sistema de concurso. Esses fatos demonstravam que longe estavam aqueles Prelados de repelir, como se fazia, todo e qualquer intervenção do poder secular, no tocante aos Seminários, pois entendiam que o concurso público para provimento de cadeiras nos Seminários era um meio prático de verificar a capacidade intelectual dos candidatos, e de forma alguma privava os Reverendos Bispos do direito de deixar de nomear os aprovados em concurso. Esse direito se convertia em obrigação quando os candidatos aprovados não reunissem os dotes do espírito às necessárias qualidades morais e religiosas exigidas para o cargo. E, de acordo com o Ministro, este direito estava

“expressamente consagrado no Decreto, e de modo amplo e absoluto” (LIMA, 21-10-1863, p. 6).

Ao responder especificamente ao Bispo D. Antônio de Macedo Costa, no Anexo do seu Relatório de 1863, além de indicar os avisos onde já havia respondido aos demais Bispos, apontou-lhe o Ministro Pedro de Araújo Lima mais algumas considerações. Primeiramente, comentou o argumento que o Bispo do Pará ressaltou no texto Memória sobre a tese de que se buscava espiritualizar as ações da Igreja, deixando-a inteiramente no domínio do invisível. Segundo ele, isso não procedia porque “o Governo, graças a Deus, é fiel as máximas da Igreja Católica; venerando como lhe cumpre, os princípios que lhes encerram, e as consequências que delas dimanam” (LIMA, 21-10-1863, p. 26). Sobre isso, o Ministro afirmou que o Governo já havia emitido sua opinião quando analisou um Compêndio de Direito onde se discutia a verdadeira natureza da Igreja: “o poder da Igreja é puramente espiritual, não podendo exceder o âmbito do culto interno e externo” (Idem, 21-10-1863, p. 26). No entanto, no mesmo documento, de acordo com o Ministro, ficou determinado que a Igreja poderia empregar “armas materiais”, isto é, meios materiais porque nenhuma religião poderia viver sem o socorro dos meios materiais – porque se a Igreja não era um reino deste mundo, ela estava neste mundo. Portanto, afirmou o Ministro que o governo não podia ser acusado de comungar com a tese que reduzia o poder da Igreja a “uma disciplina puramente interna” (LIMA, 21-10-1863, p. 26).

Sobre a alegação do Bispo do Pará de que o governo não poderia solicitar que lhe fossem enviados os compêndios que eram usados nos Seminários porque isso era atribuição exclusiva dos Bispos, lembrou o Ministro as palavras do próprio D. Antônio quando falou que ao Poder Temporal cabia apenas a missão de: “inspeção e vigilância necessárias a assegurar a ordem pública, para impedir a transgressão das leis; manter os direitos e a honra da soberania”. Sobre isso, perguntou o Ministro:

E como poderá o Governo impedir a transgressão das leis, e manter os direitos e a honra da soberania; como exigir e executar por si a reforma dos abusos que interessam a ordem civil, e provocar como Bispo Exterior, a reforma dos mesmos abusos na ordem espiritual, se lhe negam os meios de saber quais as regras por que se governam aqueles estabelecimentos eclesiásticos? (LIMA, 21-10-1863, p. 26).

Para o Ministro estava clara a possibilidade de que nos Seminários se estivessem transgredindo as leis e ofendendo a honra da soberania, com a introdução de abusos que interessavam tanto a ordem temporal como espiritual. O Governo tinha o direito de exigir e executar por si a reforma daqueles estabelecimentos, porque isso era atribuição de “Bispo Exterior”. Essa mesma interpretação era, segundo o Ministro, aplicável aos Compêndios usados nos Seminários:

Tanto aqueles como estes, podem conter disposições, regras, doutrinas, que estejam em formal contradição com estes veneráveis objetos. Inteirando-se das doutrinas dos Compêndios, e das regras dos estatutos, o Príncipe não faz mais do que habilitar-se assim para melhor exercer as prerrogativas da soberania, exigindo e executando por si as reformas dos abusos na ordem civil: como para melhor desempenhar a eminente qualidade de Bispo Exterior, provocando aquelas reformas na ordem espiritual (LIMA, 21-10-1863, p. 27).

Defendia o Ministro Pedro de Araújo Lima que o Decreto trazia apenas regras para que o governo pudesse exercer a inspeção e vigilância nos Seminários, e isso não significava de forma alguma um atentado aos direitos dos Bispos, pois, o Imperador, como católico que era, sabia que a missão de ensinar a religião cabia aos Apóstolos e seus sucessores no episcopado, e que, mesmo um Ministro do Estado sendo mil vezes mais esclarecido do que um Prelado como V. Ex. Rvma., não era autoridade competente para exercer aquela divina missão, e dizia que isso estava bem claro no Decreto (LIMA, 21-10-1863, p. 27).

Com relação à reclamação da supressão da cadeira de Língua Indígena, disse o Ministro que isso foi feito atendendo à sugestão do próprio D. Antônio de Macedo Costa, quando em um ofício solicitou a criação de mais uma cadeira: Matemáticas Elementares, no lugar da cadeira de Língua Indígena, porque lhe parecia muito pouco útil. O Ministro Pedro de Araújo Lima finalizou sua resposta ao Bispo do Pará dizendo que ele não fez bem em tornar público o seu texto “Memória”, pois, publicações dessa ordem poderiam provocar interpretações equivocadas por pessoas menos ilustradas, as quais poderiam “conceber sérias, mas errôneas apreensões acerca dos sentimentos religiosos do governo, considerando-o como infenso aos direitos dos Bispos” (LIMA, 21-10-1863, p. 28). Ao tomar tal atitude, o Ministro entendeu que o Bispo do Pará impôs ao Governo a necessidade de mandar fazer iguais publicações a fim de evitar que sobre ele recaísse tão graves e injustas acusações. E, reafirmou que o governo lamentava as ocorrências e que estava empenhado em fazer cumprir seus direitos, assim como resguardar os

direitos da Igreja, auxiliando os reverendos bispos no regime dos seus rebanhos, para se preservar a “estreita aliança e perfeita inteligência entre os dois podres”, para se garantir o “repouso das consciências e a paz do Estado” (LIMA, 21-10-1863, p. 28-29).

5.1.3. A contra-resposta do Bispo

No dia 04 de fevereiro de 1864 foi publicado no jornal diocesano o texto intitulado “Resposta de S. Exc. Rvm. Ao Exm. Sr. Ministro do Império acerca da questão dos Seminários”. Neste documento, D. Antônio de Macedo Costa afirmou que recebeu a *Resposta* do Ministro no dia 24 de outubro de 1863 porque estava em viagem. Porém, assim que tomou conhecimento de que naquele documento se argumentava que as queixas e representações dos Bispos contra o Decreto nº 3.073 eram injustas e sem fundamento algum, tratou logo de providenciar a referida resposta na qual solicitou ao Ministro que lhe escutasse sem prevenção alguma, com espírito cheio de moderação e benevolência. Contra argumenta o Bispo:

A questão, Exm. Snr. Ministro, é grave, interessa ao país; entendo que não há inconveniente sério em discuti-la, e discuti-la francamente, à grande luz da publicidade. Lutas como estas são dolorosas, mas sempre fecundas. No estado em que se acham os espíritos, em vista de espetáculos estranhos que oferece em nossos dias o mundo intelectual e moral, é necessário mais que nunca que a Igreja de Jesus Cristo levante a voz e diga a verdade com santa independência. Longe de ser isto um perigo, é pelo contrário o meio mais poderoso de restabelecer por toda a parte a paz e a ordem, que só se acham lá onde reinava a verdade. Sim, sim, não, não, claramente, sem rodeios, sem pusilanimidade de retórica; tal será, pois, nossa linguagem, nem sabemos falar outra (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

A gravidade da questão apontada por D. Antônio de Macedo Costa referia-se a um ponto crucial para a humanidade: a liberdade dos dois poderes. Para ele, a harmonia entre o poder temporal e poder espiritual era a base para a verdadeira liberdade civil. Essa liberdade era, segundo o Bispo do Pará, defendida por intelectuais de várias correntes como *Jaime Balmes*³⁹

³⁹ Jaime Luciano Antônio Balmes y Urpiá foi um filósofo e teólogo espanhol. Foi também apologista, sociólogo e político. É considerado uma das personalidades mais interessantes da Espanha da primeira metade do século XIX. Disponível em: <https://kdfrases.com/autor/jaime-balmes>.

e *François Guizot*⁴⁰, e, portanto, reforçava a ideia de que os bispos não deixariam de defendê-la, mesmo sofrendo acusações de fanatismo, obscurantismo e de inimigos do poder. Continuariam firmes ouvindo as acusações, mas abraçados com a cruz para o bem do país, chamando o que é luz de luz e trevas de trevas, defendendo até o fim os direitos tantas vezes violados, da justiça e da verdade (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

Diante disso, argumentava D. Antônio de Macedo Costa que era verdadeira a fala do Ministro de que o Governo de Sua Majestade, sendo católico, não tinha a pretensão de ingerir-se no ensino nos Seminários, porém, era verdade também que esse mesmo governo, pelo desejo de querer a tudo regular, acabou por lançar certas desconfianças e preconceitos contra a Igreja Católica (fruto da herança do século passado), colocando-a como inimiga do verdadeiro progresso e das liberdades públicas. Além disso, havia por parte do governo uma profunda e lastimosa indiferença para com as causas da religião, e isso, infelizmente, dizia o Bispo do Pará, era um assunto que ele queria que não fosse verdade, porém “os testemunhos e os fatos ali estão altamente confirmando as tristes verdades que eu avancei na minha Memória” (Idem, 04-02-1864). E, sobre essa interpretação, dizia D. Antônio de Macedo Costa que não estava só, que tinha o apoio de todos os seus veneráveis colegas do episcopado brasileiro e do grande Arcebispo da Bahia, D. Romualdo de Seixas. Este último, inclusive, já teria também reclamado das constantes intromissões do poder civil nos domínios da Igreja.

O descaso com o trabalho da Igreja, segundo D. Antônio, levava o clero a andar de “pires na mão” a solicitar esmolas todos os anos à porta do Parlamento, privando os padres de uma sólida instrução, isso porque viviam de mãos atadas pela própria legislação do país que exclusivamente a subordinada à dependência do poder temporal. Para confirmar que legislação do país fazia o clero ficar de “mãos atadas”, D. Antônio fez ao Ministro as seguintes indagações:

Não é verdade que o *placet* entre nós se estende tanto as medidas disciplinares, como as mesmas definições dogmáticas da Igreja universal, as quais sobre pretexto de poderem conter disposições contrárias aos direitos majestáticos, se consideram também sujeitas ao exame imperante civil? Não é verdade que as *apelações como*

⁴⁰ François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874): Historiador e estadista francês. As obras históricas de Guizot contêm as primeiras tentativas de explicar a história do ponto de vista da luta de classes, interpretada, no entanto a partir de posições burguesas. Foi Primeiro Ministro entre 1840-1848. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/g/guizot.htm>

d'abuso tem constituído Conselho d'Estado juiz em última instância dos atos da jurisdição episcopal, e que até bem pouco tempo estavam os juizes de Direito por um Regulamento de 19 de fevereiro de 1838 investidos de poder das chaves para restituir as ordens aos clérigos suspensos pelos Bispos, e absorver quaisquer cesura, quando o mesmo Conselho d'Estado achasse que ela foram injustamente fulminada? Não é verdade que muitas de nossas Assembleias Provinciais, baseando-se no art. 10 § 1º das reformas constitucionais julgam-se com direito de criar e dividir as paróquias recorrendo apenas e por mera deferência aos Prelados para que informe a tal respeito? Não é verdade que os Presidentes de Província então autorizados a dar licença de residência aos Párcos, como insistindo em Avisos anteriores declarou ultimamente V. Exc. em seu Aviso de 11 de junho do ano passado, advertindo apenas que essa faculdade dada aos Presidentes não exclui a audiência dos mesmos Prelados, sempre que seja possível? Não é verdade que por Aviso de 10 de maio 1855 se acha proibida a admissão de noviços por consequência a profissão nas ordens religiosas estabelecidas no Império? (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

Essas indagações acusativas do Bispo do Pará apontam ainda que ele via o Decreto nº 3.073/63 como mais uma forma do governo “apertar o cinto” da Igreja, pois, passaria também a regular, pelas regras do concurso público, a contratação e demissão de professores para os Seminários, bem como reformar os estatúdos e compêndios, definir quanto tempo deveriam os alunos ficar nos Seminários e o que deveriam estudar para serem promovidos às diversas ordens. Esses fatos, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa, demonstravam que ele não havia exagerado sobre o estado de opressão em que se achava a Igreja do Brasil, e que por certo o Ministro, sendo um homem de uma razão tão altamente esclarecida, saberia lhe fazer justiça. Para o Bispo da Diocese paraense, a abolição dessas leis opressivas e independência entre os dois poderes era fundamental para evitar o caos social:

V. Exc. afirma que o governo, graças a Deus, é fiel as máximas da Igreja católica, venerando como lhe cumpre os princípios que elas encerram e as consequências que dela dimanam. Eu sei, Exm. Sr., sempre o reconheci, e é justamente o que me faz esperar que ele fará em breve desaparecer de nossa legislação essas lamentáveis antinomias, harmonizando da soberania com a liberdade da Igreja; dois princípios que convém manter a todo custo, sob pena de tudo confundir-se, de perturbar-se tudo, sob pena de ser reduzida a ordem social a um caos medonho, criando-se um teocracia absurda na Igreja que aniquilaria a ação própria do poder secular, ou uma autocracia religiosa no estado que absorveria a autonomia do poder espiritual. De ambas as partes abismos (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

O meio de evitar esse “caos medonho” era, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa, conhecido por todos: extremar bem os limites dos dois poderes. Isso não era só interessante

para a Igreja, mas para todos os povos, para garantir a liberdade e a própria civilização. Fazendo isso, segundo o Bispo, se ia garantir a inviolável ordem de Deus, a qual eram ambos os poderes funcionando livremente cada um na sua esfera, como também defendia Bossuet. Ao citar Jacques Bossuet (1627- 1704), um dos principais teóricos do absolutismo, D. Antônio de Macedo Costa buscava reforçar os argumentos de que em um país cujo regime político era uma monarquia católica, os governantes precisavam respeitar os princípios basilares do absolutismo monárquico como requisito para a própria sobrevivência do sistema. Se os membros do governo afirmavam que não queriam intrometer-se na administração dos Seminários e da Igreja, deveriam então suspender as leis opressivas como o direito de inspeção nos estabelecimentos eclesiástico como Escolas e Seminários, dizia o Bispo. Para ele, era necessário abolir o direito de inspeção para evitar os abusos cometidos por funcionários públicos e partidários políticos inimigos dos Bispos como os defensores do *Jansenismo*⁴¹ parlamentar, do *Febronianismo*⁴² ou *Josephismo*⁴³, que em nome de ideias como *jus inspectionis circa sacra* (direito de inspeção da religião), *jus protectionis* (direito de proteção) e *jus in sacra* (direito sobre o sagrado), aproveitavam para oprimir os clérigos. Entretanto, isso não significava que o Bispo do Pará fosse contrário a qualquer tipo de inspeção nas instituições educativas religiosas custeadas pelo Estado:

⁴¹ O Jansenismo foi um movimento religioso inspirado nas ideias do Bispo de Ypres (Bélgica), *Cornelius Otto Jansenius*. Começou na França e na Bélgica, e tinha um caráter dogmático, moral e disciplinar, assumindo também contornos políticos. Devido apresentar ideias consideradas controversas, o Jansenismo foi condenado pelas bulas promulgadas por Urbano VIII, *In Eminenti* de 1643, Inocêncio X, *Cum occasione* de 1653, e Alexandre VII *Ad sanctam beati Petri sedem* de 1656. Suas principais ideias estavam embasadas numa corrente tridentina do pensamento católico. Quanto a teologia, o jansenismo se caracteriza, de acordo com Souza (2006) pela adoção de um agostinismo “radical” que se manifesta com vigor nas querelas em torno do problema da *graça divina* e de sua concordância com o *livre arbítrio*. Para um agostinista (jansenista) o homem é salvo pela graça de Deus. Cf: SALES SOUZA, Evergton. **O jansenismo na América Portuguesa**. In: XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, 2006, São Bernardo do Campo. *Mundos Religiosos: Identidades e Convergência*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006. v. 1. p. 107-107.

⁴² O *febronianismo* foi um movimento dentro da Igreja Católica na Alemanha, no século XVIII, liderado por Johann Nikolaus von Hontheim, cujo pseudônimo era *Julius Febronius*. Tinha como objetivo a nacionalização do catolicismo, a limitação do poder do papado, em favor do episcopado, e da reunião das igrejas católicas dissidentes com a cristandade. Pode ser considerado o equivalente do que foi na França o *galicanismo*. Esse movimento buscou diminuir a autoridade e os direitos do Papa e aumentar o dos bispos, alegando que a instituição que Jesus havia feito da Igreja não era uma monarquia. Cf: SANTOS, Cândido. **Ensaio sobre o Regalismo e Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII**. Revista *Histórias das Ideias*. Vol. 4. Tomo I, 1982.

⁴³ *Josephismo*, teoria política introduzida no o reinado de José II do Sacro Imperador Romano-Germânico, alterou as relações entre a Igreja Católica e os territórios dos Habsburgos, isso porque defendiam a Igreja só teria potestade moral sobre os fiéis, e, em consequência, as questões de caráter secular no território austríaco, que incluída a administração da própria Igreja - deveriam ficar submetidas às leis e autoridades do Estado.

O governo tem direito de inspeção nos Seminários: inspeção geral, de polícia, para prevenir e punir desordens, vias de fato e quaisquer ofensa as leis do país e a ordem pública, nada mais justo; inspeção de higiene ou de salubridade examinando o material do estabelecimento, o número dos alunos, nada mais admissível; inspeção até de economia, informando-se, se quiser, do bom emprego dos fundos públicos ao Seminário, mandando seus engenheiros revisitar os edifícios e saber os concertos que reclamam, nada mais natural (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

O que D. Antônio de Macedo Costa não aceitava era que uma inspeção de ordem civil fosse utilizada pelo governo para influir na parte moral daqueles estabelecimentos, como revisitando os estatutos, sujeitando a cesura de suas secretarias às doutrinas dos compêndios, marcando regras para a escolha e demissão de professores. Para ele, esse tipo de inspeção ou intromissão significava passar por cima da autoridade dos Bispos do Brasil, e isso era uma coisa que não poderia aceitar, pois tinham direito exclusivo na direção moral e intelectual das escolas sacerdotais. Além disso, explicou D. Antônio de Macedo Costa ao Ministro que os direitos dados ao “Bispo do Exterior” (Reis e Imperadores cristãos) no passado não envolvia a mínima ideia de jurisdição sobre a Igreja, mas a de simples proteção, defesa e apoio prestado de fora, sem intervenção no seu regime. Para esclarecer sobre as atribuições do Bispo Exterior, D. Antônio de Macedo Costa citou uma passagem do teólogo católico, poeta e escritor francês, *François Fénelon* (1651- 1715), onde este exprimia em pleno absolutismo de Luiz XIV as seguintes palavras: “É verdade que o príncipe pio e zeloso é chamado Bispo de Fora e protetor dos sagrados cânones. Mas o Bispo de Fora não se deve nunca envolver nas funções do de dentro”.

Segundo D. Antônio de Macedo Costa, o escritor francês Fénelon entendia que o Bispo de fora tinha que ficar com a espada em punho à porta do santuário, mas abster-se de entrar nela. A ele cabia apenas a proteção das decisões, mas não podia tomar nenhuma decisão porque não era da vontade de Deus que o protetor governasse a Igreja, se assim fizesse, sua proteção não seria mais um socorro, mas sim um julgo disfarçado. (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864). Esses argumentos estavam de acordo com as ideias de João Quidort, que no século XIII assim explicava as atribuições dos poderes temporal e espiritual:

Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas temporais e neste assunto não se encontra sujeito em nada ao espiritual, pois

não procede dele, mas ambos provêm de um só poder supremo, que é o divino e por isto o poder inferior não está sujeito ao superior em todas as cosas, mas apenas naquelas em que o poder supremo o colocou sob o superior (QUIDORT, 1989, p. 54).

Diante do argumento do Ministro Pedro de Araújo Lima de que a inspeção era para combater as possíveis regras e disposições dos Seminários contrárias às leis, D. Antônio de Macedo Costa não a rejeita, porém afirma que se tal argumento procedesse, teriam igual força a respeito de todos os outros atos, constituições e leis diocesanas, porque um Bispo poderia incontestavelmente incluir em uma pastoral princípios contrários às leis e à ordem pública, já que não é infalível. Logo, os Bispos deviam sujeitar as pastorais ao exame do governo. Na possibilidade de um Bispo poder, nas constituições e leis que promulgasse para seu clero e diocese, ofender os direitos e a honra da Soberania ou estabelecer coisas contrárias ao bem do Estado, era muito justo que submetesse tais documentos ao exame do governo. Até mesmo os Concílios Provinciais (conjunto de autoridades eclesiástica), por não gozarem do privilégio da infalibilidade, podiam cair nos mesmos deploráveis desvios. Quem o pode negar? Perguntava o bispo do Pará. Assim, defendia que era totalmente aceitável que ficassem igualmente sujeitos os decretos do Concílios Provinciais ao exame e aprovação do Governo.

Para D. Antônio de Macedo Costa, porém, esses princípios faziam desaparecer toda a independência da Igreja porque tudo caía debaixo do julgo do Estado, como dizia Bousset. Então, o argumento do Ministro era, segundo o Bispo, uma daquelas ideias que provariam demais, se chegasse a provar alguma coisa. E, considerando apenas a mera possibilidade de que os Bispos introduzissem nas regras dos Seminários abusos e práticas ofensivas às leis, questionava o Bispo do Pará:

Esta mera possibilidade é por ventura suficiente para autorizar a odiosa medida de exibição dos estatutos? Não haveria para o governo muitos meios e facilidades de vir ao conhecimento desses abusos flagrantes, logo que eles se introduzissem nas regras desses estabelecimentos? Regras que se traduzem na prática diária de uma casa que pode ser por todos visitada; regras que são promulgadas e explicadas de contínuo perante 50 ou mais alunos; regras que em muitos Seminários se acham até impressas e nada tem de secreta; poderiam conter princípios opostos as leis, ao direito e a honra da soberania sem que o governo fosse logo disso sabedor? Não tem o mesmo governo excelentes fiscais nos pais de famílias, que estremecidos pela boa educação dos seus filhos seriam os primeiros a denunciar essas doutrinas e disposições opostas às leis e moral? (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

Diante disso, explicou o Bispo que os argumentos apresentados pelo Ministro não eram suficientes para justificar as medidas vexatórias tomadas pelo governo, pois, ele poderia ficar tranquilo que não sairiam dos Seminários “negros atentados” contra as leis do país e os direitos da soberania. Portanto, o Ministro deveria ficar sossegado porque na possibilidade de um Bispo no exercício de sua hierarquia sagrada cometer alguma infração, e sendo advertido por justas representações do governo continuasse a ensinar no seu Seminário doutrinas perigosas, princípios contrários às leis e comprometedores da ordem pública, ou se tal Bispo persistisse em manter à frente do noviciado sacerdotal ou um lente (professor) que ousasse afrontar as regras da decência e do dever, este seria levado ao conhecimento da Sé Apostólica, por intermédio do Metropolitano ou do Concílio Provincial, e reconduzido ao dever pelos meios canônicos. Isso tudo estava sabiamente prevenido, dizia D. Antônio de Macedo Costa. Portanto, não havia necessidade do governo se preocupar com esses assuntos, pois a hierarquia da Igreja sabia muito bem como conduzi-los.

O Bispo do Pará também comentou a observação do Ministro de que o Decreto estava de acordo com o que era de praxe em outros países católicos como a França. Segundo o Bispo, essa afirmação não foi bem colocada porque na França o governo ou a Universidade não se importavam com as regras, com os compêndios, com os professores e nem com os estudos dos seminários. Como um exímio conhecedor da realidade francesa por ter morado naquele país por vários anos, D. Antônio de Macedo Costa assegurou ao Ministro o seguinte:

Estive muitos anos nesse país, posso asseverar a V. Exc., que isso é verdade. O governo contenta-se de dar a estes pios estabelecimentos uma subvenção considerável; toma ligeiramente conta do emprego desse dinheiro; cuida do material do estabelecimento, de suas condições higiênicas. Pelo que respeita os estudos e a moralidade não se inquieta. A mais ampla liberdade é deixada aos Bispos. Na Inglaterra e creio que em todos os países onde há catolicismo é absolutamente a mesma cousa; tudo é deixado à direção exclusiva dos Bispos e dos Superiores imediatos (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864).

Em relação ao concurso público para provimento de professores aos Seminários, lembrou D. Antônio de Macedo Costa que quando os venerados Bispos de Pernambuco administram em seus Estatutos Concurso Público, não lhes passou pela mente que iam ferir a dignidade do clero. Estabelecendo o concurso mostraram que não receavam limitar seu direito de nomeação. Além disso, a decisão particular daqueles Bispos não podia ser interpretada como

uma autorização ou obrigação para que os outros Bispos fizessem o mesmo, nem que o governo tinha a competência para impor isso como regra para todas as Dioceses.

Para finalizar sua contra-resposta, D. Antônio de Macedo Costa declarou esperar que assim que as condições financeiras do governo melhorassem, sacrifícios em nome dos Seminários fossem feitos, como fazia o governo tão deliberadamente em favor da instrução das outras classes da sociedade. Esperava em breve um maior esforço em prol da “pobre classe sacerdotal”, tão desprezada e que não podia permanecer mais tempo nesse estado de abatimento, comprometendo seriamente o futuro religioso e moral do país. Ele também esclareceu que não pediu que a cadeira de Língua Indígena fosse suprimida do Seminário do Pará, mas sugeriu apenas que fosse substituída por uma cadeira de maior interesse e utilidade, como julgava ser a de Matemática Elementar. Assim, conclui D. Antônio de Macedo Costa sua contra-resposta ao Ministro Pedro de Araújo Lima dizendo:

Julgo ter cumprido um dever de meu ministério falando com respeitosa franqueza e liberdade ao governo do meu país. Os sentimentos que nutro para com ele são os da mais profunda dedicação e perfeita lealdade. Jamais nos lábios de um Bispo se achará palavra amarga do ódio ou da revolta. Nos dias do perigo nós estaremos no nosso posto de honra fiéis até o fim ao culto da segunda majestade com a da primeira. Sempre obedeceremos aos poderes deste mundo, no que não for contrário à nossa consciência. Daremos tanto mais fielmente à César o que é de César, quanto começaremos por dá a Deus o que é de Deus. São estes os nossos sentimentos. Por isso levamos humildemente supplicas e respeitosas reclamações ao é do Trono. Deus guarde V. Exc. Ilm. Sr. Márquez de Olinda, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império e Presidente do Conselho de Ministros. Antônio, Bispo do Pará (D. MACEDO COSTA, 1864 In: ESTRELA DO NORTE, 04-02-1864)

Nesse debate com a autoridade do Império, o Bispo deixa claro que entende a posição do governo na pessoa do Ministro Pedro de Araújo Lima como atribuições no campo civil. Porém, via essas ações de controle impostas pelo aparelho burocrático do Estado como uma interferência da esfera humana no campo divino. Valeu-se de filósofos como Jaime Balmes, François Guizot e Jacques Bousset para reafirmar a liberdade dos dois poderes, mas o que ele buscava na verdade era gozar as benesses do Estado com total liberdade para realizar sua reforma romanizadora.

5.2. DEBATE COM AS AUTORIDADES POLÍTICAS

Em 1866 escreveu D. Antônio de Macedo Costa mais uma crítica, dessa vez endereçada aos políticos e governantes do Império, intitulada “*A Residência dos Bispos*”. Neste documento ele perguntou se as autoridades políticas queriam que os Bispos católicos ficassem impassíveis e abafassem os clamores de suas consciências, traíndo com isso os juramentos mais sagrados (para condescender com eles em causas em que não poderiam condescender), agindo como se não tivessem uma fé, comportando-se como meros empregados civis, colocando a Igreja como uma escrava do Estado:

Podeis vós, ó políticos cegos, razoavelmente exigir de nós que tenhamos uma fé e que procedamos como não a tendo? Que cremos com um dogma a divindade, a sobrenaturalidade do Ministério augusto que exercemos, e o deixemos tratar praticamente como um *Emprego público civil*? Que acreditemos como uma verdade revelada por Deus a independência e a liberdade da Igreja de Jesus Cristo nas causas do seu regime e a deixamos manietar como uma escrava? Que estejamos firmemente convencidos que o Espírito Santo nos pôs para governar a Igreja de Deus e abduquemos nas vossas mãos esse governo, assinando da cruz, como os Bispos Anglicanos, as vossas decisões em matéria eclesiásticas? (D. MACEDO COSTA, 1866 In: LUSTOSA, 1992, p. 113).

Para o Bispo da Diocese paraense essas posturas das autoridades políticas brasileiras para com a Igreja e para com os Bispos era uma verdadeira injustiça, e servia como incentivo para que as autoridades locais também desrespeitassem as autoridades eclesiásticas, como faziam representantes do poder civil na capital da Província do Pará e em suas várias comarcas. Um exemplo disso ocorreu quando o então Presidente, o Dr. Abel Graça (1870-1872), transmitiu ordens aos vigários de toda a Província, sem comunicar antes essa decisão ao Bispo do Pará. Sobre isso, D. Antônio de Macedo Costa reclamou em ofício datado de 18 de outubro de 1871, onde disse que não tinha dúvidas quanto a importância daquele ato administrativo, pois se tratava de importante intenção por parte do governo local, porém, a maneira de executar a medida, intervindo a autoridade civil diretamente no prelado diocesano, lhe parecia inteiramente irregular e anticônico pelos seguintes motivos:

1º Tendo a Igreja, como V. Exc., sabe, uma autoridade reconhecida pelo Estado, não podem as autoridades civis do império dirigir-se imediatamente aos Párocos nas coisas que afetam o ministério eclesiástico, deixando de parte a primeira autoridade diocesana. Ora, a publicação da Lei nas Missas conventuais afeta a ordem das funções eclesiásticas. É, pois, evidente que compete ao Prelado diocesano a iniciativa desta medida. 2º Ainda prescindindo desta razão tirada da divina autonomia da Igreja, e

considerando-a como mera repartição do Estado, parece que ainda assim seria desprestigiar o chefe o dirigir-se aos subordinados sem o intermédio dele (D. MACEDO COSTA, 1871 In: LUSTOSA, 1992, p. 122-123).

Para D. Antônio de Macedo Costa, as interferências do poder civil na esfera eclesiástica, com as leis, as deliberações, e até mesmo a passividade das instâncias maiores do governo em relação a Igreja, geravam interpretações equivocadas e acusações injustas de políticos liberais, como Saldanha Marinho e Tito Franco, que afirmavam, entre outras coisas, que os Bispos brasileiros, liderados por D. Antônio e D. Vital, não queriam se sujeitar ao governo imperial. Além disso, acusavam o Bispo do Pará de não reconhecer o direito de *placet*⁴⁴; de pregar, por meio do seu jornal, revolução contra o governo imperial; de interferir nos pleitos eleitorais na Província a favor dos conservadores; de ser intolerante e impedir que as pessoas comuns praticassem a religião, quando ordenava que se fechasse capelas e igrejas.

D. Antônio rebateu todas essas acusações no jornal A Boa Nova e em carta datada de 28 de fevereiro de 1879, endereçada ao Conselheiro do Império, Senador João Lustosa da Cunha Paranaguá, lhe falando inicialmente o seguinte:

Ilmo. e Exmo. Snr. Foi V. Excia. quem em 1860, como ministro da Coroa, lembrou meu humilde nome a S. M. o Imperador, e apresentou-me à Santa Sé Apostólica para Bispo da diocese do Para; e desde então não tem cessado de dar-me provas de estima e consideração, penhorando o meu reconhecimento. Em V. Excia. reconheço, Snr. Conselheiro, nobreza e retidão de caráter, e sobre tudo um sincero respeito e dedicação pelo catolicismo, que deseja ver florescer neste esperançoso Império americano. Por estes motivos julguei dever dirigir-me a V. Excia. para informa-lo dos vexames de que está sendo vítima esta diocese por parte de um grupo de políticos exaltados, que, sem madura reflexão e há mais de quinze anos, arvoraram aqui a impiedade em bandeira de partido (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 384).

O Bispo do Pará segue na carta defendendo-se perante o Ministro Paranaguá, afirmando que os lamentáveis excessos cometidos com os maiores desacatos e sacrilégios eram promovidos e consentidos pelas autoridades públicas da Província do Pará, que na época eram formadas por membros do partido liberal. Para ele, esses políticos locais, associados aos membros das irmandades religiosas, estavam a promover arruaças no interior e na capital da Província e que o resultado mais alarmante desses vexames era a realização do cívico civil na

⁴⁴ Direito do governo interferir em assuntos religiosos, como, por exemplo, alterar os Estatutos das Irmandades Religiosas.

capital, sem a aprovação e as bênçãos do bispo diocesano. Dizia ainda que o incrível era que tais insultos e desrespeitos ao Bispo e ao clero eram diariamente aplaudidos pelos órgãos da presidência, segundo o jornal *O Liberal do Pará*. Apesar de tudo isso, afirmava D. Antônio de Macedo Costa que os infratores – os empregados do governo geral e provincial – não tinham recebido nenhuma repressão e continuavam impunes (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 390-393).

Para o Bispo, esse apoio recebido das autoridades políticas provinciais e a impunidade recorrente fazia aumentar os escândalos e estendê-los para além da capital da Província, como nos municípios de *Capim*, onde o teto da igreja foi violentamente derrubada por um subdelegado e seus comparsas, e o padre nomeado pelo bispo expulso sob ameaça de morte; *Ourém*, onde durante a eleição houve um assassinato dentro da Igreja; *Monsarás*, onde o subdelegado, na ausência do pároco, tomou a frente da igreja e fez celebrar missa civil e até ordenou batismo de crianças sem a presença do padre. De acordo com o Bispo, para piorar a situação, tudo era propagandeado pelo jornal ligado ao grupo político que estava no poder: *O Liberal do Pará*. Essa folha, que segundo o Bispo estava à serviço do governo, era subvencionada pelos cofres da Província e fazia de tudo para colocar o povo contra o Bispo e seu clero, na tentativa de fazer crer que tudo era provocado pela sua intolerância e intransigência (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 390-393).

Dizia ainda D. Antônio de Macedo Costa ao Ministro Paranaguá que a ferrenha companhia do jornal dos liberais do Pará contra ele e a Igreja era diária: “todos os dias não trata de outra coisa senão da questão do dia, isto é, do Bispo, do clero, da Igreja Católica, arrastando tudo pela lama dos maiores convícios” (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 390-393). Isso era, segundo ele, um espetáculo que nunca se tinha observado, isto é, um jornal que representava o governo, um jornal que tomava para a si a inglória tarefa de solapar os fundamentos da religião abraçada pela quase totalidade da nação brasileira. Portanto, dizia ao Ministro que seu coração se rasgava de dor ao ver que aqueles que deveriam manter a moralidade e a religião agiam daquele modo. Assim, conclui o Bispo: “Snr. Conselheiro, estamos no Pará sujeitos a uma perseguição sem exemplo em uma terra católica. Justiça! Não pedimos senão justiça!” (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 390-393).

Segundo Lustosa (1992), D. Antônio de Macedo Costa também dirigiu uma crítica à Assembleia Legislativa da Província do Pará e ao Presidente, o Dr. José Coelho da Gama e

Abreu (1879-1881), quando aprovaram uma Lei que criou mais uma Paróquia na Diocese do Pará. Ao pedir parecer do Bispo sobre o assunto, o Presidente teria recebido como resposta que só à autoridade diocesana cabia o direito de criar paróquias. Além dessas divergências, D. Antônio de Macedo Costa também teve sérios problemas durante os anos que aconteceram os chamados círios civis (1878-1879) em Belém. Nesse tempo, autorizou a publicação de um artigo intitulado “Perseguição Religiosa”, onde faz várias críticas às autoridades políticas locais por estarem associados à irmandade “insubordinada”:

A presidência não entrega ao Bispo diocesano a nova Matriz de Nazaré para ser sagrada e nela instalado o culto divino, como exige o interesse público, por ser isto inconstitucional, e sim porque se quer impor ao reconhecimento da autoridade uma irmandade fantástica, levantada com o único fim de hostilizar a religião Católica Apostólica Romana [...] A presidência constitui-se advogada da irmandade nazarena, e, como o Bispo não a quer reconhecer sem certas condições exigidas pelos cânones e pelas atuais circunstâncias, é ele punido e também o povo fiel, o qual fica privado por mero capricho da sua nova Matriz (A BOA NOVA, 10-08-1879).

Em outro artigo intitulado “Ao público”, os redatores do jornal diocesano conclamam o povo católico a defenderem por todos os meios legítimos os direitos e interesses da religião, porque naquele momento entendiam que a revolução buscava tudo avassalar pela impiedade moderna com singular ostentação de ideias como as festas religiosas sem padres, o ensino sem religião, casamento civil obrigatório, e outras inovações perigosíssimas que poderiam levar a desordens e até a completa ruína ao seio da família. Todas essas ações, ideias e tumultos eram atribuídas, segundo o Bispo e seus auxiliares, aos militantes do partido liberal (A BOA NOVA, 18-10-1879).

De acordo com Lustosa (1992), nesse mesmo ano, a fim de evitar que se repetisse o círio civil, D. Antônio de Macedo Costa baixou uma *portaria* proibindo as solenidades na Ermida de Nazaré e encaminhou um ofício ao Presidente da Província, o Sr. José Coelho da Gama e Abreu, no qual expõe que o círio civil era uma verdadeira afronta ao governo de Sua Majestade o Imperador, posto que este lhe havia prometido que tal afronta não voltaria a se repetir no Pará. Disse também que se o governo local insistisse em permitir tal círio, que o fizesse como um simples ato civil ou mero divertimento, sem a presença da imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Entretanto sua solicitação não foi atendida e o círio civil se repetiu em 1879.

Segundo Lustosa (1992), ao receber a resposta negativa do Presidente da Província sobre a proibição do círio civil, o Bispo do Pará lhe respondeu em ofício dizendo que ele, assim como seu predecessor, o Dr. José da Gama Malcher, também liberal, se recusava a cooperar, sem emitir qualquer juízo sobre o direito da Igreja porque tomou para si a causa da falsa e cismática Irmandade de Nazaré. Disse mais: que a justificativa do Presidente de que iria atender ao Bispo apenas no que consistia às atividades dentro das Igrejas, mas não em relação às festividades do povo nas ruas, lhe parecia de uma incoerência inexplicável.

Diante de tal resposta do Presidente da Província do Pará, informa Lustosa (1992) que D. Antônio de Macedo Costa insistiu e lhe encaminhou outro documento onde lhe expôs que tentou cumprir o seu dever e impedir o gravíssimo fato anunciado pela falsa Irmandade de Nazaré, cujo único fim era desprestigiar a autoridade sagrada do Bispo e criar ódio à religião do Estado. Como exemplo, citou as notícias estampadas pelo Jornal O Liberal do Pará, que, entre outras coisas, dizia que o Padre Lira estava tentando se reunir com 200 homens e exigir da diretoria a não saída do Círio. Para o Bispo, todos esses boatos na véspera da festa tinham como objetivo acender o ódio dos populares contra ele e ao mesmo tempo ganhar apoio do povo e das autoridades para “uma paródia religiosa contra formal promessa do governo imperial” (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 432).

Nesse período, informou também Lustosa (1992) que houve no Senado Federal uma fala do Conselheiro João Vieira Lins Casanção de Sinimbu contra o Bispo do Pará e a favor do Presidente José Coelho da Gama e Abreu. Ao tomar conhecimento de tal discurso, D. Antônio de Macedo Costa teria lhe dirigido uma carta onde tentava esclarecer os fatos que ocorriam no Pará. Teria dito que as suas apreciações de que em todas as demais Províncias do Império havia harmonia entre o poder civil e o eclesiástico, e que somente no Pará o Bispo se mostrava menos acessível aos sentimentos de boa harmonia, eram injustas. Assim como eram injustas as acusações feitas pelo presidente José Coelho da Gama e Abreu e aceitas como verdade por alguns membros do governo que não procuravam saber os fatos pela perspectiva do Bispo. Diante disso, se defendeu com as seguintes palavras:

Ora, Exmo. Snr., peço a V. Excia. licença para exprimir-me com toda a franqueza, isto é uma horrenda calúnia. Eu desafio a S. Excia. e o Snr. Gama e Abreu que declarem qual foi o sermão meu em que eu tratei de governo e de partidos. Aqui ninguém ouviu uma palavra sequer minha que, ainda de longe, pudesse ser interpretada neste sentido. As análises de todos os meus discursos têm saído na “A

Província”, jornal liberal, livre pensador e, portanto, insuspeito, e dessas análises nada consta que possa justificar a falsa imputação que me é feita [...] Minhas prédicas têm sempre tido auditório numerosos; nunca alguém me viu abusando do púlpito sagrado para excitar os ódios contra o governo e formar partido político. Nunca! Esta é a verdade diante de Deus, de minha consciência (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 435-436).

Com relação às acusações de que o Bispo do Pará era um homem intratável e não acessível aos sentimentos de boa harmonia, respondeu que isso não era verdade, pelo contrário, sempre esteve aberto a ouvir o Presidente da Província paraense e a diretoria da festa, mas estes não quiseram aceitar as suas proposições e seguir as ordenações canônicas. Isso ocorria, de acordo com o Bispo, porque o Presidente da Província tinha relação de parentesco e íntima amizade com os líderes da Irmandade de Nazaré. Isso sim, estaria dificultando o fim do conflito porque a proposta de conciliação do presidente e seus amigos implicava na condição de que só o Bispo fizesse concessões. Para D. Antônio de Macedo Costa, a questão se resumia da seguinte maneira:

Uns seculares que hostilizam publicamente o Bispo e a Igreja Católica pretendem ter o direito de se instalarem dentro de uma igreja matriz, de a administrarem, de a governarem como donos, ficando o pároco na dependência deles. Obedecerem ao Bispo, sujeitarem-se ao Bispo é para eles um horror, uma baixaza, um impossível. Eles têm procedido como se não reconhecessem de fato a autoridade de que o Bispo está revestido, pois lhe tem desobedecido publicamente, têm passado por cima das proibições dele nos atos de culto, e declarado que, se o Bispo não quiser prestar-se a fazer as festas como eles entendem, eles as farão, como têm feito, sem padres, e a despeito em menoscabo do Bispo [...] organizaram-se, de um dia para o outro, em irmandade, sem livros, sem compromisso completamente aprovados. Não importa! Eles tomaram essa posição, não devem ceder nem a grossura de um cabelo! O Prelado que se humilhe, que se curve aos caprichos eles, que aceite e sancione a impostura da irmandade, que lhes reconheça o direito de governarem as igrejas, de fazerem festas como quiserem, e assim sobre as ruínas de sua dignidade pessoal, bem como a autoridade sagrada de que se acha revestido, se fará a desejada conciliação e reinará a concórdia (D. MACEDO COSTA, 1879 In: LUSTOSA, 1992, p. 437-441).

Diante do exposto, o Bispo do Pará adverte ao Visconde de Sinimbu que uma reconciliação nesse sentido implicaria comprometer os princípios essenciais da ordem cristã: o respeito à autoridade e à sujeição aos poderes legítimos. Se por um lado havia no Senado políticos como o Visconde de Sinimbu, que qualificavam as ações do Bispo do Pará como intolerantes e não acessíveis à boa harmonia entre os poderes civil e eclesiástico, havia também, segundo Lustosa (1992), outros políticos, como o Barão de Cotegipe, que saiu em sua defesa,

qualificando o presidente José Coelho da Gama e Abreu e a Irmandade de Nazaré como os verdadeiros causadores dos conflitos na diocese paraense. Essa interpretação, de acordo com Lustosa (1992), teria levado em 30 de outubro de 1880, os senadores Mendes de Almeida, Fausto Aguiar e o próprio Barão de Cotegipe a encaminharem representação ao gabinete do Império, solicitando a demissão do Dr. José Coelho da Gama e Abreu da presidência da Província do Pará.

Para evitar que acontecesse o terceiro círio civil, D. Antônio de Macedo Costa, em 15 de outubro de 1880, encaminhou, como informou Lustosa (1992), outro ofício ao presidente José Coelho da Gama e Abreu, no qual expõe mais uma vez que era contra a festa promovida pela Irmandade de Nazaré porque ocorriam jogos proibidos e divertimentos profanos no largo do arraial: “eu, como Bispo não posso de modo algum aprovar que as festas da religião se celebrem por este ano” (D. MACEDO COSTA, 1880 In: LUSTOSA, 1992, p. 463).

De acordo com o Bispo, os motivos para tal proibição, além dos já citados, eram: 1) O não reconhecimento da irmandade de Nazaré como legítima; 2) A não aceitação de uma festa profana, que promovia graves e escandalosas desordens contra os costumes e desonrava a Imaculada Virgem Maria Mãe de Deus. Por isso, advertiu ao presidente que as autoridades públicas não poderiam permitir tal festa porque iriam ferir ao mesmo tempo o direito da Igreja e a legislação do Império. A resposta do presidente José Coelho da Gama e Abreu, datada de 21 de outubro de 1880, ao Bispo do Pará, dizia o seguinte:

Respeitando as resoluções de V. Excia. no que toca à parte religiosa, já fiz saber diretamente ao juiz da irmandade que festa alguma religiosa poderá ser feita na Capela de N. Senhora de Nazaré. No que, porém, respeita às festas exteriores ao Templo, que consistem no Círio e nas de regozijos públicos no arraial, anualmente celebradas desde 1793 até o presente, e que constituem uma verdadeira tradição popular, que convém respeitar, por isso mesmo que revelam a ideia de veneração à Santíssima Virgem, a quem são oferecidas como complemento das religiosas, e a que se ligam interesses de diversas ordens, que não é lícito ferir [...] permita V. Excia. que eu, divergindo de seu modo de pensar a respeito, e não receando os excessos e escândalos do que fala V. Excia., não me oponha à sua realização, mesmo porque nessa festa, à qual concorrem todas as famílias desta cidade, as autoridades, eu mesmo, com minha família, são guardados todos os princípios de moralidade indispensáveis, e certo seria eu o primeiro a condená-la, se nessa visse atos imorais e escandalosos, tão prejudiciais às sociedades que se respeitam (GAMA E ABREU, 1880 In: LUSTOSA, 1992, p. 464-465).

Disse ainda o presidente José Coelho da Gama e Abreu ao Bispo que não ficasse preocupado com os “excessos” que poderiam ocorrer na festa porque ele sabia os deveres que eram inerentes ao seu cargo, assim como colocar-se a altura do mesmo. Já em relação aos argumentos de que a irmandade de Nazaré estava irregular, dizia que não poderia discordar das decisões de tribunais competentes que em 20 de dezembro de 1879 julgaram a dita irmandade como regularmente constituída. Sobre isto, foi taxativo: “não posso deixar de respeitar essas decisões” (GAMA E ABREU, 1880 In: LUSTOSA, 1992, p. 466).

No dia 26 do mesmo mês e ano, D. Antônio de Macedo Costa lhe encaminhou uma resposta, reafirmando que estavam mantidas as proibições para a festa religiosa feita pela Irmandade de Nazaré e questionando a interpretação do presidente José Coelho da Gama e Abreu de que festas exteriores ao templo deveriam ser mantidas porque não feriam os cânones sagrados. Para ele, tanto as cerimônias ocorridas dentro das igrejas quanto as realizadas fora em homenagem à Virgem Maria, como a trasladação e procissões, eram atos do culto público do catolicismo, e, portanto, deveriam ser realizados com a expressa autorização e participação das autoridades religiosas competentes:

Se pois, o Círio e a procissão que o procede são atos do culto público, fazem parte da festa religiosa de Nossa Senhora de Nazaré, e se V. Excia. declara respeitar as resoluções do Prelado diocesano na parte religiosa, parece lógico que faça respeitar igualmente as proibições referentes ao Círio e a dita procissão, como emanadas de uma autoridade reconhecida pelas leis do Império, funcionando regularmente dentro dos limites de sua esfera jurisdicional (D. MACEDO COSTA, 1880 In: LUSTOSA, 1992, p. 466-467).

Com relação ao argumento do Dr. José Coelho da Gama e Abreu de ser o Círio uma tradição popular, e que, portanto, deveria ser respeitado, o Bispo lhe respondeu que do mesmo modo as festas religiosas dentro do templo também o eram. Assim, a mesma autoridade que podia proibir uma, podia proibir a outra. Em relação aos divertimentos profanos, dizia que a Igreja não as proibia desde que fossem lícitos, porém, se não fossem, já estavam proibidos pelo decálogo. Para acabar com os conflitos, já que o presidente da Província não concordava com os seus argumentos, disse que bastava uma coisa: que fosse retirada do Círio a imagem da N. Senhora de Nazaré.

Entretanto, para o Bispo do Pará o melhor mesmo seria que as partes entrassem em acordo para que as festividades voltassem a funcionar de acordo com as orientações canônicas. (D. MACEDO COSTA, 1880 In: LUSTOSA, 1992, p. 468). Para o bem-estar de todos, nesse mesmo ano, 1880, houve a reconciliação dos organizadores da festa com o Bispo, voltando o cívico a ocorrer segundo os preceitos da tradição religiosa.

5.3. CRÍTICAS À POLÍTICA DE INSTRUÇÃO PÚBLICA

Ao sair em defesa de seu programa reformador ultramontano e de seu projeto educativo, D. Antônio de Macedo Costa vai se contrapor ao modelo de educação moderna, de inspiração liberal, que estava em curso no Brasil, e, ao mesmo tempo, criticar o abandono em que os filhos da pobreza se encontravam, sem instrução intelectual e religiosa.

A postura do Bispo do Pará naquele contexto se justifica porque, segundo Mario Manacorda (2010), os anos oitocentos foram marcados por profundas transformações impostas pelas Revoluções burguesas, que provocaram significativas reformas no ensino desde o sistema de instrução elementar, perpassando pelo ensino superior e profissionalizante. De acordo Manacorda, um dos “pilares” dessa reforma era a escola estatal e leiga, o que provocou resistências por parte da Igreja Católica ao se sentir progressivamente excluída de seus tradicionais domínios geográficos e ideais, ou seja, função da assistência e da instrução. Por isso, dizia o Bispo Antônio de Macedo Costa que a reforma educacional pregada pelos “revolucionários” era extremamente danosa para o futuro da nação, assim como era danosa a falta de instrução da mocidade pobre. Assim, passou a criticar as leis e os projetos que buscavam reformar o ensino e garantir atendimento aos abandonados e desvalidos. Tais críticas eram publicadas no seu jornal e em livros, assim como em discursos proferidos especificamente para a educação da mocidade e do povo em geral.

Uma das primeiras críticas ao estado da educação no país encontra-se no texto reproduzido no jornal diocesano, intitulado “Educação da Infância”, de autoria do antigo Bispo da Diocese paraense, Frei Caetano Brandão (1783-1789). Nesse texto, escrito no final do século XVIII, seu autor já alertava que a educação da infância era a obra mais importante a ser empreendida, e que deveria estar entre as prioridades do Estado e dos governantes. Investindo

seriamente na educação, dizia o Frei Caetano Brandão que a prosperidade seria garantida: “logo a República virá a ser como um ameno jardim povoado de árvores vistosas e frutíferas, quero dizer, de sujeitos que por suas belas ações contribuam à glória e ao bem sólido da humanidade” (A ESTRELA DO NORTE, 26-06-1863).

O discurso de Frei Caetano Brandão no final do século XVIII, incorporado por D. Antônio de Macedo Costa, se alinhava, de certa forma, ao pensamento dos filósofos iluministas, pois, como afirma Carlota Boto (1996) na obra *A escola do homem novo*, havia um poder na educação na profecia iluminista, isso porque algumas matrizes do pensamento francês via um potencial transformador contido no ato de educar. Segundo Boto, para alguns filósofos e pensadores do movimento francês, o homem seria integralmente tributário do processo educativo a que se submetera, por isso a educação adquiriu, sob tal enfoque, uma perspectiva totalizadora e profética, na medida em que, através dela, poderiam ocorrer as necessárias reformas sociais perante o signo do homem pedagogicamente reformado. Portanto, a instrução escolar na perspectiva iluminista e romanizadora assumiu um dispositivo de aperfeiçoamento social.

No Brasil na segunda metade do século XIX, o descaso com a educação da infância pobre ainda era um problema a se resolver, por isso, em um de seus primeiros textos endereçado às autoridades imperiais, D. Antônio de Macedo Costa (A ESTRELA DO NORTE, 18-09-1863) vai dizer que a falta de investimento na educação da mocidade pobre é a mais “funesta desigualdade” porque provocava outras desigualdades. Para ele, a solução para diminuir essas disparidades entre as classes era começar com a elevação do nível de instrução do Clero, via reforma e investimentos financeiros nos Seminários e nas Escolas Eclesiásticas, isso porque os jovens pobres tinham essas Instituições eclesásticas como o único meio de melhorar suas condições de vida.

D. Antônio de Macedo Costa fazia perceber que os filhos dos ricos tinham escolas ou tinham professores particulares, e que por isso não havia grande interesse da elite na educação das camadas populares. Diante disso, conclamava a todos, especialmente a classe abastada, a abraçarem a causa da educação da mocidade pobre (de meninos e meninas), porque se tratava de uma obra fundamental: “instruir na ciência e virtude os filhos da pobreza, que sem esse auxílio ficariam perdidos e sepultados na ignorância, ao passo que a educação

convenientemente, poder-se-ão tornar homens utilíssimos a Religião e ao país” (D. MACEDO COSTA, 1863, In: A ESTRELA DO NORTE, 02-12-1863).

Em outro texto, ele faz o seguinte alerta: “outro problema que todas as nações cultas tratam de resolver é da educação e instrução. É preciso instruir! Eis o grito que se ouve em toda parte” (A ESTRELA DO NORTE, 15-05-1864). Para D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado, a falta de instrução era um problema a ser resolvido no Brasil porque dela dependia a felicidade da nação. Com essa convicção, o Bispo do Pará vai apontar ao governo algumas alternativas para melhorar a “funesta desigualdade” educacional no país: criação de Academias ou Faculdades Teológicas por todo o Brasil, criação de novos Seminários Maiores e Menores, criação de Escolas de Instrução Primária e Secundária para meninos e meninas. No entanto, o modelo pedagógico e de gestão a reger essas instituições públicas deveria ser o religioso: “A educação para ser boa devia ser religiosa”, diziam os romanizadores. Por isso, advertiam os pais de família no seu jornal da seguinte maneira:

Estejam, pois, os pais de família bem persuadidos que todo o sistema de ensino, que não se firma na religião, é estéril para o bem e fecundo para o mal. O governo, a sociedade, as famílias, todos devem repelir com igual horror. Daqui vem que na escola dos mestres, a quem vão confiar seus filhos, devem os pais haver-se com as mais solícitas e prudentes preocupações, sob pena de incorrerem na mais tremenda responsabilidade perante um Deus sumamente zeloso da santidade das almas que criou a sua imagem e semelhança (A ESTRELA DO NORTE, 14-08-1864).

Essas palavras revelam que D. Antônio de Macedo Costa e seu clero entendiam que criar simplesmente novas instituições educativas não era suficiente para promover a restauração social e moral do povo, que era necessário reformar também o “Sistema de Ensino”, retirando dele as influências “perniciosas” que pretendiam “arrastar consigo o estabelecimento de educação pública” e, conseqüentemente, “precipitar no abismo o trono e o altar” (A ESTRELA DO NORTE, 08-04-1866). Nesse sentido, o Bispo defendia que era preciso afastar das escolas públicas as ideias perigosas presentes no “Projeto de Reforma da Instrução Pública” de influência liberal, como o “Ensino gratuito, obrigatório e leigo”, a “Instrução Ambulante” e o “Método Racionalista de educação”.

A defesa do Ensino gratuito, obrigatório e leigo trazia consigo, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa e seu clero, o desejo de retirar completamente o ensino da religião

dos estabelecimentos escolares no país. Isso porque, os renovadores culpavam a Igreja e a Religião pelo “atraso” cultural, dizendo que em aproximadamente mil anos o gênero humano viveu curvado e sob o julgo das crenças religiosas. Para o Bispo, esses reformadores não passavam de *sofistas*⁴⁵, pois até tinham algum saber, porém, se deixavam dominar pelo delírio da irreligião; prometiam luz, mas derramavam as trevas do ateísmo e do materialismo e odiavam a moral cristã:

Um materialismo grosseiro domina em todos os novos estabelecimentos de educação: estabelecimentos monstruosos, que além de tudo mais, odeiam, a pretexto de *prejuízos* e *superstições*, as tradições, a experiência, e sobre tudo o cristianismo com sua moral. Tais estabelecimentos, além de ímpios, são imorais (A ESTRELA DO NORTE, 08-04-1866).

Na tentativa de combater o avanço das reformas educacionais de inspiração liberal, D. Antônio de Macedo Costa mandou reproduzir na folha diocesana o artigo intitulado “O Ensino gratuito, obrigatório e leigo nas escolas primárias”, de *C.J. Caldeira*. Neste, o autor católico faz duras críticas ao projeto que pretendia tornar a escola brasileira leiga. Inicialmente dizia o texto que esse era um dos temas favoritos dos revolucionários e incrédulos de todos os matizes, e que de certa forma suas ideias foram atendidas com a última lei sobre a instrução primária no país, que estabeleceu o ensino sem religião para os não católicos. Tal lei seria, segundo ele, o primeiro passo para a criação do sistema de ensino leigo, que seria um funesto exemplo e um grande perigo para o povo católico. A exemplo do que tentavam fazer na França, os reformadores brasileiros buscavam criar um sistema de ensino baseado num “corpo de doutrinas políticas, religiosas, morais, sociais, opostas às da antiga sociedade cristã, e que tanto desenvolveram sua civilização” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 10-12-1879).

O autor católico via as tentativas de reformas do ensino público como uma ameaça diabólica, uma luta de Satanás contra Deus na tentativa de retirar Jesus Cristo dos corações do homem. Em suma, via as reformas como um “instrumento” ou uma “máquina” de consolidação da revolução por meio da escola e do ensino:

⁴⁵ Palavra sofista que vem do grego e significa "sábio". A partir das críticas que os sofistas receberam de filósofos como Aristóteles, de que buscavam apenas vencer o debate, sem se preocupar com a verdade, o termo sofista passou a ser usado com um sentido negativo. Para o Bispo D. Antônio, sofista significava pessoa que usava o conhecimento e a boa retórica para enganar os cristãos, desviando-os da fé católica.

Não mediteis, porque o instrumento de servidão já se encontrou; a máquina destinada a consolidar o trono da revolução já está preparada, e só resta funcionar. Que instrumento é esse? É a escola, é o ensino; mas a escola ideal, e o ensino à vontade da Revolução; porque esta, a respeito da escola e do ensino também tem o seu ideal, e porque conhece que a escola é de algum modo a segunda criação da alma humana, o germe e a profecia do futuro, porque sabe que a sociedade está na criança como o fruto na flor; porque leu as palavras de Leibnitz “é no berço que se preparam os destinos da pátria”; porque ouviu a frase de Napoleão I “a educação nas faixas infantis prepara o homem” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 10-12-1879).

Com esses argumentos, defendia Caldeira que o interesse dos revolucionários na educação da infância se dava devido conhecerem muito bem a importância do ensino primário, porque era nessa fase da vida da criança que se despertava a vida intelectual, os primeiros conhecimentos e as primeiras noções para a formação da verdadeira “coluna de Hercules do saber”. Por isso, a escola se tornou elemento central para os revolucionários, já que era por ela que pretendiam chamar para si o futuro tornando-se presente, transformando a escola ou criando uma escola completamente nova. Ao fazerem isto se tornariam senhores do mundo intelectual por dois polos fundamentais da educação: o ensino primário e o ensino superior. Assim, a revolução se tornaria a rainha do futuro e seu reino seria eterno, devido ao sucesso da sua “Escola sem Deus”:

O que será a escola primária à vontade da Revolução? É o que as famílias devem conhecer. Pois saibam, sem mais rodeios, que o ideal de cuja realização não desiste, é a escola das paredes da qual se arranque o crucifixo, isto é, a escola sem Deus. Convém-lhe, porém, ainda não se desmascarar de todo. Gravar no cimo da escola nova estas palavras: *Escola sem Deus – Escola do macaco aperfeiçoado*. Seria fraqueza demasiada; porque ainda há almas simples e timoratas que é preciso não atemorizar; ainda existem antigos preconceitos, cujo choque é forçoso evitar (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 10-12-1879).

De acordo com Caldeira, como não podiam dizer claramente seu lema “Escola sem Deus”, os revolucionários, utilizavam de uma inscrição menos pomposa, porém mais correta e decente: *Escola primária, gratuita, obrigatória e leiga*. Por trás dessa “bandeira” aparentemente inofensiva, existia, de acordo com ele, uma guerra declarada contra Igreja e a religião. Por isso havia um grande esforço e empenho de todos os membros dos partidos políticos de oposição na efetivação da reforma do ensino no país. Para tentar ratificar que tal

projeto de reforma da instrução pública era danoso para a Igreja e para o Estado, Caldeira finaliza seu artigo, como alerta contido num discurso do Sr. *Catalina*, ex-diretor de instrução pública da Espanha, proferido em 1868:

Uma lei sobre instrução primária, é uma lei de subsistência da ordem intelectual e moral, a qual deve consagrar assíduos cuidados de todos os governos [...] A instrução primária não é um fim, é um meio, nascido de um grande princípio moral, e tendente a outro de menor importância. Quando bem organizada e dirigida, ao passo que eleva o nível da inteligência e da moral dos indivíduos, produz a elevação do nível intelectual e moral das sociedades. Bem administrada e bem dirigida, em vez de ser perigo é remédio, em vez de torrente é dique. A união íntima da Igreja e do Estado na grande obra da educação popular, é a base, a verdadeira base da instrução primária. Afastar-se desta união é ser inimigo da Igreja e do Estado (CATALINA, 1868 In: A BOA NOVA, 10-12-1879).

Diante disso, afirmavam os romanizadores da Diocese amazônica que o projeto de reforma educacional que tentava criar a “Escola primária, gratuita, obrigatória e leiga” era contrário à vontade divina porque queria retirar Deus do centro da escola e quebrar a união entre a Igreja e do Estado.

No mesmo ano foi publicada a segunda parte do artigo de *C.J. Caldeira*, cuja ênfase recaí sobre o termo “Escola gratuita”. Segundo ele, a palavra “gratuita” soava muito bem ao ouvido do povo, que se contentava com palavras bonitas, porém, se bem analisada, não passava de um termo vão, isso porque não alcançaria os verdadeiros necessitados dela, as famílias pobres. Além disso, para a efetivação de tal projeto seria necessária a criação de mais um imposto, sendo que para educar os filhos dos pobres bastava apenas a contribuição do Estado, das cidades, da Igreja e da caridade pública. O autor católico tentou, com esse argumento, desqualificar o projeto “Escola gratuita” e ao mesmo tempo mostrar que a Igreja Católica realizava educação gratuita já há muito tempo:

A gratuidade, a história o diz, é o voto e a prática constante da Igreja. Existia nas escolas episcopais, e nos conventos, onde durante séculos se conservaram as tradições da arte, da literatura e da ciência; existiam nos conventos, ainda os mais humildes, numerosas escolas, que educavam as crianças pobres, que a Igreja libertava para a ciência, e que mais tarde eram os homens eminentes de seu século; existe debaixo da proteção, e graças às liberalidades da igreja. Foi o ensino gratuito que permitiu ao pastor Felix Peretti ser o grande Papa Xisto V (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 13-12-1879).

Com esses argumentos, tentou mostrar o Sr. Caldeira que falar de ensino gratuito, de educação nacional, de instrução democrática e da superioridade dada ao talento e à ciência como uma novidade, era ignorar a própria história, pois, para ele, a instrução verdadeiramente nacional e democrática foi dada durante vários séculos pela Igreja. Além disso, estabelecer o ensino gratuito seria beneficiar com poucos recursos do Estado quem não precisava: os ricos. Por isso afirmava taxativamente: “Desejamos a gratuidade para os pobres, porque é bom, é justo, legítimo e moral; mas não a queremos para os ricos” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 13-12-1879).

Dizia o autor católico que o projeto “Escola primária, gratuita, obrigatória e leiga” era ainda um equívoco pelos seguintes motivos: a instrução não era dívida do Estado e sim encargo da família; o papel do Estado era criar escolas e da família, se pudesse, pagar a instrução dos seus filhos; a gratuidade absoluta custava caro porque novas escolas exigiam novos mestres bem remunerados, e para pagar essa conta seria necessário um novo tributo, o imposto escolar; quem pagaria esse novo imposto seriam os contribuintes, isto é: os proprietários sem filhos ou com filhos, que não precisavam de escola; os pais de família que viviam na pobreza e que educavam seus filhos gratuitamente. Além disso, a gratuidade absoluta não era conveniente porque os ricos não precisavam dela e os pobres podiam obter o ensino sem a referida lei. Defendia que a gratuidade não garantiria a presença das crianças na escola, visto que existiam outros fatores que impediam o acesso delas aos estabelecimentos escolares, como a grande distância entre a casa da criança e a escola, e o trabalho que as crianças desenvolviam no seio familiar para ajudar no sustento da casa. Por tudo isso, dizia Caldeira que ao invés de se implantar o projeto “Escola primária, gratuita, obrigatória e leiga”, a verdadeira solução estaria em conceder ampla liberdade para a Igreja atuar nesse campo: “o verdadeiro remédio, mais eficaz que todas as leis para multiplicar as escolas e os discípulos, seria conceder ampla liberdade a Igreja, e a caridade católica” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 13-12-1879). Isso seria muito mais útil e honrado já que evitaria que a Revolução retirasse da família a liberdade de educar os seus filhos:

A Revolução, que não compreende isto, diz ao pai de família: “De hoje em diante não pagarás todos os meses a escola de teu filho, porém durante toda a vida pagarás o imposto escolar, e em compensação darei instrução gratuita a teus filhos”, isto é, depois de tirar ao pai a completa liberdade de testar, depois de lhe impedir, pela

imposição do casamento civil, o direito de casar seus filhos segundo a sua fé, ainda a Revolução lhe arrebatava a nobre satisfação de educar a família com o fruto de seus suores, e o reconhecimento de seus filhos, que a respeito da instrução nada devem a seus pais, mas sim ao Estado. Eis como os homens da Revolução tratam a vossa sagrada autoridade, oh! Pais de famílias! A predei a desconfiar mesmo dos seus pretendidos benefícios (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 13-12-1879).

Afirmava Caldeira que o projeto de “gratuidade absoluta” do ensino era inútil e humilhante porque feria o princípio da equidade, aliviando o rico da retribuição escolar e sobrecarregando o pobre com o imposto escolar. Estes, porém, seriam os mais prejudicados porque teriam que pagar duas vezes: um imposto escolar para manter a escola oficial, da qual não se beneficiavam, e a escola livre de sua preferência. Portanto, tal sistema educacional seria opressivo e injusto. Além de impor um sistema injusto e humilhante ao pobre, a gratuidade absoluta também seria muito ruim porque mudaria a postura do professor em relação às famílias e aos alunos, agindo somente de acordo com a vontade absoluta de seu superior, ignorando totalmente a vontade das famílias:

Em tal sistema o professor deixa de ser o substituto do pai de família, para tornar-se exclusivamente o delegado, o funcionário do Estado, encarregado de distribuir a ciência do Estado. Cheio de arrogância para com as famílias, das quais nada espera, o professor do novo regime terá a flexibilidade de subserviência que lhe exige o ministro da instrução pública, pronto a mudar de métodos, programas, convicções, doutrinas políticas, morais e religiosas, segundo a vontade de seu superior (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 13-12-1879).

Na terceira parte do artigo do Sr. *Caldeira*, a ênfase recai sobre o termo “Escola obrigatória”. Segundo o autor, os revolucionários não só queriam impor a *instrução forçada*, mas também a escola obrigatória, isto é, uma escola que excluía todas as outras. Para ele, estava claro que os fanáticos da “liberdade” queriam impor a servidão do ensino para introduzir o Estado no lar doméstico e forjar algemas para encadear a liberdade dos pais de família.

Essa estratégia, segundo Caldeira, que estava em curso em países da Europa, isto é, de retirar a liberdade da família de educar seus filhos e passar para o Estado, era incoerente, já que a história mostrava que em nações como a França, que possuía uma gloriosa tradição na ciência e na literatura, não precisou da obrigação do ensino para tal, e nem por isso deixou de ser um importante centro intelectual, que atraía estudantes para suas grandes Universidades. Do mesmo

modo, defende, ocorreu em Portugal e Espanha, que tiveram séculos de glória, prosperidade e até certo brilhantismo literário e científico, sem precisar de escolas oficiais e obrigatórias.

Para Caldeira, na Europa tudo ia bem sem escola estatal, sem obrigatoriedade e sem a ampla difusão do ensino primário, e que as reformas educacionais não fizeram nenhuma diferença, pois, “não auxiliou o movimento e progresso da literatura pátria, nem impediu a decadência dela” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 17-12-1879). Por outro lado, segundo ele, a história vinha demonstrando, até com evidência, que a liberdade de ensino foi a que mais favoreceu o esplendor da instrução em todos os graus, ainda que a Revolução não tivesse o mesmo entendimento.

Na tentativa de mostrar a inconsistência da escola obrigatória, C.J. Caldeira fez a seguinte pergunta: “Por que quer a escola obrigatória?” E responde dizendo que os revolucionários queriam tal escola porque sabiam que o único meio de ter razão era possuir o direito exclusivo de falar, de discursar. Para isso, nada melhor do que criar e educar no erro uma geração nova que, ao invés de guerrear contra o inimigo invasor, destruiria as instituições religiosas e perseguiria seus membros. Isso revelava um contrassenso, já que o princípio do ensino obrigatório pertencia às escolas socialistas, porém, o socialismo era o reverso da escola obrigatória.

O Sr. Caldeira entendia que o Estado não tinha o direito de impor a escola obrigatória. Além disso, não estava claro qual seria o objeto da obrigação, ou qual seria o objeto da instrução obrigatória. Segundo ele, alguns entendiam tratar-se apenas da leitura e escrita. Porém, para ele, o Estado não tinha como provar ser o conhecimento do alfabeto uma necessidade de primeira ordem a ponto de sacrificar até o poder paternal e o respeito do lar. Por isso, dizia que os reformadores vinham com um tema ridículo, a propósito da leitura, da escrita, da aritmética e da ortografia, dizendo que tais conhecimentos eram o alimento da alma e o pão da inteligência. Caldeira retrucava dizendo que as letras do alfabeto, os algarismos, as notas da escala musical não eram o pão da inteligência, porque o verdadeiro alimento do espírito era a verdade – “o verdadeiro pão da alma era a palavra de Deus”, e era esse alimento que se tentava excluir da escola obrigatória e leiga.

Outra questão que preocupava Caldeira no programa da Escola obrigatória era o ensino dos princípios morais. Segundo ele, o Estado leigo teria dificuldades para contemplar igualmente a todos os cultos e todas as religiões, e separar a moral da religião. Isso porque seria

difícil formular um corpo de doutrina e impor um código de instrução moral obrigatória, já que o Estado laico não teria o direito e nem o poder de definir quais princípios morais eram mais importantes. Sobre isso, questionou: “Que moral ensinará a escola obrigatória? Será a moral cristã? A moral independente? Ou a moral positiva?” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 17-12-1879). Se não ensinasse nenhuma, prepararia uma geração selvagem; se ensinasse todas, seria um grande contrassenso, pois elas se contradiziam. A única solução, de acordo com Caldeira, era garantir o ensino moral e religioso, único essencial, que cabia ao pai de família na ordem natural, e ao Padre na ordem moral.

A escola obrigatória e gratuita também preocupava Caldeira e os romanizadores pelo seguintes motivos: porque traria a difusão da instrução primária, que serviria apenas para formar um geração de vaidosos ignorantes, habituados a desprezar a fé, a disciplina e o trabalho, como incompatíveis com um ser que tem direitos; porque faria aumentar o número de descontentes e o “emprego-mania”; faria multiplicar a deplorável emigração dos campos para as cidades, prejudicando a agricultura; porque favorecia também a leitura de romances imundos, de panfletos socialistas e de jornais comunistas, que só serviam para fazer aumentar cada vez mais a criminalidade.

Nesse sentido, a secularização do ensino seria mais que um perigo, seria um obstáculo e um gravíssimo erro social, pois sua imposição à todas as crianças de ambos os sexos, ricos e pobres, traria graves consequências para a população, isso porque o incremento da criminalidade pública estava associado à multiplicação da escola: “Quanto mais secularizado for o ensino, maior será o número de crimes” (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 17-12-1879). Qual seria então a solução para o problema, perguntava o autor. E respondia afirmando que não estava em suprimir o ensino primário, mas sim em dirigi-lo corretamente porque a educação era boa ou má segundo o caráter e conforme a direção que lhe davam. (Idem, A BOA NOVA, 17-12-1879).

Na quarta e última parte do artigo de autoria de Caldeira, intitulado “Escola primária, gratuita, obrigatória e leiga”, mandado publicar por D. Antônio de Macedo Costa no jornal diocesano, a ênfase recaiu sobre o termo a “Escola Leiga”. Segundo o autor, o termo “leigo” era um adjetivo importante na tabuleta da escola primária revolucionária, e nele se ocultava o veneno, *in cauda venenum*, porque tinha por fim esconder a gratuidade e a obrigação que serviam de salvo conduto à secularidade. Na essência, os três termos – leigo, gratuidade e

obrigação – constituíam-se como armas de guerra contra a liberdade do ensino e contra a religião (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 20-12-1879).

Diante disso, o autor adverte para o equívoco de se entender o termo “escola leiga” como sinônimo de “ensino materialista ou ateu”, porque ninguém era mais leigo que o pai de família, e, contudo, os religiosos eram os primeiros a reconhecer ser o pai, por direito natural, encarregado de instruir e educar seus filhos. E, mesmo no tempo de sua maior prosperidade, a Igreja, longe de criar monopólio em favor do clero e depreciar o elemento leigo, sempre teve prazer em louva-lo e inicia-lo, favorecendo a concorrência do ensino dado pelos leigos, procurando e utilizando seu concurso. Já a escola leiga, dos revolucionários, queria anular todas as outras escolas, principalmente a religiosa, porque a escola leiga significava “educação nacional, educação democrática ou educação cívica” só de aparências, para enganar os mais simples. O que realmente estava por trás desses termos era a Escola separada da Igreja, sob a influência da “Comuna”, ou seja, a escola que excluía o Padre e o ensino religioso, porque o racionalismo não propagava a liberdade de ensino, mas sim o ensino livre, livre da religião, porque na verdade não existia liberdade de ensino:

Ensino livre! O termo é perigoso senhores, exclamou o Sr. Nardi no Congresso Católico de Poitiers, não há propriamente ensino livre; o professor não tem liberdade de ensinar o que lhe parece, mas sim ensinar as ciências e literatura, não só com profundo conhecimento da matéria, com a ordem e o método adequado, mas também com espírito de verdade, justiça e respeito para com os princípios que são a base da sociedade. Não deve ter liberdade de afastar-se do caminho lhe traçou a religião e moral, nem de perverter a juventude na qual repousam as nossas esperanças [...], perverter os corações por meio de teorias, que não resistem a um exame detido. A liberdade não existe (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 20-12-1879).

Diante de tudo isso, Caldeira e demais romanizadores consideravam a Revolução como satânica, assim como sua escola. Por isso, diziam que para reinar sobre os corpos e imperar sobre as ruínas materiais não bastava a Revolução era preciso também reinar sobre as almas, arrancar o crucifixo das paredes da escola e expulsar do templo vivo da alma humana a fé de Jesus Cristo. Para tanto, o meio mais seguro era secularizar as escolas, tornando-as pagãs.

Para o Sr. Caldeira, embora se afirmasse que na escola leiga seriam ensinadas algumas noções gerais sobre a existência de Deus, sobre a imortalidade da alma e a moral, isso não era suficiente, porque a criança entraria na escola aos 7 anos de idade e somente aos 10 começaria

a receber essas tais noções gerais sobre religião, um coisa totalmente incerta e vaga. Sobre isso, fez as seguintes indagações:

Que importa que com este programa os professores ou professoras não pertençam a nenhuma ordem religiosa? É deste modo que se respeita o direito da criança e a liberdade da família, como que se faz tanto ruído? Os ateus e os materialistas não poderão protestar quando violarem, em seus filhos, convicções sinceras e legítimas? Se quereis absolutamente tornar deísta a juventude, de que Deus ensinareis a existência? Será Alah, ou Jesus Cristo, Jeová ou Vichin ou o grande Jitchi-Manitu? Para que é necessário falar ao macaco aperfeiçoado, de um Deus, que segunda a moderna e falsa filosofia, é apenas uma palavra, e da alma que é o conjunto das funções do cérebro e da espinhal medula, e da virtude que é um produto como o açúcar? Que há de comum entre o macaco civilizado e letrado, mesmo no grau de se sentar entre os quarenta imortais da academia francesa, e as ideias mais elementares da religião, da moral, da verdade e virtude? (CALDEIRA, 1868 In: A BOA NOVA, 20-12-1879).

Outra medida que também seria prejudicial às famílias brasileiras, de acordo o Bispo do Pará e seu clero romanizado, era um dos pontos da Reforma do Ensino chamado de “Instrução Ambulante”. Em um artigo de 12 de julho de 1879, publicado na folha diocesana, tem-se uma crítica a esse projeto de ensino, de autoria do ex-ministro do Império, o Sr. Conselheiro Leôncio de Carvalho. Primeiramente, faz-se uma crítica ao autor da Reforma, depois tenta-se desqualificar suas ideias.

Leôncio de Carvalho foi professor da Faculdade de Direito de São Paulo e Ministro do Império. Na sua gestão como Ministro, de acordo Ghiraldelli Jr. (2009), criou o Decreto 7.247 de 1879, que, entre outras coisas, instituiu liberdade do ensino primário e secundário no Rio de Janeiro e a liberdade do ensino superior em todo o país. Isso significava, segundo Ghiraldelli Jr., que a nova lei permitia que todos que se achassem, por julgamento próprio, capacitados a ensinar, poderiam expor suas ideias e adotar métodos próprios de ensino em suas escolas.

Na prática, isso abriu mais espaço para os inimigos dos romanizadores. Por isso, ao se referir ao Ministro Leôncio de Carvalho, o Bispo enfatizava que um dos males que afligia nosso país era o de improvisar do dia para noite um estadista que, embora fosse moço, tinha como principal mérito adotar sem exame e sem critérios as inovações dos utopistas revolucionários estrangeiros. Segundo a folha diocesana, o estadista era um homem que conseguiu pelo estudo largos conhecimentos da boa governança, porém, no caso de Leôncio de Carvalho, não era

assim, porque adotou utopias e ideias revolucionárias, “ideias adiantadas”, que impediam que se organizasse algo sério e duradouro, levando a sociedade brasileira a dissolver-se.

Sobre isso, diziam os ramanizadores que não bastava o conhecimento teórico para governar, exigia-se também a experiência, requeria-se o bom senso e critérios para se pôr em prática os princípios da boa governança adquiridas pelo estudo. Por isso, as consequências da passagem de Leôncio de Carvalho pelo governo, foi, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa e seu clero, nefasta também pelos seguintes motivos: ele foi um estadista improvisado, que remexeu o país em todos os sentidos, reformando-o para pior; sua reforma fez o país retroceder como “caranguejo” que anda sempre para trás; foi responsável pela abolição do juramento católico, pelo ensino livre, pela cremação de cadáveres e outras ideias (A BOA NOVA, 12-07-1879).

Depois dessas primeiras considerações sobre Leôncio de Carvalho, trouxe também a folha diocesana parte de um artigo que foi publicado no Jornal Tempo, onde o Senador Junqueira fez duras críticas às reformas de instrução pública encabeçada por Leôncio de Carvalho. Inicialmente o referido Senador teria chamado o projeto de reforma de Leôncio de Carvalho de um conjunto de ilegalidades e contradições, de difícil compreensão e impossível de execução. Teria afirmado também que as inovações do jovem ministro eram copiadas do estrangeiro e que não possuíam nenhuma afinidade com a realidade brasileira: “nenhuma afinidade tem com o nosso estado de civilização, com a disposição do nosso território e com a tendência do espírito público” (JUNQUEIRA, 1879, In: A BOA NOVA, 12-07-1879). Por isso, eram ridículas e nenhum fruto poderiam produzir entre o povo brasileiro. Além dessas “inovações”, dizia o Senador Junqueira que o jovem reformador queria também criar entre nós o “ensino ambulante”, que não traria nenhum resultado proveitoso pelas condições do ensino e pelas grandes distâncias que tais professores teriam que percorrer:

Quer o Sr. Leôncio inaugurar entre nós o ensino ambulante. Parece-nos ser esta a parte do decreto consagrada à pilheria, se assim não fosse, difícil seria explicar a existência desses professores errantes, que não podem conhecer o discípulo e insistir no ensino o tempo necessário para torna-lo útil, e que fazem viagens, que lhes hão ocupar necessariamente a maior parte do tempo pela grande distância a que entre nós, se acham os lugares povoados uns aos outros (JUNQUEIRA, 1879, In: A BOA NOVA, 12-07-1879).

Dizia ainda o Senador Junqueira que se no ensino regular, onde se tinha tempo e paciência para ensinar, já se observava algumas dificuldades para alcançar o desejado sucesso, imagine como não seria numa escola onde tudo tinha que ser muito rápido porque o professor, ao terminar seu tempo ali, tinha que se deslocar para outra instituição. Outro complicador visto por ele era que durante essa primeira fase da vida escolar as impressões nas crianças eram pouco duradoras e a inteligência era fraca. Somando-se a isso, o professor passava a ser uma interinidade sem estudo e sem calma, ensinando depressa como quem desempenha simplesmente uma obrigação, sem interesse e sem emulação, perdendo com isso a dignidade de seu cargo, sendo visto como um simples andarilho, um “vagabundo ridículo”. Por tudo isso, dizia o Senador Junqueira que o projeto de “Instrução Ambulante” não teria sucesso porque as condições de trabalho do professor itinerante não lhes permitiam adotar um método de ensino adequado:

Parecia-nos, até agora, que a estabilidade, o estudo, a paciência eram os requisitos mais essenciais para um professor público. Todo o método a seguir com as crianças é tornar-lhe a aplicação uma necessidade e a lição um divertimento a que se prestem com alegria. A convivência do professor e do discípulo facilita este resultado e dá a aquele a vantagem de conhecer bem o espírito que procura desenvolver e educar de acordo com a ciência adquirida. Torná-lo ambulante é exigir que se faça um molde com uma matéria, cuja maleabilidade nos é desconhecida (JUNQUEIRA, 1879, In: A BOA NOVA, 12-07-1879).

D. Antônio de Macedo Costa mandou também publicar na folha diocesana um artigo sobre o “Método Racionalista de Educação”, a fim de tentar desqualificar os pressupostos pedagógicos e filosóficos da Escola Moderna e, ao mesmo tempo, exaltar o “Método Católico de Educação”.

Na primeira parte do artigo se dar ênfase ao Método Católico de Educação, onde se dizia que a escola era o laboratório do porvir, porque da *boa* ou *má* educação dependeria o futuro da nação. Porém, a “Revolução”, que era a síntese de todos os erros e de todas as paixões contra o Catolicismo, buscou falsear esses princípios para tentar arrancar da mocidade o influxo benéfico da fé cristã. Se por um lado a Escola Revolucionária tentava retirar os benefícios da educação religiosa das futuras gerações, a Escola Católica, por sua vez, fazia o contrário porque entendia que a educação da criatura humana pertencia a tríplice categoria de deveres: individuais, domésticos e sociais (A BOA NOVA, 17-05-1879).

Isso só era possível, de acordo com os romanizadores, porque o mundo católico possuía um corpo de princípios e doutrinas tradicionais, que encerrava todos os deveres, princípios e doutrinas estudadas e desenvolvidas por um pequeno número de espíritos eminentes, pouco discutido por intelectuais não católicos. Tais princípios estavam fincados na “Revelação” – a Bíblia –, guia segura, fio condutor mesmo ao espírito cultivado, desprendido de prevenções e acostumados ao raciocínio sem o auxílio da fé. Nesse sentido, diziam os católicos que a Igreja nunca desprezou o trabalho natural da inteligência, mas, tratando-se de atos e principalmente de atos universais, os fiéis preferiam os ensinamentos da fé aos oráculos da filosofia.

Diziam os romanizadores que se por um lado os católicos possuíam um sólido corpo de princípios e doutrinas tradicionais, que pela razão gozavam já em plena tranquilidade e segurança das verdades práticas que constituíam a substância da educação, os protestantes e racionalistas por outro tiveram que estudar bastante questões relativas à educação, reduzidos a adquiri-las laboriosamente à força de prolongadas indagações filosóficas. Por esses motivos, o Método Católico de Educação era superior porque considerava a educação uma causa sagrada e construiu um sistema de ensino sólido que perpassava o seio familiar, as escolas eclesiais e as Universidades:

O Catolicismo sempre considerou a educação como uma coisa sagrada; criara um sistema que se realizava em parte no seio familiar, pelos cuidados maternos, continuava nas escolas dos mosteiros, ou sob a direção de pessoas religiosas, e ia completar-se nas Universidades, que são instituições cristãs, devidas senão exclusivamente, ao menos principalmente aos Sumos Pontífices (A BOA NOVA, 17-05-1879).

Essa tradição, segundo eles, ajudou na construção de uma educação de alta qualidade, tanto na escolha dos livros quanto nos métodos adotados, porque tudo havia sido pensado e definido por homens de piedade profunda e vasto saber. Por isso, nas escolas católicas, a instrução intelectual marchava de par com a formação do coração: “a formação do coração constituía a parte principal e universal da educação; dela recebia a instrução intelectual, suas leis e sua natureza” (A BOA NOVA, 17-05-1879).

Outra parte importante do processo histórico da educação católica, que ajudou a desenvolvê-la, segundo os romanizadores, foram as diretrizes do Concílio de Trento, com destaque para a instituição do Catecismo, cujo ensino foi recomendado aos Bispos, aos Párocos,

e às corporações religiosas. No tocante à moral, diziam que a religião bastava a todos, porque não havia dever por menor que fosse que a doutrina católica não houvesse esclarecido e desenvolvido, restando-nos o cuidado apenas de cumpri-lo. Por isso, a educação católica deveria guiar a todos, pois a sociedade cristã possuía princípios certos e doutrinas seguras que tinham sua origem na religião universalmente observada e respeitada. Portanto, o Método Católico de Educação não deveria ser substituído pelo método racionalista, porque no católico as famílias tinham suas tradições e estas representavam imagens fieis da educação dada pelos religiosos. Isso mostrava que o método católico era um método seguro e universal, sancionado pela experiência e consagrado pelo tempo (A BOA NOVA, 17-05-1879).

Quanto ao “Método Racionalista de Educação”, diziam os romanizadores que ao contrário do método católico, que estava alicerçado na Revelação, o racionalista nasceu de algumas experiências empíricas sem nenhum resultado brilhante, tendo como único guia a razão humana. Segundo eles, os revolucionários realizavam sobre a mocidade estudos empíricos à semelhança de médicos de pouco saber, que faziam experiências com doentes nos hospitais. Mas esses métodos e essas experiências foram aplicadas a um número limitado de indivíduos e os resultados não foram satisfatórios. Além disso, a ideia dominante em todas as tentativas revolucionárias, tanto sob o ponto de vista intelectual como prático, era a independência da razão individual. Por isso, teriam adotado o seguinte lema: “A razão, não só pode, por suas próprias forças, chegar ao conhecimento de toda a verdade, como também em seu desenvolvimento completo, deve ser autônoma e guiar-se somente por sua própria luz e nunca parar” (A BOA NOVA, 21-05-1879).

Afirmavam os romanizadores que os revolucionários entendiam que a fé se tornava um obstáculo para a razão na idade da adolescência e da virilidade, daí a necessidade da negação da revelação e o enfraquecimento da fé para que o racionalismo pudesse se fortalecer, pois disso dependeria a modernidade, que reconhecia filosoficamente a razão como a única suprema divindade.

O “Método Racionalista de Educação” tinha, segundo os romanizadores, o objetivo de incutir na mocidade o desrespeito à autoridade divina e seus representantes, os clérigos. Defendiam que o princípio da razão individual só deveria receber lei ou regra de si mesmo e a ciência moderna, o patrimônio de muitas gerações, deveria substituir a ciência antiga, rompendo de vez com o passado, destruindo completamente os antigos sistemas de educação:

O ponto capital neste momento é conhecer o método de que se serviram os reformadores para realizar essa grande revolução social. Ora, eles compreenderam que convinha pôr o machado à raiz da árvore, forçar as gerações nascentes a romper com o passado desde a infância, destruir os antigos sistemas de educação, criar novos, embora imperfeitos e perigosos, posto nas mãos da mocidade, favoráveis somente a reforma religiosa e civil (A BOA NOVA, 21-05-1879).

Diante disso, concluem os clérigos o seu artigo afirmando que a reforma educacional encampada pelos revolucionários tinha ainda a pretensão de subtrair da mulher a infância dada na antiga educação cristã para fazê-la voltar ao tempo do paganismo, e levá-la a descer abaixo daquele tipo pela apostasia. Somando-se a tudo isto, diziam que tinha ainda o liberalismo plantado nas Universidades os livros de todo gênero, muitas vezes içados de erros. Os livros de história, de poesia, de filosofia, de moral, de religião; os romances, as conferências, os teatros, todos foram dirigidos habilmente para o mesmo fim, que era preparar uma nova geração hostil à Igreja de Jesus Cristo. Isto tudo indicava, segundo os romanizadores, que tais reformas precisavam ser duramente combatidas por todos os católicos e homens de bom senso (A BOA NOVA, 21-05-1879).

Na capital da Província do Pará, apesar de todo esforço de D. Antônio e seu clero romanizado para colocar em descrédito a pedagogia moderna, houve não apenas proposições de leis para reformar a instrução pública na região, como também a criação de escolas particulares que procuravam adotar os princípios pedagógicos liberais como fez o literato e jornalista José Veríssimo, no Colégio Americano (1884-1890), criado e administrado por ele.

Como bem mostrou Maria do Perpétuo Socorro Avelino de França (2004), o propósito de José Veríssimo com o Colégio Americano era de certa forma provar que as novas ideias sobre educação podiam ser aplicadas com sucesso na realidade amazônica. Por isso, adotou na sua escola os princípios pedagógicos delineados pela ciência, de matriz positivista e evolucionista. Apesar de toda a resistência dos romanizadores, o Colégio Americano caiu nas graças da elite paraense, pois, como apontou França, esse colégio tornou-se um dos mais afamados estabelecimentos de ensino primário e secundário da região, para onde as famílias ricas da sociedade paraense encaminhavam seus filhos para serem educados.

5.4. CRÍTICAS AOS PROTESTANTES.

Este tópico, intitulado “crítica aos protestantes”, bem que poderia chamar-se “intolerância religiosa” dos romanizadores contra os protestantes, pois, assim que chegou em Belém em 1861, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa não cessou de “perseguir” os missionários protestantes em documentos oficiais, como Cartas Pastorais, artigos publicados nos jornais da diocese, assim como em suas pregações nas igrejas e nos lugares por onde andava. Nesse aspecto, não se pode acusá-lo de negligência, pois foi incansável no combate a seus “inimigos”.

Ao tomar posse da Diocese, uma de suas primeiras ações foi escrever uma Carta Pastoral aos seus diocesanos na qual fez várias recomendações, entre elas, a de se afastarem das mentiras e heresias das propagandas protestantes. Porém, de acordo com Vanda Pantoja (2012), foi na segunda pastoral, de agosto de 1861, que ele fez um ataque direto ao missionário escocês Richard Holden, que já estava estabelecido na cidade desde o final 1860. Nessa Pastoral, o Bispo do Pará proibiu que o povo católico da Amazônia se associasse a Holden e adquirisse qualquer um de seus produtos – bíblias e/ou folhetos –, porque seriam falsificados e conteriam enganações e heresias.

Vanda Pantoja (2012) informa também que Richard Holden foi o terceiro missionário protestante a pregar no Pará, em declarada missão religiosa. Antes dele, estiveram pregando e distribuindo bíblias e folhetos em terras amazônicas os missionários Daniel Kidder (1839) e Robert Nesbit (1857-1858). O primeiro teria vindo à serviço da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana, mas também teria dedicado boa parte do seu tempo a atividades científicas. O segundo, Capitão norte-americano, navegou no seu navio à vapor pelo Rio Amazonas até o Peru, de 1857 a 1858. Durante esse trajeto, distribuiu um número significativo de bíblias protestantes em língua portuguesa, causando preocupação no Bispo D. José Afonso Torres, que publicou uma Carta Pastoral, em 8 de abril de 1857, instruindo os seus diocesanos a recusarem as bíblias e os folhetos distribuídos pelo agente da Sociedade Bíblica Americana.

De acordo com Pantoja (2012), ao chegar em Belém, Richard Holden tentou evangelizar os ingleses e norte-americanos que moravam na região, mas, como não obteve sucesso, voltou-

se para as camadas pobres e usou os jornais⁴⁶ para enfrentar os descrentes e evangelizar o povo. Seguindo as recomendações de Tito Franco, vai inicialmente adaptar seus textos e publicar apenas obras que não fossem ofensivas ao catolicismo. Nessa tarefa, contou com a ajuda de José Henriques Cordeiro de Castro (advogado e funcionário do Tesouro Nacional), que lhe ensinava o português e corrigia todos os seus artigos. Além disso tudo, fundou uma igreja no porto de Belém com o nome de “Serviço Betel” e fez, entre dezembro de 1860 e junho de 1861, diversas viagens pelos rios amazônicos, vendendo bíblias nas vilas e cidades vizinhas que encontrava.

Com a chegada de D. Antônio de Macedo Costa as coisas começaram a ficar mais difíceis para o missionário protestante. Segundo Pantoja (2012), além de acusá-lo de espalhar pela região bíblias falsificadas e folhetos contendo heresias, o novo Bispo da Diocese paraense vai chamá-lo para um debate numa palestra aberta ao público. Holden não aceitou o convite do Bispo e disse que preferia se revelar aos poucos ao Prelado por meio de artigos nos jornais. Esse episódio teria provocado o aumento da venda de bíblias do missionário e atraído mais pessoas para assistir suas pregações no pequeno templo “Serviço Betel”.

Dentre as pessoas que procuravam ouvir o missionário protestante, segundo Pantoja (2012), estariam jovens intelectuais, que por suas posições políticas e filosóficas divergiam das ideias defendidas pela Igreja Católica. Nesse contexto de debate com o Bispo do Pará, o jovem missionário foi intimado a comparecer à delegacia, onde ouviu do chefe de polícia que não podia ensinar sua religião em português. Depois desse episódio, Holden resolveu publicar uma carta de autoria de alguns bispos holandeses contra o dogma da Imaculada Conceição, o que aborreceu profundamente o Bispo diocesano.

Para tentar pôr um fim às audácias do missionário protestante, D. Antônio de Macedo Costa, como informa Pantoja (2012), chamou o jornalista Tito Franco e lhe solicitou que não mais desse espaço para o jovem protestante realizar suas publicações, no que foi atendido. Sem poder contar com o apoio do amigo brasileiro, o jovem Holden se sentiu enfraquecido nas disputas com o Bispo não somente pela falta de espaços nos jornais, mas também devido a

⁴⁶ Jornal do Amazonas, como informou Pantoja (2012), foi fundado em 1860 pelo liberal Tito Franco de Almeida, e Diário do Grão-Pará de propriedade de um senhor identificado apenas com o sobrenome de Magalhães.

outras medidas políticas e econômicas que lhe foram impostas. Diante disso, deixou a Amazônia e foi para a província da Bahia em maio de 1862.

No ano seguinte, ao publicar seu famoso texto “Memória”, o Bispo do Pará fez várias recomendações ao Imperador Pedro II, a fim de que o país encontrasse o caminho do progresso e da civilização. Dentre essas recomendações, estava a seguinte: *preferência dada à colonização católica sobre a protestante*. Por que D. Antônio de Macedo Costa pediu essa preferência ao Imperador? Ele fez isso porque entendia haver dois tipos de colonização: a católica, que seria o germe de vida, deposto no seio da nossa sociedade; a protestante, que seria o fermento de morte, que não pode produzir senão dissolução e ruína (D. MACEDO COSTA, 1863 In: LUSTOSA, 1992, p. 76).

O Bispo alertou que caso o governo abrisse as portas para as missões protestantes no Brasil, as consequências seriam a perda da unidade religiosa e política: “O governo não poderia cooperar para a ruptura da nossa unidade religiosa, sem cavar um abismo em que se engoliria ao mesmo tempo nossa unidade política” (D. MACEDO COSTA, 1863 In: LUSTOSA, 1992, p. 76). Para fundamentar seu argumento, citou um autor protestante chamado Guizot, que teria afirmado que a força fundamental e o vínculo oculto da sociedade humana que permitia a existência do estado social eram um mesmo sentimento e uma mesma crença. Nesse sentido, dizia o Bispo do Pará que estava evidente que o protestantismo ao estabelecer como princípio a independência individual em matéria religiosa, não poderia dar essa unidade de crença. Com base, portanto, na ideia de união entre religião e política, ele passa a defender que tal relação promoveria o verdadeiro progresso e a estabilidade de uma sociedade (D. MACEDO COSTA, 1863 In: LUSTOSA, 1992, p. 76).

Nesse mesmo ano (1863), ao criar o jornal “A Estrela do Norte”, D. Antônio de Macedo Costa vai mandar publicar nele uma série de artigos contra os protestantes, de autoria de uma pessoa identificada apenas como Sr. de Segur. Em 19 de abril de 1863, é publicado o primeiro artigo da série “Entretenimentos sobre o protestantismo hoje, pelo Sr. de Segur”, intitulado “Católicos e católicos, Protestantes e protestantes”. Nele, o Sr. de Segur afirma que assim como existiam feixes e feixes, existiam dois tipos de católicos e de protestantes: o católico verdadeiro e o católico só de nome; o protestante ardente e o protestante de nascimento. O católico verdadeiro, seria a pessoas praticante de sua religião e cumpridora de suas obrigações para com sua Igreja. Já o católico só de nome, seria aquele que vivia na indiferença religiosa, que não

orava e não vivenciava os sacramentos. Da mesma forma, devia-se atentar para os dois tipos de protestantes:

Há da mesma sorte, protestantes e protestantes; protestantes ardentes na guerra contra a igreja, animados do espírito da seita e de propaganda; e protestantes ao contrário, que se conservam protestantes porque nasceram tais, que muito pouco se importam com que pregam seus ministros, e mesmo não sabem a qual das mil seitas protestantes eles pertencem. Não confundamos essas duas classes de protestantes. Os primeiros são sectários, inimigos ativos, cujo zelo cego reveste todos os disfarces para chegar a um fim desastroso, e que é preciso desmascarar e combater; os outros são simplesmente dormidores, que não são amigos nem inimigos da verdade, e que basta acordar e esclarecer (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 19-04-1863, p. 126).

Disse também o Sr. de Segur que a primeira classe de protestantes era composta por aqueles que viam o protestantismo como um Estado ou uma profissão, e a estes se agrupava um pequeno número de protestantes exaltados, que pagava pelos serviços de seus agentes, fazendo do seu sucesso um negócio de partido. Já os protestantes da segunda classe, os industriais, comerciantes e burgueses indiferentes, eram protestantes porque herdaram de seus pais essa escolha, porém, sua única religião era a do homem honesto, e nisso se assemelhavam aos maus católicos. Entretanto, dizia o Sr. de Segur que existiam alguns protestantes que, embora não vivendo no seio da Igreja Católica, se mantinham cristãos e praticavam de modo verdadeiramente edificante os preceitos do evangelho: “pertencendo ao espírito da Igreja tudo o que estas belas almas tem de fé e de virtude, não é senão do catolicismo; são católicos que se ignoram, e a igreja os reconhece altamente por seus filhos” (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 19-04-1863, p. 126). Portanto, para o Sr. de Segur essas pessoas seriam bons cristãos não por serem protestantes, apesar de serem protestantes.

Para o Sr. de Segur os protestantes seriam pessoas melhores se vivessem no seio da Igreja Católica, onde teriam certeza absoluta quanto a fé e a prática de um culto completo e vivo, além da consolação dos sacramentos da penitência e eucaristia, do amor à Santa Virgem e tantos outros tesouros. Como eram privados desses socorros, não podiam chegar à santidade e a um lugar mais alto de sua piedade, por mais real que pudesse parecer não passava nunca de um nível vulgar.

Nesse primeiro artigo, o Sr. de Segur também argumentou sobre a tese de que o número de maus católicos no mundo era maior do que o número dos maus protestantes. Afirmou que

isso era obvio: existia mais católicos do que dos protestantes no mundo. Segundo ele, a religião católica era uma religião decidida, que impõe da parte de Deus uma crença precisa e obrigatória, uma multidão de deveres elevados, um culto determinado e meios precisos e necessários de santificação. E, embora tudo isso fosse divino, não deixava de ser penoso, exigindo do fiel uma grande energia e vontade perseverante para não abandonar o caminho estreito. Já o caminho largo, trilhado pelos protestantes, ou seja, o deserto sem limites, exigia bagagens religiosas que não eram custosas de levar, por isso era fácil ser um bom protestante:

Bem o vedes, caro leitor, não é difícil ser bom protestante: credes tudo o que quiserdes em matéria de religião; não creiais mesmo nada, se o quiserdes, sede homem segundo o mundo; lede ou não leiais a Bíblia; ide ou não vades ao templo, não esqueças de subscrever em duas ou três sociedades bíblicas e evangélicas, e principalmente, detestai a Igreja Católica: sereis um homem protestante (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 19-04-1863).

O Sr. de Segur conclui esse primeiro artigo dizendo que certo dia o *Conde de Stolberg* disse que do pior católico se faria um excelente protestante, mesmo um pastor, e que um protestante teria bastante dificuldade para se tornar um católico medíocre. E que só acompanhando de perto os ministros protestantes e lendo os seus escritos para descobrir que não existe nada de religioso no cômodo manto do protestantismo. E como dizia o ímpio Eugenio Sue: “protestantizar a Europa era o meio mais seguro de descristianizá-la” (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 19-04-1863).

Ainda nesse mesmo mês, dia 26 de abril, D. Antônio de Macedo Costa autorizou a publicação do artigo intitulado: “Fugir dos propagadores de heresias”, onde se faz referência direta ao missionário Richard Holden. Reproduziu-se um trecho da Carta Pastoral do Arcebispo da Bahia D. Romualdo de Seixas, publicada em 29 de novembro de 1862, onde ele alertava o povo brasileiro a fugir da propaganda protestante:

Fugi amados filhos destes trãnsfugas e apóstatas da verdade, que vos trazem o funesto presente de bíblias falsificadas e de livrinhos saturados de erros, com o fim de perverter a vossa fé, fugi deles, que são nuvens sem água, que os ventos levam de uma parte para outra, como árvores do outono, sem fruto, duas vezes mortas, desarraigadas, como ondas furiosas do mar, que arrojam as espumas da sua abominação, como estrelas errantes: para as quais está reservada um tempestade de trevas por toda eternidade (SEIXAS, 1862 In: A ESTRELA DO NORTE, 26-04-1863).

O Arcebispo D. Romualdo de Seixas teria dito ainda que foi no Pará que se começou a espalhar bíblias adulteradas e livrinhos contra a religião católica, porque havia um interesse econômico na região por parte dos Estado Unidos: “está escrito que a nação que possuísse o Pará teria a melhor colônia do mundo. O Pará, em razão de seus inestimáveis produtos é Índia americana e muito desejado por isso” (SEIXAS, 1862 In: A ESTRELA DO NORTE, 26-04-1863). Além disso, já se teria afirmado nos Estado Unidos da América que as águas do Rio Amazonas afluíam para o Mississipi. Por esses motivos, alertava o Arcebispo brasileiro que, assim como no passado, quando nossos ancestrais lutaram contra os inimigos da fé católica para garantir nossa autonomia e território, era preciso continuar lutando para que não viéssemos a nos enfraquecer.

Após citarem o texto do Arcebispo D. Romualdo de Seixas, comentaram os redatores da folha diocesana que no Pará felizmente o instinto religioso das populações fez justiça à propaganda dos estrangeiros contra a religião do Estado porque muitas bíblias e folhetos dos protestantes foram enviados ao Bispo de várias regiões da diocese ou destruídas ali mesmo pelas famílias católicas. Isso mostrava que o comércio de bíblias protestantes na região tinha declinando, principalmente devido à partida do seu principal agente, o Sr. Richard Holden. Diante de tamanha vitória, concluíram os redatores da folha diocesana com as seguintes palavras: “O Pará, não cansaremos de repeti-lo, é eminentemente católico, assim como eminentemente dedicado às instituições nacionais. Este é seu timbre no presente, sua glória no passado e sua melhor garantia no futuro” (A ESTRELA DO NORTE, 26-04-1863).

No dia 3 de maio do mesmo ano saiu o segundo artigo do Sr. de Segur, intitulado “Do abismo que separa o protestantismo da Igreja”. Nesse texto o autor argumenta que era extremante falsa a afirmação de que católicos e protestantes eram quase que a mesma coisa, porque isso se configurava em um grande insulto à Santa Igreja. Afirmar que o protestantismo com suas mil seitas era quase a mesma coisa que a Religião Católica era o mesmo que dizer que a moeda falsa tinha o mesmo valor que a moeda verdadeira. Segundo Sr. de Segur, a diferença entre o catolicismo e o protestantismo era muito grande:

Onde a Igreja afirma, os protestantes negam; onde a Igreja ensina, os protestantes se rebelam. Na Igreja Católica reina a unidade, a mais completa, a mais fundamental, ensino e crença, culto e religião. Entre os protestantes, cada um crê como quer, e vive como crê, é uma anarquia religiosa, é o oposto da unidade. Só num ponto são unidos,

no ódio ao catolicismo. O Católico tem como regra da sua fé o ensino puro, infalível da Igreja. O protestante rejeita a Igreja, despreza sua autoridade e não reconhece senão a Bíblia que ele interpreta como pode e como quer. O Católico venera no Papa o Vigário de Jesus Cristo, o Chefe dos fiéis, o Pastor Supremo, Mestre Infalível da lei. O protestante não vê nele senão o Anti-Cristo, o vigário de Satanás e o inimigo principal do Evangelho. O Católico adora na Eucaristia a Jesus Cristo, realmente presente ali. O protestante não vê na Eucaristia senão um símbolo vazio, um fragmento de pão. O Católico venera, ama a Santa Virgem Maria, a Mãe de Deus. O protestante tem por ela uma antipatia invencível, que vai muitas vezes ao desprezo, ao ódio (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 03-05-1863).

Para o Sr. de Segur, enquanto o católico bebia a vida cristã nos sete sacramentos e se conservava principalmente pela recepção dos sacramentos da Penitência e da Eucaristia, o protestante não reconhecia esses sacramentos e apenas algumas seitas protestantes conservavam ainda a noção verdadeira do batismo. Diz que os protestantes andavam por todo lado, a protestar contra a fé que eles abandoaram, como faziam em Gênova, em Estrasburgo, em Paris e em todas as faculdades de teologia protestante francesas, alemães e americanas, onde se ouvia pastores pregando contra o dogma da divindade de Jesus Cristo, contra o Mistério da Santa Trindade e o pecado original, com a intenção de destruir o Cristianismo pela base.

Pergunta então o Sr. de Segur: “O catolicismo e o protestantismo podem ser ambos verdadeiros?” E responde categoricamente: as pessoas que afirmavam que podiam achar a verdadeira Religião do Cristo no protestantismo da mesma forma que no catolicismo, e vice-versa, ou eram incrédulos e pouco se importavam com a verdade, ou eram ignorantes e falavam sem refletir. Para ele, as duas religiões eram absolutamente opostas: a Religião Católica de um lado; as seitas protestantes de outro (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 03-05-1863).

Em 28 de junho de 1863, outro texto do Sr. de Segur, intitulado “Por que se fazem protestante?”, é publicado. Neste ele tentava demonstrar os motivos que levavam uma pessoa a abraçar o protestantismo. Segundo ele, raramente uma pessoa aceitava o protestantismo por motivos louváveis e cristãos, quase sempre tinha um motivo escuso, e cita os seguinte exemplos: um rapaz católico que se fez protestante porque era apaixonado pela filha de um pastor; uns padres que se tornaram ministros protestantes porque queriam viver suas vidas de pecado, sem se submeter às regras da Igreja Católica; uma jovem que foi morar numa casa de um família protestante e para ganhar dela uma casa própria teve que se tornar protestante.

De acordo Sr. de Segur esses exemplos de pessoas que se tornaram protestantes por interesses escusos não eram vistos com “bons olhos” pelos leais protestantes. Segundo o Sr. de

Segur, um deles teria dito uma vez que o protestantismo era a *cloaca* do catolicismo; outro teria afirmado que quando o Papa limpava seu jardim, atirava as más ervas por cima dos muros dos protestantes. Um jornal protestante também teria afirmado que enquanto se agregavam à Igreja Católica os monges mais instruídos, esclarecidos e distintos, às Igrejas Protestantes se associavam os piores monges: lascivos, concubinários. E isso teria sido uma constante, desde o início do protestantismo:

Com efeito, desde Lutero, Calvino e Zuinglio Oecolampade, Bucer, etc., que foram todos eclesiásticos interditos pelos seus vícios, Padres ou Frades que largaram o hábito, os maus padres caminhando sobre seus vestígios, se lançaram institivamente nos braços do protestantismo, e ali encontram simpatia e proteção. Eles eram o opróbrio e a escória da Igreja Católica, tornaram-se sem transição ministros do *puro* Evangelho. Os escutam, os aplaudem, mais do que isso, fazem ostentação de suas apostasias, e o que a Santa Igreja rejeita como asco, disso se gloriam as seitas protestantes como um troféu de vitória (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 28-06-1863).

O Sr. de Segur finaliza esse texto dizendo que em síntese as pessoas se faziam protestantes pelos seguintes motivos: eram pobres e queriam se livrar de apuros; tinham paixões e não queriam reprimi-las; eram orgulhosas e não queriam humilhar-se; ou era ignorante e se deixava seduzir (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 28-06-1863).

No dia 5 de julho do mesmo ano saiu outro artigo intitulado “O Protestantismo é, em verdade uma religião?”. Para tal pergunta, a resposta do Sr. de Segur foi um taxativo não. Segundo ele, o protestantismo não era religião porque o que definia uma religião era o laço de doutrina e de culto que reunia certo número de homens na mesma crença e em um modo uniforme de servir a Deus, coisa que poderia ser observado nas as falsas religiões como o judaísmo, o maometismo, o budismo etc. Entretanto, dizia que no protestantismo era diferente:

Ora, o protestantismo tem por princípio fundamental que cada homem pode crer o que quiser em matéria de Religião, e servir a Deus a seu modo. Ele destrói, portanto, a ideia mesma da Religião, isto é, de laço, de união, de unidade. Os protestantes, eu o sei, não tiram sempre as consequências extremas e rigorosas deste princípio (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 05-07-1863, p. 211).

De acordo com o Sr. de Segur, nos países católicos como a França os protestantes aparentavam certa união em torno de suas seitas, já nos países como a Alemanha, Suíça, Estados

Unidos, onde viviam em liberdade, gloriavam-se de contar tantas crenças como indivíduos. Portanto, o protestantismo seria o único entre todas as instituições religiosas fabricadas pela mão do homem com esse caráter inaudito de destruir o que faz a essência das religiões: a unidade. E o que os ministros protestantes faziam não passava de anarquia sem graça e sem freio, ou seja, negar, destruir, protestar. Por isso, segundo ele, J. Jacques Rousseau teria dito em Gênova que a religião dos protestantes consistia em atacar a dos outros (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 05-07-1863, p. 211).

No dia 14 de julho, em outro artigo, perguntou o Sr. de Segur: “É possível a salvação de um protestante?”. Respondeu: sim. Entretanto, advertiu que uma coisa era estar no erro e outra coisa era estar na heresia. Baseando-se em Santo Agostinho, afirmou que o erro involuntário era uma desgraça e não um pecado, e que, neste caso, podia-se obter a salvação, mesmo no erro. Mas, a heresia, sendo uma rebelião contra Deus e sua Igreja, era um pecado, um crime e por essa razão não era possível a salvação. Nesse sentido, a salvação estaria mais próxima dos protestantes pobres e sem instrução do que dos ministros e pastores. Além disso, todos os protestantes estariam privados do socorro da confissão e intercessão dos padres católicos, logo, a remissão dos pecados e a salvação seriam mais difíceis para eles (SEGUR, 1863 In: A ESTRELA DO NORTE, 14-07-1863).

No final do ano de 1863 D. Antônio de Macedo Costa mandou publicar uma notícia⁴⁷ no jornal diocesano intitulada “Propaganda protestante na Bahia”, na qual fazia duras críticas aos protestantes e alertava os padres e as autoridades brasileiras para os perigos materiais e espirituais que representava a introdução do protestantismo no Brasil. Ressalvava que, apesar de existirem propagandistas como o missionário Richard Holden na Bahia, fazia livremente suas pregações, inclusive com proteção policial, os religiosos católicos, de sua parte, confiavam na fé católica do povo e, portanto, não iriam se deixar enganar pelos protestantes. Porém, a notícia alertava que os párocos deveriam ser mais dedicados no ensino e na catequese do povo em suas paróquias, inclusive esclarecendo-os contra as heresias protestantes. Também recomendava às autoridades que não ficassem no indiferentismo e que procurassem resguardar a religião do Estado, pois essa era a única forma de se garantir a autonomia e prosperidade do Império. Ao Episcopado brasileiro fazia o alerta para ficarem de sobreaviso, a fim de

⁴⁷ Texto saído possivelmente do gabinete do Arcebispo D. Romualdo de Seixas.

protegerem as almas católicas contra a investida protestante, como fez no Pará o Bispo D. Antônio de Macedo Costa com o Sr. Holden (A ESTRELA DO NORTE, 22-11-1863).

Informa Lustosa (1992) que no dia 3 de janeiro de 1878 D. Antônio de Macedo Costa enviou uma carta ao Conselheiro do Império, o Senador João Lustosa da Cunha Paranaguá, expondo que durante uma de suas visitas pastorais pelo interior da Diocese identificou na comunidade São Pedro, no rio Alto Purus, uma missão protestante inglesa que, segundo ele, era protegida pelo Consul inglês que morava em Belém. Essa missão tinha como líder um jovem ministro de nome Duck, que pertencia à *Stablish Church* ou Igreja Oficial da Inglaterra. Apesar de pouco desenvolvida, essa missão preocupava o Bispo pela possibilidade de expansão com a chegada de mais um missionário e uma lancha à vapor que estava sendo preparada no porto de Manaus:

A missão protestante tem tido até agora pouco desenvolvimento, consistindo em seis meninos índios comparados pelo ministro. Constava-se porém, que ia tomar maior incremento com a chegada de um novo propagandista, que já ai esteve muito tempo e sabe já a língua dos índios. Esperavam também um pequeno vapor para circular pelos rios e lagos interiores, e dilatarem assim a influência do seu propagandista. Esta lancha estava já pronta no porto de Manaus, onde a vi em minha volta do Purus, não tendo a presidência permitido que seguisse, por quererem os seus donos que viajassem com a bandeira inglesa jurisdicional (D. MACEDO COSTA, 1878 In: LUSTOSA, 1992, p. 394-395).

O Bispo do Pará chamou também a atenção do Senador para outra questão que julgava de grande gravidade: “o dito ministro Duck julga-se com direito de casar, segundo os ritos de sua seita, os católicos, residentes naqueles rios que a ele recorrem” (COSTA, 1878 In: LUSTOSA, 1992, p. 395). Por esses motivos, informou o Bispo ao Conselheiro do Império que já havia deixado na região um excelente sacerdote, porém, solicitou que não fossem afastados os missionários franciscanos que lá trabalhavam e que outras providências fossem tomadas a fim de “evitar talvez futuras e sérias complicações, assim como a ruína de muitas almas” (D. MACEDO COSTA, 1878 In: LUSTOSA, 1992, p. 395).

Como se sabe, o missionário Duck não seria o último propagandista protestante que o Bispo e seu clero iriam enfrentar. Chegou também à Belém o pastor Metodista Justus H. Nelson (1849-1937). Como informou Neves (2009), esse missionário norte-americano, na década de

1880, fundou em Belém a 1ª Igreja Metodista e o jornal “O Apologista Cristão”⁴⁸. Justus H. Nelson também cooperou com José Veríssimo na gestão do Colégio Americano até 15 de janeiro de 1885, depois continuou apenas como professor de língua inglesa, como informou o próprio José Veríssimo em seu discurso no início do ano letivo de 1885 (O LIBERAL DO PARÁ, 19-11-1885). Por sua atuação e oposição ao Bispo do Pará, Justus H. Nelson sofreu grande perseguição e hostilidade, chegando ao ponto ficar preso durante quatro meses, dois dias e doze horas (NEVES, 2009).

D. Antônio de Macedo Costa e seu clero combatiam também os propagandistas protestantes porque entendiam que eles não tinham apenas interesses religiosos, mas também políticos: “Foi o Brasil sempre um ponto cobiçado pelo protestantismo para suas conquistas” (A BOA NOVA, 23-10-1879, p. 1). Nesse aspecto, os romanizadores tinham razão, a Amazônia sempre foi muito cobiçada pelas nações protestantes, mas não apenas por elas, outros povos imperialistas também tinham e a ainda tem interesse nas riquezas dessas terras.

As intenções dos protestantes só não foram alcançadas segundo os romanizadores, porque o povo foi bem educado na fé católica e ofereciam certas resistências às investidas escusas dos protestantes, fazendo-os agir não mais através de um combate aberto. Daí a necessidade de protestanizar o país por meios indiretos, apoiando-se na maçonaria e no liberalismo:

A maçonaria serviu de capa para passar o contrabando da heresia, e graças a influência dessa seita perniciosa na alta governação do Estado, criaram ao desenvolvimento do catolicismo entre nós mil embaraços, e procuraram nestes últimos tempos abafar as tendências de resistência católica, condenando-se e encarcerando-se dois Bispos mais doutos e mais zelosos dessa parte da América. A maçonaria por si mesma é impotente, aliou-se ao liberalismo, principalmente no Pará o consórcio é perfeito. Está, pois o protestantismo com o terreno perfeitamente preparado para medrar, acolher-se a sombra do estandarte político do governo, enganando o povo com meia dúzia de palavrões, e destarte plantar-se-á com todas as facilidades na opulenta região do Amazonas (A BOA NOVA, 23-10-1879, p. 1).

O temor de D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado era que com a instalação dos protestantes no país se proliferassem escolas com seu método e modelo

⁴⁸ Este jornal protestante, conforme informou Neves (2009), só passou a circular em 1890, quando D. Antônio de Macedo Costa não se encontrava mais à frente da Diocese Amazônica, pois estava tentando recuperar a saúde no Rio de Janeiro.

pedagógico, já em curso em nações como Estados Unidos, Alemanha e alguns países europeus. Os Estados Unidos da América, com população na sua grande maioria protestante, já haviam realizado uma reforma educacional de inspiração liberal e leiga no ano de 1846, com a Lei que criou o “sistema de escolas gratuitas”, que garantia aos alunos, além da instrução, material didático como livros, papel, penas, tintas, lápis etc.

O sistema moderno de Educação implantado naquele país, de acordo com os liberais do Pará, teria promovido mudanças significativas no campo da instrução pública como melhores salários para os professores, mais dinheiro investido no sistema de escolas públicas, lei que garantia o direito de todo ser humano receber instrução intelectual e moral, aumento significativo de matrículas nas escolas e universidades, participação massiva de mulheres na docência de crianças pequenas, além e algo que preocupava muito o Bispo do Pará: a extinção do ensino religioso nas escolas públicas. De acordo com os redatores de “O Liberal do Pará”, o objetivo de tal medida era evitar o favorecimento de alguma religião em detrimento de outras, por isso ficou determinado em lei que no início das aulas apenas era permitida a leitura de um capítulo da Bíblia, mas sem fazer comentários ou explicação do texto lido, assim como também não era permitindo que textos bíblicos servissem como conteúdo de aulas (O LIBERAL DO PARÁ, 10-01-1877).

Na Prússia (Alemanha) as reformas educacionais, de acordo com as diretrizes do sistema moderno de educação, vinham alcançando excelentes resultados, diziam os redatores da folha liberal. Aquele país, em termos educacionais, seria exemplo de elevado cultivo intelectual devido ao grande número de pessoas alfabetizadas. Entretanto, nas nações católicas, ainda sob forte influência da educação conservadora e do catolicismo, diziam os liberais, eram exemplo de atraso no campo da instrução pública, devido ao grande número de pessoas analfabetas (O LIBERAL DO PARÁ, 10-01-1877).

Na Bélgica, de acordo com os liberais, a reforma do sistema educacional também estava produzindo grandes resultados, graças à ação do novo governo que conseguiu se desvencilhar das influências dos ultramontanos, que tentavam barrar as reformas e impedir a ação do Estado sobre a instrução pública porque possuíam uma extensa rede de escolas no país e não queriam perder a hegemonia naquela esfera. Segundo os liberais paraenses, a reforma mais importante realizada pelo governo belga foi a criação do “Ministério da Instrução Pública” e depois a

elevação significativa do orçamento público para o novo Ministério, a fim de serem investidos nas escolas públicas estatais (O LIBERAL DO PARÁ, 13-09-1878).

Para D. Antônio Macedo Costa e para clero romanizado as reformas e o sucesso das escolas protestantes, apontada pelos liberais, não passava de uma grande farsa. E a prova disso vinha da própria Alemanha, do relatório do governo do ano de 1872. De acordo com a folha diocesana, o Sr. Sarcey informou que, apesar das reformas educacionais realizadas naquele país, nenhuma melhoria se observou no estado moral do povo alemão:

Ele constata que, apesar dos progressos da instrução pública, nenhuma melhoria se conhece no estado moral; antes, pelo contrário, há nele constante progresso para os crimes, os suicídios e a corrupção. A criminalidade das mulheres aumentou porque de dia para a noite tornou-se maior o número de infanticídio. Enfim, a progressão dos suicídios cresce continuamente, enquanto que o algarismo da população tende antes a diminuir (A BOA NOVA, 01-09-1877).

Teria informado também o Sr. Sarcey que as reformas introduzidas pelas escolas protestantes desencadearam ainda na sociedade alemã as seguintes consequências: aumento do consumo de bebidas alcoólicas, aumento da prostituição; aumento de doenças; aumento do divórcio, corrida desenfreada e gananciosa em busca de fortunas e gozos materiais. Diante de tais afirmações do Sr. Sarcey, concluíram o seu texto os redatores da folha diocesana com o seguinte alerta:

Eis aqui até onde tem chegado “o mestre escola” da Alemanha. Eis aqui o quadro verídico das virtudes protestantes. Eis aqui como sobe o nível da moralidade com o nível da instrução primária. Eis aqui os resultados que se tem obtido pelo cultur-kampf (luta pela civilização). Expulsaram-se os jesuítas da Alemanha, os vícios precipitam-se ali em tropel. Tínhamos previstos com antecedência. E que não venham falar-nos mais em moral independente. Nós temos o Sr. Sarcey por nós (A BOA NOVA, 01-09-1877).

As disputas do Bispo D. Antônio Macedo Costa com os protestantes na Amazônia oitocentista faziam parte de uma briga histórica desde o tempo da Reforma e Contrarreforma, que se acirrou no século XIX com as publicações agressivas dos Papas Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878), este último muito reverenciado pelo Bispo do Pará, que o conhecia pessoalmente. Segundo Mario Manacorda (2010), esses Papas influenciaram bastante os bispos

e demais clérigos ao condenarem os “erros da modernidade” e todo o movimento educacional moderno. Diante disso, torna-se compreensível a postura de D. Antônio frente aos missionários protestantes na Amazônia, pois, como esclareceu Manacorda, no século XIX o “Estado moderno e Igreja Católica aparecem ainda em duas frentes totalmente opostas, especialmente no que se refere ao delicado tema da educação da juventude, que a Igreja continua considerando sua função exclusiva” (MANACORDA, 2010, p. 355).

5.5. O DEBATE COM OS MAÇONS

A presença de alguns maçons em terras brasileiras começou a ser percebida, de acordo com Kloppenburg (1956), durante os fins do século XVIII, no governo de Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal. Porém, a presença oficial da Maçonaria no Brasil foi percebida no ano de 1832, quando José Bonifácio dirigiu um manifesto aos maçons de todo o mundo, comunicando que aqui, no ano de 1801, foi instalada a primeira loja com o título de "Reunião", filiada ao “Grande Oriente” da França.

No Pará, de acordo com Patrícia de Souza (2006), o jornal O Vigilante teria informado que em 1871 já estava em pleno funcionamento a “Loja Cosmopolita”⁴⁹. No entanto, como apontaram alguns historiadores locais, a presença de maçons já era sentida na Província Amazônica desde 1831, quando foram instalados os trabalhos do Grande Oriente do Brasil⁵⁰.

Em Belém, de acordo Souza (2006), a primeira loja maçônica chamava-se “Tolerância” e foi aprovada pelo Grande Oriente do Brasil também em 1831. Essa Loja teria funcionado com toda pujança até 1835, quando seus trabalhos foram interrompidos pela Cabanagem⁵¹.

⁴⁹ A Loja Cosmopolita foi uma das primeiras Lojas Maçônicas do Pará e correspondia a um espaço onde os maçons paraenses se reuniam periodicamente para realizarem seus trabalhos ritualísticos (SOUZA, 2006).

⁵⁰ A loja Grande Oriente do Brasil surgiu da divisão da Loja “Comercio e Artes na Idade do Ouro”, criada em 17 de junho de 1822 no Rio de Janeiro. Seus primeiros mandatários foram José Bonifácio de Andrada e Silva (Ministro do Reino e de Estrangeiros) e Joaquim Gonçalves Ledo (Primeiro Vigilante). Após a declaração de independência, José Bonifácio foi substituído pelo então príncipe regente Pedro I (<https://www.gob.org.br/historia-do-gob/>).

⁵¹ Segundo Magda Ricci (2006), a Cabanagem foi uma revolução social de cabanos (homens que viviam em casas simples, cobertas de palha), que explodiu em Belém do Pará em 1835, deixando mais de 30 mil mortos, entre mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, além da dizimação boa parte da elite da Amazônia. De acordo com a autora, o principal alvo dos cabanos eram os brancos, especialmente os portugueses mais abastados. A

Durante as batalhas cabanas a loja maçônica foi invadida, depredada e muitos maçons foram mortos, acusados de estarem associados aos poderes centrais e ao governador do maçon Lobo de Souza.

Segundo Souza (2006) no governo de Lobo de Souza os maçons, também chamados “pedreiros livres”, tiveram maior destaque e rapidamente se tornaram o mais forte baluarte da classe dominante. Fazia parte desse grupo seletivo alguns clérigos, capitalistas, comerciantes e portugueses de variado cabedal, que durante todo o século XIX se envolveram ativamente em lutas políticas e ideológicas na região:

A maçonaria paraense, dessa forma, desde o início, foi composta pela classe dominante. Em determinado momento, os “pedreiros-livres” acharam conveniente apoiar as lutas do Brasil imperial. Desse modo, a maçonaria paraense, como as outras maçonarias do país, também participou das lutas pela Abolição da Escravatura e pela Proclamação da República. Havia apenas um segmento maçônico, na cidade de Belém do Pará, com um número de lojas em expansão, todas envolvidas nessas lutas políticas, não se tinha ainda disputas pelo mesmo espaço de poder, como ocorrerá mais tarde (SOUZA, 2006, p. 37-38).

Quando D. Antônio de Macedo Costa chegou em Belém, quase duas décadas após a Cabanagem, os maçons já estavam reestruturados e atuantes no seio da elite amazônica, com seus jornais e suas lojas, como, por exemplo, a “Loja Cosmopolita”. Durante os primeiros anos de seu pastorado, o novo Bispo tomou várias resoluções que desagradaram boa parte da elite local, formada por maçons e liberais, ou maçons-liberais, porém, foi a partir de 1871 que as disputas entre Maçons e o Bispo se acirraram, isto é, quando D. Antônio de Macedo Costa publicou em 2 de dezembro uma Portaria proibindo os seus diocesanos de lerem os jornais dos liberais e dos maçons, alegando que eles faziam propaganda anticatólica e espalhavam heresias escandalosas e ímpias. A partir desse momento, os maçons e os liberais tornaram-se inimigos ferrenhos do Bispo e seu clero, fazendo duras críticas nos seus jornais e ao mesmo tempo tentavam impor barreiras políticas para travar as ações do Bispo.

O que os liberais e maçons estariam escrevendo em suas folhas contra o Bispo do Pará, que o levou a proibir que seus diocesanos lessem tais jornais? Segundo D. Antônio de Macedo

grandiosidade desta revolução extrapola o número e a diversidade de pessoas envolvidas. Ela também abarcou um território muito amplo, para além da capital da Província.

Costa as folhas dos liberais e dos maçons estavam: 1) atacando ordens monásticas, os institutos religiosos aprovados pela Igreja e o clero católico em geral; 2) cooperando com os comunistas para a obra infernal da demolição da sociedade; 3) acusando o bispo e seu clero de serem atizadores de ódio, panfletários mitrados, apostrofes truculentas, formadores de reacionários insolentes, lobos, víboras, serpentes, fanáticos, impostores, inquisidores de facho e corda, entre outros; 4) considerando atos mais respeitáveis da Igreja (Bulas, Encíclicas, Breves e Pastorais) como desbragadas abjurações que produziam cegueira fatal; 5) afirmando que os dogmas da Penitência, do Purgatório, das Indulgências, da Imaculada Conceição de Maria Santíssima, da Infalibilidade Pontifícia⁵² entre outros, eram invenções do Papa; 6) afirmando que o Cristo dos padres era um “Deus pagão”, bárbaro, seminu e morto, enquanto que o verdadeiro Cristo era um pregador de sedição no lago e montanha, um cismador, que ao longe viajava em devaneios sozinho ao pôr do sol, um filósofo, mas um aventureiro, um demagogo audaz. Por esses motivos, D. Antônio de Macedo Costa, assim determinou:

Considerando que a folha intitulada “Liberal do Pará” que se publica nesta capital, tem-se tornado, de algum tempo a esta parte, órgão perseverante da propaganda anticatólica nesta Diocese; [...] Depois de invocado o nome de Deus, e usando da autoridade, que temos como Bispo católico, pelas presentes nossas letras, condenamos tais doutrinas e proibimos aos nossos caros diocesanos a leitura deste jornal, assim como de dois outros intitulados “Tribuna” e “Santo Ofício”, que professam e ensinam, mais ou menos, os mesmo erros, e declaramos que cometem pecado grave ao que derem assentimento a tais doutrinas já condenadas pela Igreja, Mestra infalível da verdade, bem como os que por qualquer modo ajudarem a propagação dessas mesma doutrinas (D. MACEDO COSTA, 1871 In: LUSTOSA, 1992, p. 125-126).

A publicação dessa Portaria causou ressentimentos entre os maçons proprietários do jornal O Santo Ofício. Num artigo intitulado “Um aniversário”, os redatores da folha maçônica afirmaram que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, usando de um poder que a lei não reconhecia, atirou na imprensa livre o cartel de desafio conhecido como “Portaria de 2 de dezembro”, onde proibia a leitura de três periódicos sob o falso pretexto de “ensinarem em doutrina católica apostólica romana!”. Segundo a folha maçônica, para aparentar sua estulta obra, o Bispo teria formulado tantos “considerandos” inconsiderados quantos foram precisos

⁵² A doutrina da infalibilidade do Papa foi definida no 4º capítulo da 4ª sessão do Concílio Vaticano I (1869-1870), durante o pontificado de Pio IX. Para a doutrina da infalibilidade papal, o Papa é infalível quando fala nas condições “*Ex Cathedra*” (“da Cadeira” ou “do Trono”), isto é, que o Papa é infalível quando se pronuncia a partir do Trono de Pedro, como Sumo Pontífice, como o sucessor daquele que recebeu as Chaves do Reino dos Céus, líder e condutor terreno de toda a Igreja (<https://www.ofielcatolico.com.br/2001/04/a-infalibilidade-papal-o-papa-e.html>).

para dar a triste ideia de caráter benigno, sóbrio e circunspecto do pastor que não sabia o que era o espírito de sua vocação. Além disso, tal Portaria não tinha por objetivo resguardar a pureza das doutrinas tradicionais da Igreja, ou zelar pela fé católica, mas se vingar, tentar impor algo que a lei não determinava, conseguir promoção na carreira Eclesiástica e proibir as pessoas de lerem os jornais que faziam oposição a ele

O ato do Sr. bispo foi sim um mesquinho capricho, uma vingança pequena que S. Exc. quis tirar da imprensa que condena seus atos atrabiliários, e faz frente a propaganda jesuítica que o Sr. bispo acoroça no interesse de em troca de seus serviços à ordem, obter o barrete de Cardeal! A religião é a capa dos mercadores que infestam os templos, batendo nos peitos ante os altares e vendendo a Cristo nos conciliábulos (O SANTO OFÍCIO, 02-12-1872).

Disse ainda O Santo Ofício que todas as acusações feitas pelo Bispo aos maçons eram falsas, que na verdade se tivessem praticando algum erro ou delito, seriam: 1) censurar os atos e se proteger do rancoroso do bispo perseguidor dos padres brasileiros; 2) combater a propaganda execrável da Companhia de Jesus, que se apossou da educação, do púlpito e confessionário; 3) apontar os atos infames e imorais praticados por jesuítas e *sulpicianos* do Seminário de Santo Antônio; 4) combater o medonho cisma que o Bispo chamava de *dogma* da infabilidade, contrário à razão, à teologia e ao próprio evangelho. Portanto, esses seriam os seus “erros”, que não se constituíam em crime de heresia para o Bispo lançar contra eles o raio de sua cólera (O SANTO OFÍCIO, 02-12-1872).

Depois da publicação da Portaria de 2 de dezembro de 1871, e da reação incisiva de seus opositores, D. Antônio de Macedo Costa seguiu firme no combate aos liberais e maçons publicando várias críticas ou rebatendo acusações no seu jornal. Ao fazer menção às transformações políticas impostas pelos novos governos liberais na Europa, que na opinião do Bispo tentavam diminuir o poder da Igreja em vários campos estratégicos como a educação, a folha diocesana afirma, em 22 de março de 1872, que tudo fazia parte das estratégias da Maçonaria para materializar o mundo e abolir o cristianismo, atacando em Roma o cabeça da Igreja:

Enfim, desde que a canalha Italiana se apossou de Roma, desmascararam-se por toda parte a ação, antes um tanto encoberta (até aos adeptos de graus inferiores – que são os simples instrumentos e bobos finórios dos que estão acima), da Maçonaria, que se

propõe dominar e materializar o mundo, abolindo o catolicismo. Para esse fim, pois, dirige de preferência seus tiros contra a cabeça visível da Igreja Católica (A BOA NOVA, 22-03-1872).

Segundo o jornal do Bispo, a Maçonaria teria abraçado os princípios do liberalismo com seus dogmas, o mesmo liberalismo que há quase um século era responsável, segundo ele, pelas revoluções que governavam a Europa como um “carro devastador”. Para os redatores da folha diocesana esse liberalismo de governos revolucionários e maçônicos exercia intolerável despotismo e chamava de liberdade o que era na verdade uma ferrenha escravidão, pois, os que “defendiam” a liberdade absoluta de cultos e a tolerância em toda a sua plenitude eram as mesmas que louvavam a tirania de Bismark contra os heroicos católicos da Alemanha (A BOA NOVA, 22-03-1872).

Para o Bispo, os revolucionários defendiam a tolerância para tudo e para todos, menos para os clérigos e fiéis católicos, daí sua tolerância ser um verdadeiro grito de guerra contra os católicos. Isso estaria evidente na postura dos governos liberais da Espanha e da Itália, que destruíam os templos católicos ou os convertiam em quartéis e armazéns, tudo feito em nome da “liberdade de culto” (A BOA NOVA, 22-03-1872).

Esses mesmos maçons-liberais, segundo os ultramontanos, eram ainda contraditórios porque proclamavam o direito de associação, mas investiam contra as associações católicas; declaravam a inviolabilidade do domicílio, mas cinicamente invadiam os conventos e lançavam as religiosas fora de seus domicílios; apregoavam a liberdade da palavra escrita ou falada, mas excluíaam do ensino os sacerdotes; aceitavam os princípios da propriedade, mas escandalosamente roubavam os bens eclesiásticos; proclamam a paz universal, mas se despedaçavam em combates ensanguentados. Portanto, para os auxiliares do Bispo, os maçons ou pseudo-liberais sorriam para a Prússia, Itália e Espanha, mas anatematizavam o Papa Pio IX, os Bispos e os católicos, e os insultavam por meio das povoações presentes (A BOA NOVA, 15-05-1872).

O jornal diocesano rebateu também o que chamou de “velha calúnia”: acusações de que o Papa teria pertencido à maçonaria no passado. Segundo os romanizadores, mesmo que fosse verdade, as acusações ressuscitadas pela coluna “O Liberal do Pará” de que Pio IX fora maçom não importava, o que importava era que depois que subiu ao trono pontifício ele a condenou. E isso era o que importava para os católicos: “saber é o que ensinou e ensina o Papa Pio IX, e não

o que pensava o conde João Mastai Ferrati⁵³”. Para concluir, reafirmou a folha diocesana: “a verdade exige que digamos que nunca o Conde João Mastai pertenceu a Maçonaria” (A BOA NOVA, 29-05-1872).

O Bispo mandou também refutar as acusações feitas pelos Maçons no seu documento intitulado “Manifesto da Maçonaria no Brasil”, onde se dizia que o poder clerical da Igreja Católica havia cometido muitos crimes ao longa da história como inúmeras irregularidades, ofuscamentos, extravios, abusos e monstrosidades. Para os redatores da folha diocesana, se essas asserções fossem verdadeiras não haveria igreja sobra a terra. Reafirmavam que a Igreja era uma sociedade santa, contra a qual não podiam prevalecer as soberbas portas do inferno. Admitiam sim que a história apontava desvios de alguns indivíduos e corporações ao longo do caminho, mas a própria Igreja reprovava, condenava e derrotava tais absurdos.

Outra questão apontada pelo jornal do Bispo sobre o Manifesto da Maçonaria dizia que aquele documento publicado no Rio de Janeiro era uma declaração pública contra a Igreja, por isso, tal manifesto, além de ser um ato de rebelião pública contra a autoridade religiosa, era uma declaração de guerra contra o catolicismo no país:

Ali se diz que o que se ataca é o jesuitismo [...]. Eles se dizem, porém, *verdadeiros* católicos, seguidores do evangelho, inimigos dessa *maldita* seita de jesuítas [...] Há muito tempo que a Maçonaria nos espreitava com olhares torvos, mas ainda não se julgava com a força suficiente para lutar clara e abertamente, e a Igreja ia vivendo desassombrada. Hoje, porém, a Maçonaria está de pé, e para nos servir de uma expressão da *República*, está de arma ao ombro, e nos acomete com desacostumada sanha e sem tréguas (A BOA NOVA, 12-06-1872).

Essas ameaças dos maçons, de acordo com folha diocesana, eram preocupantes porque havia uma estreita relação entre a maçonaria e a política e, conseqüentemente, da maçonaria com o poder no Brasil. E o maior e mais poderoso representante do poder maçônico no governo era o “esquentado republicano” Sr. Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho. Diante disso, advertiam os romanizadores que as autoridades políticas e religiosas do país deveriam ficar atentas porque a nossa história mostrava que a Maçonaria vinha sendo um poderoso instrumento nas mãos dos partidos, e os fatos a seguir demonstram isto: 1) perseguiu José Bonifácio de

⁵³ Nome de bastimo do Papa antes de ingressar na vida religiosa.

Andrada e Silva e fez cair D. Pedro I; 2) tinha tendência real ao republicanismo e à democracia pura; 3) toda a maçonaria brasileira estava debaixo da direção suprema e soberana de um partidário da República. Portanto, dizer que a Maçonaria era indiferente à Monarquia e à República, e não se envolvia em questões políticas, era mentira (A BOA NOVA, 20-11-1872).

Para os ultramontanos, a tirania da Maçonaria era tamanha que seu chefe, o Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho, Grão-Mestre da Ordem, afirmou que quem vinha governando e haveria de governar o Brasil eram todos maçons. Para o Bispo e seu clero essa afirmação era extremante injuriosa e ameaçadora pelos seguintes motivos: 1º. Se eram os maçons quem governavam, e haveriam de governar exclusivamente o país, seguia daí que a grande maioria do povo brasileiro ficaria iniquamente esbulhado de todos os direitos políticos e sociais devido ao monopólio do poder político por uma casta privilegiada. Assim, a Maçonaria atrofiava a marcha regular do governo brasileiro, matava as legítimas aspirações, estragava o espírito público, e cometia um grande atentado contra a consciência nacional; 2º. A soberania no Brasil residia num duplo sujeito: *povo e imperante*, e era desse centro combinado que deveria partir os diversos raios do poder. Ao se afirmar que só os maçons governavam ou deveriam governar o Brasil, quebrava-se a ordem estabelecida, logo, a vontade nacional seria falseada e desvirtuada pela seita para se chegar a seus reprovados fins; 3º. A maioria dos maçons residentes no Brasil era estrangeira, de acordo com os jornais “O Pelicano e O Santo Ofício”. Portanto, se era a maçonaria quem decidia os destinos políticos do país, estava claro que estávamos ainda sob o domínio estrangeiro, já que os brasileiros se achavam em minoria naquela associação. Diante disso, exclamava o jornal do Bispo: “Quando pensávamos ser um povo independente, ter instituições nossas, aprendemos hoje ser isto ilusão, porque o elemento estrangeiro por meio do maçonismo dirige os destinos da nação brasileira” (A BOA NOVA, 23-11-1872).

Nesse mesmo ano (1872) o jornal maçônico “O Santo Ofício” também reagiu às acusações do Bispo, fazendo duras críticas a ele e a seu clero por estarem perseguindo as Irmandades religiosas católicas. No artigo “*Perseguição aos Santos*” afirmavam que os fatos lamentáveis aos quais se referiam não foram praticados por budistas no Japão ou na China, mas por católicos em Belém, especificamente pelas mãos do bispo diocesano, que sancionou a Portaria de 11 de novembro de 1872, cujo fim era despejar as Irmandades de Nossa Senhora do Livramento, Santa Efigênia e São Elesbão, que há muito tempo desenvolviam suas atividades naqueles na Igreja do Carmo. Esse documento exigia que a desocupação deveria ocorrer dentro do improrrogável prazo de quinze dias. Essa decisão do Bispo, de acordo com os redatores da

folha maçônica, foi tomada porque entendia que a permanência daquelas Irmandades no mesmo espaço onde o Asilo funcionava era “contrária a disciplina da boa ordem do asilo” que o Bispo criou naquele Convento e Igreja “para a glória de seu episcopado e edificação do beateiro hipócrita e fanático”, para servir de guarda avançada do jesuitismo (O SANTO OFÍCIO, 18-11-1872).

Para os maçons, aquele ato do Bispo não lhes causava admiração, pois já o teriam visto travar luta contra a Irmandade do Senhor dos Navegantes, com o intuito de expulsar a imagem de Cristo de sua Capela, do Convento de Santo Antônio, para em seu lugar colocar a oficina do pasquim episcopal. Teriam visto também o Bispo cometer um outro sacrilégio: proibir que o Santíssimo Símbolo da Trindade fosse posto em qualquer um dos altares da Catedral. No entanto, mandou colocar em um dos altares a efígie do Papa Pio IX. Além disso, teriam ouvido o Bispo dizer em uma de suas pregações que “aos Santos devia-se a mesma veneração que a um retrato de família, que se estima, mas não se venera” (O SANTO OFÍCIO, 18-11-1872).

Para concluir, afirmavam que o Bispo, que praticava todos esses sacrilégios, era o mesmo que acusava a Maçonaria de sacrílega e herege, mas que cometia mais crimes do que alguns imperadores romanos. Reforçavam ainda que os motivos que o levaram a expulsar as irmandades de Santa Efigênia e São Elesbão seria porque eram santos pretos e venerados por pretos; no caso da irmandade de Nossa Senhora do Livramento, seria porque seus devotos não se enquadravam nas normas dos jesuítas. Devido praticar todas essas coisas, o Bispo não tinha autoridade para chamá-los de moços perdidos, como costumava dizer:

Nero e Diocleciano não fizeram mais do que tem feito o Sr. Bispo diocesano. O Sr. D. Antônio ridiculamente arremeda um senhorio que expulsa de sua casa os inquilinos que lhe não convém [...] Os cálculos do Sr. D. Antônio não se reduzem a expulsar da Igreja do Carmo as Imagens de Efigênia e São Elesbão, talvez por serem pretos e de Nossa Senhora do Livramento por ter esta invocação que nada tem de jesuíta; o Sr. Bispo há de atentar contra a ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo, pelo menos assim já o denuncia no final de sua portaria. E se S. Exc. tem desfaçatez de qualificarnos, a nós, redator do Santo Ofício, moços perdidos, que pregamos erros e ensinamos doutrinas anticatólicas. Ah, sr. D. Antônio! Vós é que sois bispo perdido, atacaís as crenças religiosas e perseguís encarniçadamente os Santos! (O SANTO OFÍCIO, 18-11-1872).

No mês de dezembro do mesmo ano, “O Santo Ofício” deu mais uma “alfinetada” no Bispo e seus padres ao publicar a notícia intitulada “Escândalos em um convento de freiras”,

onde se dizia que na cidade portuguesa de Évora havia ocorrido um grande escândalo que, segundo os maçons, deveria encher de gosto os virgens sulpicianos e os mestre de doutrinas jesuíticas no Colégio do Amparo e o Asilo do Carmo. De acordo com a folha maçônica, uma carta vinda de Évora, e publicada no último número da folha “O Trabalho”, narrava um escândalo, o mais infame possível, praticado por um Capelão no Convento de Feiras Bernardas, denominado de São Bento. Segundo a carta, havia ali um padre capelão e administrador que, abusando de sua posição, fazia do convento o seu harém, roubava as freiras e engravidava as meninas. Para os maçons, esses hediondos crimes eram muito mais graves por serem praticados por um sacerdote da Lei de Cristo, mas que, provavelmente, seriam compreendidos por padres professores e seminaristas do Bispo, já que seguiam imitando o que fazia o tal capelão: “Em verdade essa notícia deve alegrar aos sulpicianos do Sr. Bispo que vão sofrivelmente imitando ao Capelão do convento das Bernardas e outros tais” (O SANTO OFÍCIO, 09-12-1872).

Ainda no ano de 1872 a folha maçônica deu uma resposta às acusações do jornal diocesano de que a Maçonaria historicamente vinha agindo no campo político, articulada a partidos, e influenciando negativamente a sociedade brasileira. No artigo intitulado “A Maçonaria e o primeiro reinado”, defenderam-se os maçons afirmando que, embora órgão da ordem loyliana (como chamavam a folha diocesana) usasse de meios inconfessáveis para desmoralizar a Maçonaria, a justiça e o direito estavam do lado deles. E, mesmo a folha diocesana partindo do princípio de que os fins justificam os meios, ou seja, empregando de meios torpes para obter fins desastrosos, jamais desabonariam os altos créditos conseguidos pela Maçonaria na prática das sublimes virtudes evangélicas, isso porque “a civilização não retrograda, o facho da filosofia cristã não pode ser abafado pela roupeta negra dos emissários da superstição e do fanatismo” (O SANTO OFÍCIO, 16-12-1872). Por isso, mesmo sofrendo todo tipo de ataque de seus adversários, a Maçonaria tinha em sua defesa fatos de notoriedade pública e a caridade dos homens, por isso mesmo era indestrutível como a lógica dos algarismos: “Sempre encarniçadamente perseguida, mas nunca vencida, porque a caridade há de existir entre os homens até a consumação dos séculos” (O SANTO OFÍCIO, 16-12-1872).

A prova do sucesso da Maçonaria, segundo os redatores da folha “O Santo Ofício”, estava no fato de que ela estava presente em todas as cinco partes do mundo e sua benéfica ação se fazia sentir no seio de todos os povos. Diante disso, perguntavam: “E se a missão da Maçonaria fosse tal como os jesuítas inculcam ser, porventura conseguiria ela triunfar das perseguições?” (O SANTO OFÍCIO, 16-12-1872). Por isso, diziam que se a Maçonaria triunfou

das perseguições era porque o “Olho da Providencia” dirigia seus passos e fortalecia suas crenças para o bem de todos. Por tudo isso, defendia-se dizendo que, diferente do que afirmavam os jesuítas, a Maçonaria não era inimiga do trono, porque depois que os príncipes se compenetraram da verdade de sua missão, passaram a aderi-la sinceramente, confiando que ela não era conciliábulo de traições, como eram os conselhos dos jesuítas. E, sendo isso uma verdade, perguntavam: Por que a ‘Boa Nova’ diz que Maçonaria conspirou durante o Primeiro Reinado e atualmente conspira? E rebatiam dizendo que não se poderia negar a glória da Maçonaria e nem fechar os olhos para a evidencia de ter sido ela a motora da independência do Brasil, assim como não se poderia afirmar que a Maçonaria conspirou contra Pedro I, porque ele era maçom. Portanto, a Maçonaria não agia como faziam os jesuítas. Diziam os redatores da folha maçônica:

Entre os jesuítas a delação é uma virtude, a traição uma necessidade; porém entre os maçons, não se conhece a delação, nem a traição. Se a Boa Nova assenta aí as suas premissas para tirar a conclusão de na Maçonaria pratica-se o mesmo que na ordem loyoliana, engana-se redondamente. Na ordem de Loyola trama-se contra a felicidade do lar e da família, contra a tranquilidade do Estado, e contra a segurança dos governos que lhes são infensos. Na Maçonaria não é assim, por que ela não tem necessidade de conspirar visto que sua missão não é destruir o que está legalmente constituído, para poder predominar nas consciências dos homens e por ela governar o mundo a seu talento como fazem os jesuítas, que se apossam da criança e da mulher para subjugar o pai de família e agrilhoa-lo aos caprichos dos jesuítas (O SANTO OFÍCIO, 16-12-1872).

Depois dessa comparação não amigável, rebateram inda os redatores da falha maçônica o argumento dos redatores da folha diocesana (baseando-se na obra “História da fundação do Império”, de Pereira da Silva⁵⁴) de que a Maçonaria só aceitou o primeiro Imperador porque via-o como uma ponte de conspiração para a República. Para “O Santo Ofício” havia muita má fé na apreciação desse fato, pois a história mostrava a grande importância da Maçonaria para o país, que existia desde os tempos coloniais, mesmo perseguida por agentes públicos da Metrópole.

⁵⁴ João Manuel Pereira da Silva (1817-1897), é autor da obra “História da fundação do Império brasileiro”, publicada em 1864 no Rio de Janeiro. Essa obra faz uma revisão dos acontecimentos no Brasil desde 1640, passando pela regência de D. João VI, chegando até a vinda da Família Real. Trate-se de um clássico da historiografia brasileira que, apesar de todas as limitações de seu tempo, se apresenta como uma importante fonte para a escrita da história nacional.

De acordo com os redatores da folha “O Santo Ofício”, quando a corte portuguesa se transportou para o Brasil em 1808, os maçons viram nesse fato a possibilidade de Maçonaria deixar de ser perseguida, e, segundo eles, assim aconteceu. Para os líderes da maçonaria de Belém, foi nesse período os maçons brasileiros teriam ajudado o governo brasileiro a abrir os seus portos às nações aliadas de Portugal e muitas concessões liberais teriam sido outorgadas no Brasil, a partir dos esforços dos maçons. Alegaram ainda os maçons paraenses que quando a corte regressou para Portugal, tentou-se cessar as franquias que já gozava o Brasil, porém, os maçons teriam tratado de libertar o Brasil para não sofrer mais as humilhações da metrópole. Nesse sentido, afirmaram que o primeiro “grito de independência ou morte”, ou seja, o primeiro passo para tornar a nação independente foi dado por um maçom, o sr. José Bonifácio de Andrada e Silva, segundo os maçons, o principal articulista em defesa da independente. Diante disso, questionava o jornal maçônico: “Como, pois, a Boa Nova procura escurecer as verdades dos fatos para negar à Maçonaria a glória de haver promovido a nossa emancipação política, dando ao Brasil a autonomia de nação independente?” E conclui: “Quereis tapar a luz com as mãos e ela filtra-se por entre os dedos e cega-vos, jesuítas” (O SANTO OFÍCIO, 16-12-1872).

No ano seguinte, o jornal diocesano publicou um artigo intitulado “A situação da Igreja paraense”, no qual se faz uma acusação que deve ter deixado os maçons muito aborrecidos. De acordo com a folha do Bispo, os redatores de “O Liberal do Pará” haviam esquecido há muito tempo a religião de seus pais e esgotou todo seu arsenal de guerra contra a Igreja. Entretanto, havia um inimigo ainda mais perigoso que se escondia por trás do liberalismo, que se acobertava com o pretexto de beneficência e que seguia surdamente estragando a fé e os costumes cristãos, solapando os fundamentos da sociedade: A Maçonaria. Ela seria “o verdadeiro e real inimigo, contra quem tem a igreja paraense sempre combatido, ainda que disfarçada debaixo de formas diversas, e sob títulos diferentes” (A BOA NOVA, 04-01-1873).

A folha diocesana também acusou a Maçonaria de ser a mãe do movimento revolucionário conhecido como Comuna de Paris (1871), fortemente influenciado pela Primeira Internacional (1864). Assim, diziam os romanizadores: “Todos ouviram falar dos horrores cometidos pela Comuna, este nome tornou-se símbolo monstruoso da perversidade humana” (A BOA NOVA, 28-01-1873). Enfatizavam ainda que se perguntássemos quem produziu a Comuna, a resposta dos contemporâneos seria unanime em afirmar que foi a Internacional. E o que seria a Internacional? Responderam afirmando que era uma Sociedade Secreta derivada da Maçonaria em cuja iniciação se exigia do adepto um juramento terrível, que tinha por base o

lema igualdade, liberdade e fraternidade, e por máscara a beneficência ou socorro mútuo dos associados. Porém, afirmavam que por trás disso tudo tinha-se o paganismo: “A Internacional é, pois, filha da Maçonaria, com a diferença que aquela se apresenta com o fim manifesto de tudo destruir, enquanto esta, costuma-se encapotar-se para poder transformar a sociedade cristã num paganismo cru e despejado” (A BOA NOVA, 28-01-1873).

No mês de março do mesmo ano, 1873, trouxe A Boa Nova a Instrução Pastoral sobre a Maçonaria, de autoria do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, na qual ele condenava a sociedade sob o aspecto moral, religioso e social. De acordo com o Bispo do Pará, quando o solo se agita e se estremecem os edifícios sobre suas bases, ameaçando tremenda ruína, se diz logo: “há nos antros subterrâneos materiais vulcânicos que se inflamaram, e produzem esta convulsão espantosa” (D. MACEDO COSTA, 1873 In: A BOA NOVA, 15-03-1873).

Disse também o Bispo que quando se observa a ordem civil e religiosa abalada e perturbada de um modo assustador, devemos dizer: “há um princípio oculto, uma imensa conspiração, causa deste funesto terremoto moral, que traz ansiado e inquieto o mundo” (D. MACEDO COSTA, 1873 In: A BOA NOVA, 15-03-1873). Para D. Antônio de Macedo Costa era isso que estava acontecendo no século em que vivia, porque nunca, em todo o correr da história, se havia visto tamanha persistência e conformidade no ataque a Religião Católica. Por isso, a questão maçônica era, pois, de altíssimo interesse para todos e deveria ser bem estudada e aprofundada como ele mesmo fez, chegando à seguinte conclusão:

Quanto a nós, Irmãos e Filhos mui amados, estamos intimamente convencidos, depois de longo estudo feito sobre esta seita que ela é intrinsecamente má, que ela é o anti-Cristianismo, a negação mais completa, a negação mais absoluta de nossa santa Religião, e a causa mais poderosa desta espantosa desorganização social que aí estamos presenciando, e de que não há, por certo, exemplo nos anais da história (D. MACEDO COSTA, 1873 In: A BOA NOVA, 15-03-1873).

De acordo com o Bispo, aqueles católicos que estavam persuadidos de que a maçonaria era uma simples sociedade beneficente, que ela ao menos no Brasil nada tinha de hostil ao catolicismo, deveriam abrir os olhos observando as horríveis blasfêmias e as atrozidades impiedadas vomitadas por ela na imprensa na corte e nas províncias (D. MACEDO COSTA, 1873 In: A BOA NOVA, 15-03-1873).

Antônio de Macedo Costa e seu clero rebataram também as seguintes teses defendidas pelos maçons brasileiros, apontadas como a solução para a questão religiosa: “Igreja livre no Estado livre” e “Religião d’Estado”. Os defensores da primeira tese, na visão dos redatores da folha diocesana, não admitiam que a Igreja tivesse o direito de governar-se segundo as máximas de sua fé, as trações de sua história e os preceitos de sua disciplina; não reconheciam na Igreja o direito de ensinar e propagar por meio de sua influência moral e intelectual sua fé e seu culto e nem respeitavam a hierarquia da Igreja com seu chefe supremo infalível em Roma, com os Bispos, os Padres e fieis. Portanto, para esse grupo de maçons, a “Igreja livre” era, na verdade, uma igreja sujeita ao Estado, privada dos meios que o orçamento lhe dava para o esplendor do culto e subsistência do seu ministério, ou seja, uma igreja fora de todos os favores, privilégios, isenções e graças, e puxada pelo carro do Estado, ou seja, uma igreja escrava no Estado ateu (A BOA NOVA, 27-08-1873).

Os defensores de um “Religião d’Estado”, de acordo com os romanizadores, queriam uma Igreja Nacional ao jeito da maçonaria, o que significava a absorção do poder espiritual pelo poder temporal, como acontecia na Inglaterra, Prússia e Rússia. Portanto, para os redatores da folha diocesana, as duas teorias conduziam a Igreja à escravidão e, por conseguinte, nenhum católico poderia abraça-la (A BOA NOVA, 27-08-1873).

O jornal paraense “O Pelicano”, também de propriedade de maçons, trouxe um artigo chamado “Lamúrias jesuítas”, onde afirmaram que a folha do Bispo não cessava de “morder” o nobre visconde do Rio Branco pelo crime inaudito de, como chefe do gabinete, não ter consentido que os Bispos, especialmente os de Pernambuco, Pará, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, incendiassem o “petróleo”, que, por si e pelos seus corifeus, tinham espalhado por toda parte, com o fim de se assenhorem do poder civil e levantarem a bandeira teocrática, levando horrores e morticínios por todo o país (O PELICANO, 12-10-1873).

Segundo “O Pelicano”, os redatores da folha do Bispo, não tendo mais que inventar, exploravam a “mina” de intriga para ver se por este meio, conseguiam do Imperador do Brasil um “ar de sua graça”, que ao menos aliviasse o peso que oprimia os corações degenerados daqueles filhos do cruzeiro por não verem realizados os planos de Roma. Por isso, “A Boa Nova” não perdia a sua arma sediosa e asquerosa “porque é da escolha dos que creem que da repetição da mentira, brota-se a verdade”, diziam os maçons (O PELICANO, 12-10-1873).

A folha “O Santo Ofício” também deu mais uma “alfinetada” no Bispo e seus padres quando publicou a seguinte notícia: “Rapto por um padre”. Nesse artigo dizia-se que alguns jornais de Maceió noticiaram o rapto de uma menor feito pelo padre Antônio Teixeira de Albuquerque. Segundo a notícia, depois de celebrar a missa, o dito padre fez à moça um sinal e ela afastou-se de sua mãe e subiu num carro que a esperava à porta da igreja. Seguiu acompanhada por um menino, primo do padre raptor, até uma casa de antemão preparada, onde o infame lhe foi reunir para depois embarcar com ele numa jangada, o que se efetuou, dirigindo-se a Pernambuco. Assim conclui-se a notícia:

A seduzida chama-se Senhorinha Francisca de Jesus, tem 17 anos de idade, filha de pais pobres, mas honrados, à casa de quem o padre Albuquerque ia com frequência, a título de *diretor espiritual* da desventurada mãe da desgraçada donzela! Cá e lá, maus padres há (O SANTO OFÍCIO, 06-01-1873).

Os maçons paraenses também usavam a sua folha para se defenderem da acusação formal que, segundo eles, o Bispo teria feito ao vice-presidente da Província, afirmando que ele (o Bispo) e seus padres estariam sendo ameaçados de morte por maçons. Para os redatores da folha maçônica, com essa atitude odiosa, o chefe da Igreja paraense desceu ao ponto de nivelar-se aos difamadores de rua: “Parece incrível que um bispo renegue o espírito de sua vocação, falta à verdade, minta ao critério em que é tido, para apresenta-se aos olhos do país difamador da ruim espécie” (O SANTO OFÍCIO, 13-01-1873). Além dessa atitude baixa e difamadora, segundo os maçons, o Bispo diocesano teria também cometido um crime ainda mais hediondo: “espalhar na calada da noite um folheto incitando os fanáticos a assassinar os maçons e portugueses” (O SANTO OFÍCIO, 10-02-1873). Nesse pasquim, intitulado brado ao povo, de acordo com os maçons, o Bispo teria incitado o povo a cometer assassinato igual fez um clero francês em Paris no século XVI contra os protestantes, com a intenção de promover uma outra noite de “São Bartolomeu”:

Queria a carnificina geral deste infeliz rebanho, aparentada por princípios de nacionalidade, como se todos, nacionais e estrangeiros, não constituíssem o povo que tolera todos os desmandos do tresloucado sacerdote a quem em má hora foi confiado este episcopado. Deus, porém, vela pelo seu povo, e enquanto este dormia no regaço da tranquilidade, o Olhar da Providencia seguia os manejos torpes do sanguinário bispo, que jamais poderá arcar com as consequências públicas que o aponta como autor do incendiário pasquim (O SANTO OFÍCIO, 10-02-1873).

No entendimento dos maçons do Pará, tudo o que o Bispo fazia era para cumprir a política romanizadora, chamada por eles de “jesuitismo” ou “Hidra de Lerna”, cuja intenção era se apoderar das consciências do povo. Para eles, os três principais representantes do jesuitismo, os Bispos do Pará, Pernambuco e Rio de Janeiro, usavam tenebrosos planos porque queriam vencer todos os obstáculos que tentavam impedir sua marcha. Diziam os maçons que dentre esses clérigos, D. Antônio de Macedo Costa, particularmente, procurava meios mais fáceis, embora horrorosos, para conseguir seus desígnios como insuflar ódio, soprar os mais condenados preconceitos, atizar as rivalidades de nacionalidade e incitar paixões e extintos ferozes. Para os maçons, se por um lado os Bispos D. Vital e D. Pedro Lacerda não hesitavam em lançar mão de tão infames meios de ação para conseguir seus objetivos, O Bispo do Pará em tudo excedeu aos seus colegas:

Fez espalhar seu sanguinário *BRADO AO POVO*, incitando os fanáticos ao assassinato dos portugueses e maçons, talvez para locupletar-se com os despojos das vítimas, satisfazendo ao mesmo tempo seu extinto de fera. O sr. D. Antônio, qual outro Arnaldo Amalarico, incita a matança de maçons, excitando os fanáticos com a exclamação diabólica: Matai tudo! Matai! Deus distinguirá os inocentes! (O SANTO OFÍCIO, 05-05-1873).

Para os maçons todos esses ataques do Bispo e de seus auxiliares não ficaram impunes porque Deus lhes fez justiça e puniu D. Antônio com uma dor íntima: a morte de seu sobrinho. Durante a realização de um retiro espiritual a Ilha de Mosqueiro com professores e alunos do Seminário, um jovem seminarista, sobrinho do Bispo, escapou à vigilância dos reitores e dirigiu-se ao rio onde morreu afogado. Para os maçons, tal tragédia foi imperscrutável juízo de Deus: “Em todo o caso, está patente a mão vingadora do Senhor que puniu no inocente sobrinho os crimes do tio” (O SANTO OFÍCIO, 06-09-1873). Diante disso, concluíram os maçons: “Quem com ferro fere por ele será ferido!”.

Em 1877 os redatores da folha diocesana voltaram a atacar o principal representante da Maçonaria no país, o senhor Saldanha Marinho. Chamaram-no de chefe da maçonaria brasileira e diziam que carregava uma ameaça que precisava ser estudada porque nele encarnava-se uma terrível associação subterrânea. Ele representava naquele contexto, na visão dos romanizadores, o papel que desempenhou Robespierre na Grande Revolução. Diziam ele era um réu de polícia,

que afrontava as autoridades com audácia sem igual, atacando sem reboço a Constituição do Império ao conclamar claramente o povo à revolta contra o governo (A BOA NOVA, 10-01-1877).

Nesse mesmo ano (1877) trouxe também a folha diocesana os seguintes artigos: “O suicídio de Xavier e maçonaria”, “O Grande Oriente da Itália a todas as potências maçônicas” e o “O segredo da maçonaria”. No primeiro, noticiou-se o suicídio de um membro da maçonaria de Belém, chamado capitão Francisco Xavier do Espírito Santo, que foi acusado de desfalque na Secretaria da Fazenda. Dizia a notícia que o maçom se encontrava preso no quartel de polícia quando tirou a própria vida. Enfatizou-se também que o tal Xavier era jogador de profissão e alimentava outras paixões, por isso teria subtraído vultosas somas para alimentar seus vícios. Entretanto, para os maçons, enfatizavam os romanizadores, o Sr. Xavier era honestíssimo e cidadão honrado das melhores qualidades, isso porque ele alimentava com dinheiro as empresas levantadas pela seita maçônica contra a igreja na região. A maçonaria defendeu o suicida e deu-lhe enterro decente porque sua missão era produzir homens da qualidade de Xavier:

A maçonaria é assim, encobre indivíduos como Xavier com o manto de uma probidade convencional para lograr seus fins. A nossa sociedade está caindo aos pedaços, pois, o cupim que roeu-lhes as entranhas, é a maçonaria [...] O maçomismo por suas doutrinas produz e deve produzir homens da qualidade de Xavier; muitos não o imitam no crime, porque ainda não romperam de todo os laços que os une a Igreja Católica (A BOA NOVA, 09-05-1877).

O segundo artigo tratava de uma advertência ao povo amazônico contra a Circular nº 26 do Grande Oriente da Itália, direcionada aos maçons do mundo todo, onde, segundo A Boa Nova, desesperadamente pedia-se ajuda aos irmãos estrangeiros contra a “audaz reação clerical” que ameaçava envolver todos os países do mundo, especialmente na Itália. Segundo a folha diocesana os maçons entendiam que havia em curso uma declaração de guerra aberta e com violentas agressões dos líderes do catolicismo contra os maçons e contra as liberdades e conquistas seculares: “estes eternos inimigos de toda liberdade (maçônica), buscam agora atentar contra o que há de mais sagrado nas conquistas seculares do progresso humano da revolução” (A BOA NOVA, 29-08-1877). Portanto, os cristãos católicos deveriam ficar atentos contra tais ameaças, diziam os redatores da folha diocesana (Idem, 29-08-1877).

No terceiro artigo se dizia que quando um sujeito procurava se iniciar na seita maçônica, ia com a esperança de descobrir ali extraordinários segredos que pudesse colocá-lo acima de

outros homens. No entanto, acabava quase sempre renunciando à sociedade secreta, sem nada saber, além de palavras ocas e ideias errôneas, que já se achavam em circulação no mundo profano. Sobre isso, perguntavam os redatores da folha diocesana: A maçonaria tem algum segredo que deva ser comunicado a seus adeptos? E responderam dizendo que a resposta não era fácil porque a seita apresentava-se sob um duplo caráter burlesco e temeroso: “uma maçonaria exterior, que se ocupa dos ritos, iniciações e graus, e uma maçonaria verdadeiramente oculta que possui um segredo” (A BOA NOVA, 28-11-1877). A primeira, de acordo com a folha diocesana, era burlesca e ridícula; a segunda era temível e perigosa. A primeira cobria com um véu de pieguice a horrível conspiração da segunda contra a moral e os bons costumes. Portando, expor em rápidos traços o perfil da seita debaixo deste duplo caráter era, de acordo com os romanizadores, um serviço prestado a todos, que deveriam fazer com o favor de Deus (A BOA NOVA, 28-11-1877).

A folha diocesana também acusou a Maçonaria de tentar destruir a sociedade com imposições de leis contrárias aos princípios e dogmas católicos, como a lei do “casamento civil obrigatório”, a “secularização dos cemitérios” e o “ensino livre. De acordo com os romanizadores, a reforma mais ardentemente desejada pelo chefe da maçonaria, o Conselheiro Ganganelli ou Saldanha Marinho, era o casamento civil obrigatório, por isso, apresentou um projeto de lei à Câmara Federal cujos objetivos eram levar a desonra e prostituição ao seio das famílias e autorizar e santificar o concubinato pelos poderes públicos. Por isso, advertiam: “já demonstramos em outra ocasião que o contrato matrimonial é um sacramento, e como tal, o poder civil não pode legislar sobre sua validade, como faz com outros contratos” (A BOA NOVA, 09-03-1879). Para A Boa Nova se isso acontecesse seria a ruína da família, porque ajudaria a levantar a onda imoral, que diariamente crescia e ameaçava tragar a sociedade brasileira (Idem, 09-03-1879).

De acordo com os ultramontanos paraenses, o Sr. Saldanha Marinho também teria apresentado um projeto de lei para a secularização dos cemitérios no país, a fim de substituir outros projetos já apresentados. Entretanto, o projeto anterior ao de Ganganelli era mais respeitador das crenças dos católicos, porque admitia que nos grandes cemitérios as Irmandades tivessem os seus próprios, além de não excluir nem a benção, nem a encomendação dos mortos, como fazia o “grosseiro erro de Ganganelli que proibia qualquer ato religioso dentro do cemitério” (A BOA NOVA, 19-11-1879).

Os romanizadores também estavam preocupados com efetivação completa do “Projeto de Reforma do Ensino” em curso no país, já que os maçons defendiam, além da separação da Igreja do Estado, a secularização da educação. Para eles, a educação deveria ficar totalmente sob o controle o Estado laico. Na visão dos maçons, a reforma do ensino e a disseminação da instrução pública era fundamental para o país sair do atraso cultural que se encontrava, coisa que, segundo eles, não interessava para os ultramontanos e nem para o atual governo, pois queriam continuar se beneficiando da ignorância do povo:

Nos países onde o progresso e ilustração não é uma ideia, mas sim uma realidade, não cessa o governo desses países de espalhar com profusão a instrução pública, de cujo exemplo temos a grande e ilustrada Alemanha e a Suíça [...] Ao jesuitismo não convém de forma alguma a livre instrução do povo; precisa para seus fins, deixá-los viver nas trevas da ignorância. O governo na atualidade, como qual outro *jesuíta*, necessita para conservar-se no poder, deixar que o povo viva na mais absoluta ignorância, a fim de não conhecer os seus direitos de cidadão outorgado pela Constituição do Império (O SANTO OFÍCIO, 16-02-1874).

5.6. O DEBATE COM OS LIBERAIS.

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa e seus auxiliares travaram também uma ferrenha disputa com os liberais da grande Província amazônica, isso porque acreditavam que o liberalismo era totalmente incompatível com os princípios da fé católica e por isso precisava ser combatido e desmascarado, para revelar ao povo suas “terríveis” e “danosas” intenções.

Por volta do ano de 1860, justamente o ano de consagração e posse do novo Bispo do Pará, o mundo moderno entrou em um novo estágio, chamado por *Eric Hobsbawm* (1982) de *A era do capital (1848–1875)*. Segundo esse historiador, foi nesse período que uma nova palavra entrou no vocabulário econômico e político do mundo: "Capitalismo". Junto com esse conceito veio também, segundo Hobsbawm, uma forte crença nesse novo modo de produção devido ao crescimento econômico que repousava na competição da livre iniciativa privada, no sucesso de comprar tudo mais barato no mercado, inclusive trabalho, e vender mais caro. Por outro lado, Hobsbawm identificou uma reação a esse novo modo de vida burguês, encampada por grupos conservadores ligados à tradição da velha ordem social, as igrejas oficiais. De acordo com ele, nesse contexto, as Igrejas se sentiram ameaçadas por tudo aquilo que o liberalismo

defendia. Por isso, mobilizaram forças imensas contra o liberalismo como, por exemplo, a inserção de uma quinta coluna no centro do poder burguês através da piedade e permanência de um controle clerical sobre as cerimônias de nascimento, casamento e morte, e um controle sobre um grande setor da educação. De acordo Hobsbawm (1982), esse cenário de contestações forneceram um bom número de razões para a disputa política entre conservadores e liberais em vários países.

Aqui no Brasil não foi diferente, as disputas entre conservadores e liberais levaram os membros da cúpula da Igreja Católica a empreender uma verdadeira cruzada contra o liberalismo como fez na Amazônia o Bispo D. Antônio de Macedo Costa. Como parte de sua estratégia para combater os liberais e demais opositores, o Bispo assim que chegou ao Pará tratou logo de criar uma folha que buscasse, além de disseminar a doutrina católica romanizadora, refutar as doutrinas anticatólicas dos liberais, protestantes e maçons.

A primeira menção que fez o jornal diocesano ao liberalismo saiu sob o título: “Protesto importante dos Bispos portugueses contra a intromissão do governo nas causas espirituais”, onde se dizia que os vários decretos do governo liberal de Portugal teriam levado aquele Episcopado a fazer um protesto contra o que considerava atos de tirania exercida pelo governo daquele país. Segundo a folha diocesana os bispos portugueses entendiam que o governo queria fazer o mesmo que se realizara em Turim, ou seja, implantar um modelo de governo segundo o ideal: “uma Igreja livre em um Estado livre” (A ESTRELA DO NORTE, 12-06-1863).

Para D. Antônio de Macedo Costa as políticas implementadas pelos governos liberais na Europa eram preocupantes porque serviam quase sempre de modelo para os estados americanos como o Brasil. Ele temia que junto com essas reformas liberais viesse também o “indiferentismo religioso” que ocorria na Europa, acobertado, segundo ele, sob a hipócrita capa de liberdade e racionalismo, defendidos por homens que se denominavam liberalistas e progressistas, mas que não passavam de intolerantes e regressistas, que com suas ações e despotismo férreo buscavam solapar desde suas bases a cadeira do príncipe dos Apóstolos, ou seja, do Papa. Essa era, segundo o Bispo do Pará e seu clero, a nova tática dos liberais: privar o Papa do poder temporal, isto é, do poder que o constituía independente e árbitro dos reis e dos povos, porque eles sabiam que sem esse poder o Papa seria privado da liberdade para dominar as consciências, extirpar as heresias, sustentar os dogmas e “manter o brilhantismo do culto na capital da orbe cristã” (A ESTRELA DO NORTE, 06-11-1864).

Segundo os romanizadores, esse liberalismo ou revolução, que assolava a Europa e que aqui ameaçava a instabilidade do governo brasileiro, isto é, a relação Estado-Igreja, foi construída pelos “ímpios lábios de Voltaire”. De acordo com os ultramontanos, embora o princípio formulado por Voltaire de que “o homem é independente de toda autoridade exterior nas coisas do espírito” tivesse uma forma simples, o veneno que em si ocultava produzia uma terrível eficácia no indivíduo e na sociedade porque derrubava toda a autoridade da Igreja e da Bíblia. Ao afirmar que o homem não deveria se submeter a nenhum julgo iníquo, que o homem independente deveria guiar-se apenas pela razão, como afirmavam Diderot e Damiville, Voltaire defendia que nenhuma autoridade extrínseca deveria tocar o espírito de outrem porque cada homem deveria obedecer sua própria razão (A BOA NOVA, 27-03-1872).

Esses princípios, de acordo com os redatores da folha diocesana, eram antagônicos ao catolicismo, haja visto que o catolicismo tinha a fé por base, a autoridade por guia, a crença nas causas reveladas e a sujeição por necessidade de preceito. Já a revolução tinha o discurso da própria razão como fundamento, as conclusões da própria razão como única autoridade competente. Em suma, liberdade de admitir e rejeitar, seja o que for, em cada indivíduo. Da liberdade de pensar derivava a liberdade de consciência como direito prático e o mais cru racionalismo como teoria geral. Portanto, para os romanizadores, o liberalismo era um sistema de governo que encobria um entranhado ódio contra o Catolicismo e a ordem social, trazendo graves consequências ao mundo:

O mundo apresenta atualmente um espetáculo a um tempo triste e ameaçador: homens sem outro mérito que a audácia e o cinismo açulam as paixões desenfreadas das turbas, especulam com a covardia de uns e com a negligência de outros, apoderam-se do poder, e se constituem governos. Impérios, Reinos, Repúblicas, aparecem e desaparecem com incrível rapidez, deixando após si ruínas, gemidos, muitas lágrimas e pungentes [...] este estado precário e ameaçador traz a humanidade em contínua agitação e desassossego, e assemelha-se a uma nau desamparada que voga sem bússola a mercê do vento [...] O liberalismo ou governo revolucionário e maçônico exercem hoje intolerável despotismo, porquanto chama liberdade o que é ferrenha escravidão e incertezas (A BOA NOVA, 15-05-1872).

Os liberais, por sua vez, defendiam-se dizendo que na verdade era o clero católico que, com sua cegueira e intolerância, estava a complicar ainda mais as questões gravíssimas que agitavam a Europa e o mundo naquele momento: “no meio de violentas controvérsias políticas e sociais, que tornam tão incerto o futuro do estado, ouve-se uma voz áspera, violenta,

insultuosa, que fala em nome de Deus” (O LIBERAL DO PARÁ, 14-07-1871). Essa voz, de acordo com os liberais, que só vomitava excomunhão e insultos impróprios também amaldiçoava o presente e condenava o futuro, porque tinha como única mira o passado:

O clero, desde Roma até a humilde paróquia, é como um corpo de exército, que marchar compacto à destruição da sociedade atual para sobre suas ruínas reedificar o edifício de Gregório VII. Animando-nos as mais violentas paixões – fala em nome de Jesus Cristo, com os olhos na mundaneidade: invoca o nome do filho de Maria, para impor aos espíritos e avassala-los pela crueldade; vocifera contra a liberdade, contra o progresso e a civilização para haver o seu antigo poderio (O LIBERAL DO PARÁ, 14-07-1871).

Para os liberais a “seita jesuítica” (os romanizadores) que dominava a Igreja Católica no mundo tinha uma grande sede de poder e fazia de tudo para alcançar seus objetivos. No Brasil, segundo a folha liberal, eles conspiravam contra o progresso e civilização porque estavam a influenciar movimentos sediciosos, como os que ocorriam no Sertão do Nordeste. De acordo com os liberais, aquelas hordas semibárbaras que espalhavam o terror no Sertão, compostas por homens matutos e ignorantes, que foram privados da luz da instrução, chegaram a esse estado porque também foram embrutecidos pelas pregações de falsos missionários que andavam de conluio com a “seita jesuítica”. Portanto, para os liberais, em todas aquelas anarquias havia a mão oculta do jesuitismo.

No Pará também não era diferente, havia, de acordo com os liberais, uma conspiração em andamento para minar a ordem social, conduzidas por padres que abusavam do púlpito para incutirem o ódio nas classes ignorantes contra o governo, acusando-o de perseguidor da religião. Segundo a folha liberal, se na capital da Província paraense, habitada por pessoas civilizadas, se ouvia nos púlpitos pregações desse tipo, imagine como não seria nos sertões, com padres mal-intencionados que respiravam ódio e vingança, “fazendo vibrar o sentimento religioso, que eles transtornaram a razão do matuto, e metem-lhes na mão o cacete, o bacamarte e a faca assassina” (O LIBERAL DO PARÁ, 18-12-1874). Isso revelava, segundo os liberais, que o jesuitismo não escolhia terreno para lutar, porque, na sua ânsia, tudo lhe servia para chegar a seu escuso fim. Entretanto, para o Bispo D. Antônio de Macedo Costa e seu fiel clero quem estava a promover uma revolução no Pará eram os liberais através do diretório do seu partido e de sua folha incendiária:

No pensar de todos os homens sisudos, e sinceros, há atualmente nesta capital e na Província elementos para uma revolução, que pode ser funesta aos interesses gerais do país e ao progresso deste belo torrão destinado por sua uberidade natural ao extraordinário engrandecimento. O mal está patente, desconhecê-lo é fechar os olhos a luz da evidência. Para que possa aproveitar remédio é necessário conhecer onde está a sede do mal, sua raiz, porque atacar certos efeitos sem destruir a causa, é trabalho estéril [...] Já tivemos ocasião mais de uma vez de apontar os sintomas revolucionários, e seus autores entre nós, e os observadores atentos convirão conosco que a responsabilidade dessa situação, e a causa de tantas inquietações no seio das famílias honestas, cabe ao diretório do partido liberal, e a sua folha incendiária (A BOA NOVA, 08-06-1872).

Para os romanizadores a causa de uma revolução no Pará não estaria em algum incidente político ou pessoal, e que isso seria apenas uma ocasião de explosão. Para eles a verdadeira causa de tal revolução estaria no desrespeito máximo da autoridade religiosa constituída, que sustentava e garantia nas consciências a autoridade civil. Por isso afirmavam que verdadeiros revolucionários do Pará eram aqueles que atacavam constantemente a autoridade mais augusta que existia sobre a terra, ou seja, o Papa. Esses sim seriam os verdadeiros revolucionário porque além de atacarem a autoridade máxima da Igreja, cometiam ainda os seguintes sacrilégios: apoiavam e aplaudiam os desditosos revoltados contra a autoridade da Santa Igreja Católica; sustentavam na imprensa periódica órgãos incendiários, que a par de ímpias doutrinas ensinavam o despejado socialismo; excitavam moços desavisados a desrespeitarem publicamente o príncipe da Igreja paraense no exercício do seu alto ministério; atiravam insultos e grosserias insólitas àquele que o Pará venerava como pastor e mestre na fé e nos costumes. Portanto, os que praticavam tais coisas, atirando ódio na tentativa de demolir os poderes públicos, eram os verdadeiros chefes da revolução no Pará: “Denunciamos aos poderes públicos esses mineiros da revolução, esses obreiros das trevas, que seguem à risca os trilhos da revolução preparada nos antros do socialismo” (A BOA NOVA, 08-06-1872).

Que outros aspectos dessa tal revolução promovida pelos liberais tanto desagradava o Bispo e seu clero? Além do já exposto, os romanizadores se queixavam dos os liberais pelos seguintes motivos:

- Aplaudiam o despotismo de Bismark na Alemanha, quando retirava a liberdade de associação ao dissolver as ordens religiosas católicas daquele país, coisa que ia contra as próprias ideias modernas (A BOA NOVA, 02-08-1872);

- Sua propaganda anticatólica, que defendia o ateísmo social, provocava indiferença religiosa, e sob a bandeira da liberdade (como a liberdade de culto) negava-se a verdadeira proteção e confundia-se na mesma estima o bem e mal, o verdadeiro e o falso (A BOA NOVA, 21-09-1872);

- Acusavam o catolicismo romano de “fanatismo”, “ultramontanismo”, “jesuitismo” e fantasiavam uma religião sem autoridade docente e sem dogmas definidos;

- Defendiam a “República” com sua ideia de “democracia pura” e anticatólica, quando todos sabiam que o republicanismo era a vanguarda do liberalismo e o liberalismo a vanguarda do maçonismo, e este a ponte para o protestantismo (A BOA NOVA, 17-05-1873);

- O governo liberal italiano teria fechado as portas ao noviciado, confiscado os bens dos conventos, privado os eclesiásticos de suas rendas e palácios, desabrigando milhares de religiosas que, se não fosse a caridade de Pio IX, estariam todas expostas aos ultrajes das ruas e às agonias da fome;

- O tal governo liberal e usurpador teria ainda mandado levantar em todos os quarteirões de Roma templos protestantes e permitiu também casas de prostituição pública: “Para a humilde religiosa toda a perseguição, para a mulher perdida todas as atenções! E decora-se todo esse despotismo do mal com o nome de civilização e progresso!” (A BOA NOVA, 12-05-1877);

- A filosofia racionalista que combatia os dogmas religiosos e negava a ideia do sobrenatural era a mesma filosofia defendida pela maçonaria, cujo objetivo era apagar de toda vida pública e social a ideia sobrenatural, isto é, a intervenção de Deus, por isso não haveria a possibilidade de associação entre conservadores e liberais: “sabemos que certos indivíduos buscam harmonizar a Maçonaria com a Religião, mas tudo isto é absurdo, e por isso não pode durar; cedo ou tarde teremos campos extremados, posições definidas” (A BOA NOVA, 17-11-1877);

- Os liberais disseminavam livros perniciosos e irreligiosos, que eram verdadeiras pestes, provocando a ruína e estrago de muitas das almas no mundo. Nesses livros se divulgavam inúmeras heresias que combatiam a fé, seduzindo grandes talentos, roubando da igreja nações inteiras. Foram também esses livros que espalharam as ideias de *Voltaire*, *Rousseau*, *Diderot*, *Montesquieu*, que teriam provocado o grande abalo social na França no fim do século XVIII e cujos efeitos ainda se sentia no mundo (A BOA NOVA, 19-05-1877);

- Defendiam a “tese da liberdade de culto” como se fosse uma bandeira de uma geração a ser aceita pela maioria absoluta do povo brasileiro (A BOA NOVA, 25-05-1877, p. 2);

- Entre os seus manejos políticos, entendiam que o ataque à Igreja Católica seria a melhor clava de guerra contra o partido dominante e o meio mais seguro para conquistar a suprema direção do país. Por conta disso, criavam embaraços, estimulavam falsos bríos, fomentavam desconfiança e rixas entre o poder civil e o poder eclesiástico (A BOA NOVA, 26-05-1877).

Além de tudo isso, o que mais preocupava o Bispo D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado eram os horizontes políticos, onde se via os membros do partido liberal assumindo os maiores cargos no governo federal, propagando ideias anticatólicas e defendendo seguintes bandeiras:

Registro civil; Contrato civil obrigatório para o casamento; Secularização dos cemitérios públicos; Liberdade plena de religião com seu culto externo e público; Suspensão do nº 3 do art. 95 da Constituição que altera a forma de juramento, no sentido de não especificar religião nenhuma; Abolição da religião católica apostólica romana como religião de Estado; Eleição direta; Ensino sem religião; e Separação completa da Igreja e do Estado (A BOA NOVA, 13-02-1878).

Por defender todas essas mudanças no campo político e social, contrárias aos princípios e valores defendidos pelos ultramontanos, os liberais eram vistos como uma grande ameaça para a Igreja, o que levou grande parte do clero, entre eles D. Antônio de Macedo e seus padres romanizados, a se aproximar do Partido Conservador, com o objetivo de tentar resguardar seus privilégios enquanto religião oficial do Estado. Ao serem questionados sobre sua postura política no cenário paraense, os romanizadores responderam taxativamente: “Logo que um dos partidos militantes escrever no seu programa: RESPEITO À RELIGIÃO CATÓLICA, LIBERDADE À IGREJA DE JESUS CRISTO! A estes darão os padres seus votos” (A BOA NOVA, 27-04-1878). Porém, na Província amazônica só existia um partido – o Conservador – que buscava manter, segundo os romanizadores, o respeito à religião, logo, recebia o apoio do Bispo e dos seus padres (Idem, 27-04-1878).

Ao justificarem o apoio ao Partido Conservador, os clérigos fizeram os seguintes questionamentos aos liberais: Como apoiar um partido todo infenso ao Clero? Como apoiar um partido que no seu fanatismo anticatólico não poupava nem as mais altas autoridades religiosas?

Como um padre, um bom católico mesmo, em sã consciência, poderia dar seu voto a tais cidadãos? E responderam que certamente não, porque “nessas condições, só um padre sem brio, sem fé, sem consciência, sem dignidade, pode alistar-se nas fileiras de semelhante partido, e combater sob sua bandeira” (A BOA NOVA, 27-04-1878). Por tudo isso, afirmavam que a direção do Partido Liberal do Pará se tornara incompatível com o Clero: “As doutrinas heterodoxas desse partido, suas reformas irreligiosas e tendências revolucionárias, nos afastaram inteiramente suas fileiras” (Idem, 27-04-1878). Por outro lado, a aproximação com o Partido Conservador era uma necessidade para manter “as instituições juradas” e a própria fé católica, mas essa militância política não significava que deixariam de lado seus deveres eclesiásticos:

O partido Conservador, ao menos no Pará, declara manter a Religião de Estado, e arvorou resolutamente a sua gloriosa bandeira – *Trono, altar e ordem*. Que mais queremos nós? Nosso fim é defender as instituições juradas. Daí é a lógica natural aliança de grupos, que tem as mesmas ideias, e professam os mesmos princípios. Conservar separações quando há identidade de intuitos, seria fazer política pessoal, tacaña, indigna de nós. Não esposamos rixas alheias, nem conservamos ódio a ninguém, temos aspirações mais nobres e levantadas, buscamos por um dique a esta onda revolucionária, que nos assoberba e nada mais. O Clero não esquecerá, porém, os deveres da caridade, nem comprometerá o sagrado ministério no turbilhão da política [...] está satisfeito o Liberal com as nossas explicações? Se querem o clero indiferentes às causas políticas, não agridam a Religião, cesse essa infrene perseguição; respeitem as tradições religiosas do nosso país. Mas calar-nos no meio de tantos escândalos promovidos contra a fé católica, seria covardia, seria traição (A BOA NOVA, 27-04-1878).

Dentre os princípios e instituições juradas que o Bispo e seu clero buscavam preservar estava o ensino com religião e as escolas católicas, subvencionados pelo Estado, ameaçados naquele contexto pelo programa de governo do Partido Liberal. No artigo intitulado “Educação da mocidade e o liberalismo”, a folha do bispo trouxe uma severa crítica à educação moderna defendida pelos liberais e que naquele tempo estava em curso na França. Segundo os romanizadores era de se esperar que a França, visivelmente castigada pela invasão prussiana e pelo braço onipotente de Deus, se arrependesse de seus crimes e abandonasse as doutrinas deletérias que a levaram ao estado e ao abatimento em que jazia. Entretanto, aquela nação, ou não reconheceu que Deus a castigava, ou, se o reconheceu, estava obstinada e impenitente. Parecia que a generosa pátria de S. Luiz, a filha primogênita da Igreja, que produziu a obra verdadeiramente civilizadora da propagação da fé, não reconhecia que havia sido ferida pela

espada da justiça divina por ter esquecido as suas tradições religiosas e levado a toda parte o veneno das más doutrinas, portanto, deveria implorar a misericórdia divina e abandonar seus erros (A BOA NOVA, 30-10-1872).

Para D. Antônio de Macedo Costa e seu clero, diante de tais circunstâncias, o primeiro cuidado que a França abatida e humilhada – mais pelas ideias que propagou, que pelas baionetas prussianas –, deveria investir no desenvolvimento da educação religiosa para a formação de uma nova geração segundo o cristianismo, cumprindo assim o desejo de Jesus: “deixe que as criancinhas cheguem a mim, porque de tais é o reino dos céus!”. Só assim se conseguiria bons cristãos e conseqüentemente bons cidadãos:

O santo amor da pátria, a obediência a lei, o cumprimento das obrigações, o respeito aos direitos, numa palavra, todas as virtudes que tornam o homem um bom cidadão, só as pode dar a educação cristã. E se essa educação é proscrita, se em vez dela, dais à mocidade uma educação sem Deus, anticristã, ímpia, materialista, que podeis esperar desses assim educados? Que amor da pátria poderá viver no coração daquele que nega a Deus? Que respeito à lei podeis exigir daquele aquém ensinai a desobediência as leis divinas? (A BOA NOVA, 30-10-1872).

Diante disso, solicitava o Bispo aos pais de família e a todos aqueles que tinha a responsabilidade de educar a mocidade para atentarem ao horrível espetáculo que estava acontecendo na França, mais especificamente nas cidades de *Lyon* e *Lyonez*, onde se havia inaugurado e festejado a “educação anticristã”, ou seja, o “ensino livre”, segundo os princípios do liberalismo. Em tal festa, de acordo com a folha diocesana, as moças e os rapazes presentes teriam ficado embriagados. Isso seria um dos fins da educação moderna: “Eis o que querem os inimigos da Igreja, os que proclamam o ensino livre e a emancipação da mulher” (A BOA NOVA, 30-10-1872). Portanto, para o Bispo e seu clero, os princípios da “educação liberal”, já em andamento na França, estavam claros:

Quando as suas almas principiam a desenvolver-se a ter a fome de verdade e sede de justiça, ensinam-lhes que Deus é uma utopia, a virtude uma palavra vã, o céu um prejuízo, o inferno uma quimera, o mundo um paraíso de deleites e voluptuosidades para gozar! Quando seu coração é ainda branda cera, onde qualquer cunho se imprime, principia a sentir a necessidade de amar, em vez de dirigirem essa nobre tendência para Deus sua realização, ensinam-lhes que o fim do homem é satisfação dos prazeres, o gozo ilimitado dos sentidos! Estas impressões porque são as primeiras, ficam, e depois que há de esperar de jovens em cuja almas em vez de luz, só há trevas, em cujo

coração em lugar de virtude, só há vícios com toda seu despotismo? (A BOA NOVA, 30-10-1872).

De acordo com a folha diocesana, eram essas escolas chamadas “livres” que deveriam receber os futuros líderes e autoridades da nação: magistrados, conselheiros dos tronos, legisladores, soldados, sacerdotes e donzelas que um dia seriam esposas e mães. Sobre a educação da mulher, perguntavam os romanizadores: “Sabes o que é uma donzela anticristã? Sabes o que é uma esposa sem educação religiosa?” E respondiam: “uma mãe sem Deus e sem virtude, uma mulher emancipada segundo os princípios do liberalismo moderno” (A BOA NOVA, 30-10-1872, p. 2-3). Essa era a educação que a França queria oferecer às novas gerações e que já se cogitava implantar em Portugal, por isso advertia a folha do Bispo: “Se querem para Portugal as mesmas desgraças da França, e para suas almas castigos, favoreçam a educação do liberalismo, o ensino livre dos inimigos da Igreja” (A BOA NOVA, 30-10-1872, p. 2-3).

Os liberais defendiam-se dizendo que na verdade quem queria levar o país ao passado, aos tempos medievais, quando a Igreja tinha a hegemonia da cultura e da educação e barbárie, eram os *jesuítas (os romanizadores)*, que no Pará tinham na pessoa do Bispo diocesano seu maior representante. Segundo os liberais a prova do andamento desse retrógrado projeto na Amazônia estava nos constantes esforços que o Bispo fazia na tentativa obter o monopólio da educação na região com ações como a reforma e ampliação dos seminários, a criação de colégios para meninas e meninos, a catequese nas escolas públicas e importação de educadores europeus comprometidos com os ideais ultramontanos, entre outros.

No artigo intitulado “D. Antônio e seus Seminários”, os liberais do Pará afirmavam que desde que chegou em Belém o Bispo tratou logo de colocar em prática o plano que havia recebido de Roma para executar na Amazônia, porém, “faltavam-lhe auxiliares, cooperadores zelosos, com que pudesse contar na luta, em que o jesuitismo mais tarde tinha de aventurar-se contra a liberdade e os princípios da civilização moderna” (O LIBERAL DO PARÁ, 14-12-1873). Segundo a folha liberal os padres velhos que se encontravam na região não eram apropriados para executar o projeto romanizador porque foram educados com base em outros princípios, portanto, fazia-se necessário formar um “novo” clero, tanto educado nos seminários daqui como nos seminários europeus, principalmente nos da França, centro das ideias romanizadoras naquele tempo:

Era mister educar o clero, inculcando-lhe os princípios da seita abominável, tão justamente repelida pelo mundo civilizado. Organizar a milícia disciplinada dos filhos de Loyola, os janisarios da cúria Romana foi o primeiro pensamento do pastor, que em tão má hora coube à diocese do Pará. D. Antônio procurou logo por todos os meios desacreditar o seu seminário, taxando os professores de ignorantes para assim justificar a remessa dos jovens, que se dedicavam a carreira do sacerdócio, para os seminários de S. Sulpício e outros da França, onde o jesuitismo tem estabelecido seus quartéis. Quarenta e sete moços, lê-se na Boa Nova, tem sido enviado para a França a fim de ali seguirem o curso das ciências eclesiásticas desde 24 de setembro de 1861 a 18 de setembro de 1869, e com eles se tem despendido até o fim do ano de 1873 a avultada quantia de 139.090\$000! (O LIBERAL DO PARÁ, 14-12-1873).

Apesar de tal investimento, diziam os liberais que os resultados eram mínimos, porque como criticou equivocadamente o Dr. Guedes Cabral, um liberal baiano, os jovens que seguiam carreira eclesiástica eram aqueles que não possuíam aptidões ou capacidade intelectual para galgar outra formação mais elevada:

Renuem-se num colégio diversos jovens, e diversos grãos de talentos e aplicação. No fim de alguns anos, uns seguem a medicina, outros o direito, esta agricultura, aquela engenharia. Os que para nada destas causas servem, vão ser padres: são ordinariamente aqueles que foram reprovados nas academias, que nunca puderam obter o acesso em cursos elevados, que nunca conseguirão dar amostras de aptidão a qualquer mister intelectual (GUEDES CABRAL, 1876, In: O LIBERAL DO PARÁ, 22-03-1876).

A tentativa de manter e ampliar o ensino da religião católica dentro das escolas públicas da Província do Pará foi denominada pelos liberais de “jesuitização” da educação pública. Para os liberais o ensino da religião não deveria acontecer nas escolas públicas, mas no seio familiar e nos seminários: “Não é na escola que se deve dar educação religiosa aos meninos, senão em casa, no seio da família, ou nos seminários” (O LIBERAL DO PARÁ, 06-06-1877). Sobre isso, perguntavam os liberais: quem melhor do que a mãe de família para ensinar a terna criaturinha a conhecer, amar e adorar a Deus? Além disso, diziam que as escolas públicas não deveriam ser destinadas unicamente à educação dos meninos católicos, mas também ao filho do protestante, do turco, do judeu e de outros, indistintamente a todos que careciam do “pão” intelectual. Isso não se configurava apenas como um dos princípios da educação moderna, mas também como um requisito essencial para se chegar ao progresso e à civilização: “se quiserem caminhar, se queremos civilizar-nos realmente, demos toda a amplidão ao ensino público,

púnhamo-lo ao alcance de todos os brasileiros e ainda dos estrangeiros a quem dermos hospedagem” (O LIBERAL DO PARÁ, 06-06-1877).

Com relação à criação de asilos e colégios para meninas e importação de professoras estrangeiras, diziam os liberais que isso fazia parte da estratégia do Bispo de desenvolver uma “colônia jesuítica” na Amazônia: “Dizem que serão importadas além de algumas velhas da reserva, tantas irmãs quanto forem preciso para igualar o número dos reverendos”. (O LIBERAL DO PARÁ, 04-08-1877). Por isso, defendiam que as meninas fossem educadas por professoras nacionais, formadas nas escolas estatais brasileiras, de acordo com os princípios pedagógicos da escola moderna: “Educai a mulher, ó estadistas nacionais, preparai-a para reger as escolas elementares!” (O LIBERAL DO PARÁ, 11-01-1878). Além disso, defendiam que concomitante a isso fossem criadas escolas e creches para atender todas as crianças: “Educai a mulher, preparai-a para o ensino, fundai o Asilo ou Jardim de infantes” (O LIBERAL DO PARÁ, 11-01-1878).

Para o Bispo D. Antônio e seu clero romanizado, entretanto, todas essas propostas dos liberais não passavam de imoralidades, já que eles defendiam que a instrução secular seria a única forma de moral, ou seja, não haveria necessidade da moral cristã ensinada pelos padres. Nesse sentido, afirmavam que bastava a multiplicação de escolas para se fechar as cadeias. Isto significava aumentar o orçamento da instrução para se poder diminuir o da justiça e da guerra. Essa tese, segundo o romanizadores, estava atrelada à ideia de que bastava possibilitar o acesso aos jornais e aos livros dos livres pensadores para se chegar à moralidade e à prosperidade da população. Entretanto, para os ultramontanos esta tese liberal era falsa porque nos países onde se adotou tal modelo de educação, como a Alemanha, o que se observava era o contrário: total degradação moral do povo, que passou a viver sem os princípios cristãos católicos (A BOA NOVA, 01-09-1877).

Apesar dessas divergências gritantes entre o Bispo e os liberais, havia uma certa afinidade entre o projeto educacional liberal e projeto educacional romanizador, pois ambos defendiam uma escola que fosse um lugar de excelência na formação de um novo ser humano. Da mesma forma que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa buscava pela educação regenerar a sociedade, os franceses liberais, como mostrou Carlota Boto (1996), buscavam também regenerar a sociedade francesa disseminando as ideias de: laicidade, república, constituição, democracia e cidadania. Se por um lado o Bispo procurava afastar os cristãos católicos dos “erros” da

modernidade, por outro os liberais, especialmente os revolucionários franceses, também buscavam a emancipação de seu povo: “Há um prospecto de emancipação humana no universo revolucionário francês – o mesmo prospecto traduziu-se pedagogicamente nos diversos planos elaborados na época acerca da organização da instrução nacional” (BOTO, 2011, p. 33).

6. D. ANTÔNIO DE MACEDO COSTA E SEU PROJETO EDUCATIVO

Nesta seção trato do ensino nas instituições eclesiásticas administradas pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa e como ele desenvolveu seu trabalho de educação-catequese do povo em geral, enfatizando as práticas pedagógicas e os princípios políticos, filosóficos e teológicos que sustentavam essas práticas. Vale ressaltar que a “pedagogia romanizadora” do Bispo do Pará tinha como objetivo maior colocar em prática a “Reforma Ultramontana” da Igreja sob a liderança do Papa Pio IX. Para tanto, os reformadores católicos, com destaque para o Bispo da Diocese amazônica, apresentaram uma proposta de civilização do país que em muitos aspectos se contrapunha às ideias de grupos políticos importantes, como os liberais, os maçons e os protestantes, como se observou na seção anterior.

6.1. A EDUCAÇÃO NOS SEMINÁRIOS

Como destaquei anteriormente neste texto, uma das primeiras iniciativas do Bispo D. Antônio de Macedo Costa assim que tomou posse da Diocese amazônica relacionam-se à educação nos seminários. Primeiramente, mandou alguns jovens estudar nos melhores seminários da Europa, em seguida enviou também outros, inclusive alguns padres, totalizando em 1873 o número de 47 estudantes, segundo o jornal diocesano. Seu objetivo era que logo esses clérigos e estudantes voltassem para atuar na Diocese, especialmente como professores nos seminários, como aconteceu com o padre Antônio José Bentes e o jovem Dacia:

Chegou da Europa o Revm, Sr. Padre Dr. Antônio José Bentes. Seja ele bem-vindo! Esse sacerdote refez em França, no Seminário de S. Sulpício, os seus estudos; esteve depois em Roma, onde recebeu os graus de Doutor em Teologia. Felicitamos cordialmente a sua família, e a Diocese pela sua vinda (A ESTRELA DO NORTE, 10-06-1866).

Chegada. – a bordo do “Atalaia” veio o jovem Sr. Dacia, que S. Exc. Revm., mandou estudar em França. O Sr. Dacia frequentou os curso de filosofia e teologia no Seminário de’Aire, um dos ótimos estabelecimentos de educação da Europa. É subdiácono e será provavelmente ordenado diácono e presbítero pelo Prelado. Esperamos seja ele um sacerdote segundo o coração de Deus, e preste em seu torrão natal serviços valiosos em prol da religião e civilização (A BOA NOVA, 18-12-1872).

Ao mesmo tempo em que providenciava a ida de jovens e alguns padres para os seminários da França e Itália, apesar de toda dificuldade financeira e de pessoal que a Diocese enfrentava, o Bispo do Pará iniciou o processo de reforma e modernização dos seminários da Diocese, especialmente do Seminário Episcopal de Belém, começando por mudar o seu corpo docente e administrativo na medida em que identificava e afastava de suas funções os reitores e professores maçons e liberais, ou que professavam algum credo contrário aos princípios romanizadores defendidos pela Santa Sé em Roma. Implementou mudanças administrativas e pedagógicas, visando melhorar a qualidade do ensino de formação de jovens padres na região amazônica. Estes jovens padres detinham um profundo conhecimento da realidade local, mas, com a cabeça voltada para o “mundo moderno”, lutando com o Bispo pelos interesses da Igreja, respeitando a hierarquia e as diretrizes emanadas das lideranças eclesiais romanizadas.

6.1.1. A Estrutura e organização dos Seminários

Quando D. Antônio de Macedo Costa assumiu a Diocese, identificou três seminários: o Episcopal de Belém (1751), o de Óbidos (1846) e o de Manaus (1848). O Seminário de Belém funcionava no Convento do Carmo, mas quando D. Antônio de Macedo Costa chegou encontrava-se funcionando no Palácio Episcopal porque o convento do Carmo passava por uma reforma. No ano seguinte, 1862, com as conclusões das reformas na estrutura física do prédio, os alunos e professores voltaram para sua antiga escola e o Bispo estabeleceu residência no Palácio Episcopal.

A Igreja e Convento N. Senhora do Carmo foram erguidas no ano de 1626 pelos missionários Carmelitas Calçados, que vieram atuar na Capitania do Norte. Foram reconstruídos no século XVIII, sob a responsabilidade do arquiteto italiano *Antônio Landi* (1713-1791) e estão localizados na Praça do Carmo, centro histórico de Belém, próximos à Catedral e ao Palácio Episcopal. Essa proximidade facilitava as visitas constantes do Bispo ao Seminário para acompanhar de perto os trabalhos ali realizados.

Ilustração 6. Convento e Igreja do Carmo, fotografia do século XIX.



Fonte: Blog de Haroldo Baleixe⁵⁵.

A estrutura física desse antigo Convento que abrigava o Seminário Episcopal possuía vários espaços como Igreja, dormitórios, salas de aulas, refeitórios e salões para diversas atividades. Por isso, podiam abrigar entre 30 a 40 estudantes e mais alguns professores. O complexo da Ordem dos Carmelitas Calçados, Igreja e Convento tinha seu maior espaço ocupado pela “*igreja*” (1), lugar não só de devoção e liturgias religiosas, usado pelos missionários carmelitas e por várias Irmandades religiosas que ali se estabeleceram.

No período em que abrigou o Seminário, a Igreja também era o principal espaço para a realização de atividades religiosas ou didático-religiosas praticadas pelos estudantes e seus mestres. O “*colégio*” (2) era também um espaço muito importante, onde os alunos recebiam grande parte da formação intelectual que compunham as disciplinas escolares. Além destes, o complexo continha também a “capela de adoração” (3), a “capela da Ordem Terceira” (4) e o “anexo” (5), que possivelmente abrigava dormitórios e refeitório. Confira figura abaixo:

⁵⁵ Disponível em: <http://haroldobaleixe.blogspot.com/2010/04/belem-antiga-fotos-do-acervo-digital-de.html>

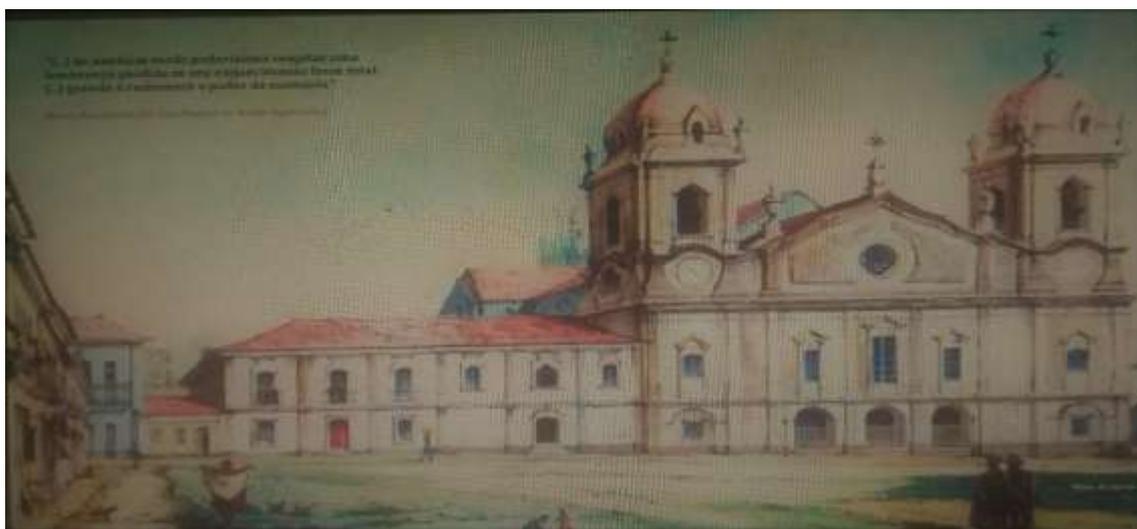
Ilustração 7. Planta baixa da Igreja e Convento do Carmo.



Fonte: IPHAN-PA, 2015. p. 31.

A imagem abaixo revela melhor como foi estruturado o complexo dos prédios que outrora pertenceu aos padres Carmelitas, cuja igreja era usada também pelas Irmandades de leigos N. S. do Livramento, S. Elesbão, Santa Efigênia e Ordem Terceira. A beleza arquitetônica da fachada demonstra porque o Bispo D. Antônio de Macedo Costa o escolheu para abrigar suas instituições educativas. Trata-se de um complexo com espaços amplos, apropriados ao trabalho e ao poder planejado para a Diocese.

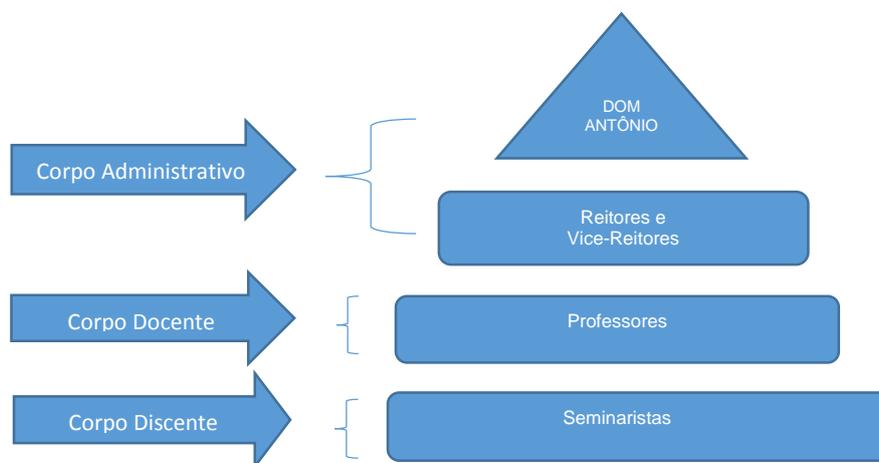
Ilustração 8. Faixada da Igreja e Convento do Carmo no séc. XIX.



Fonte: IPHAN-PA, 2015. p. 32.

Quando tomou posse como novo Bispo da Diocese, D. Antônio de Macedo Costa chamou para si a responsabilidade da direção dos Seminários e tomou medidas com objetivo de modernizar essas instituições de acordo como as diretrizes da romanização, tendo como modelo os seminários europeus. Administrativamente, os seminários da Diocese amazônica na gestão de D. Antônio de Macedo Costa passaram a seguir a lógica hierárquica prescrita pela romanização, que poder ser representada pelo seguinte esquema:

Ilustração 9. Esquema com a Hierarquia Administrativa dos Seminários



Elaborado pelo autor.

Fonte: COSTA, B.G. setembro, 2018.

No topo da hierarquia administrativa dos seminários estava o próprio Bispo, pois fazia questão de acompanhar de perto o desenvolvimento dos trabalhos e de seu próprio punho emitir regras e normas a serem seguidas por todos os membros da instituição. Em seguida, vinham os reitores e os vice-reitores, que tinham função administrativa e financeira da instituição, cuidando também para que os estatutos e regras fossem cumpridos por todos, inclusive exigindo dos professores mensalmente relatórios de desempenho dos alunos para entregá-los ao Bispo. Para ocupar o cargo de Reitor ou Vice-Reitor na gestão de D. Antônio de Macedo Costa, o religioso tinha que apresentar, além de inquestionável conduta moral, elevada formação intelectual, como foi o caso do Reverendo Padre José Gregório Coelho:

Atendendo ao bom espírito e mais qualidades sacerdotais que reúne o Revd. Padre José Gregório Coelho, licenciado em Teologia pelo Colégio Romano e Bacharel em

Direito Canônico pela Academia de S. Apolinário, o nomeamos Reitor do nosso Seminário, o qual cargo esperamos desempenhará com o zelo e inteligência que o distingue, para glória de Deus e proveito do Diocese, confiado aos nossos cuidados. – Paço episcopal, 9 de outubro de 1866. Antônio, Bispo do Pará (A ESTRELA DO NORTE, 07-10-1866).

Do corpo docente, só ficaram os “lentes” (professores) que, além de “falarem a língua” dos romanizadores, também deveriam apresentar condições morais e grande capacidade intelectual. Na sua grande maioria os professores dos Seminários eram padres, quase sempre formados nos seminários europeus, porém existiram alguns professores leigos como foi o caso do Sr. França, professor de Piano do Seminário Filial (A BOA NOVA, 30-10-1873). Os professores tinham a missão de ensinar os jovens tanto disciplinas do currículo secular como disciplinas com conteúdo religioso, como veremos mais adiante. Alguns também exerciam a função de secretários e auxiliavam os reitores e vice-reitores em muitas tarefas.

Os alunos, jovens que entravam na instituição, passavam à condição de seminaristas, a vista de se tornarem hábeis padres, já que o clero era uma das poucas alternativas que esses jovens tinham para alcançar uma profissão digna, pois a grande maioria era oriunda de família pobre. Vale ressaltar que quando se fala em família pobre no século XIX, especialmente até 1888, se faz referência a um grupo de pessoas brancas que não possuía terras nem meios para o comércio. Esse grupo de pessoas brancas sem posses, segundo Hauck et al (2008, p.17), pertencia à grande maioria da população brasileira, formada ainda por negros escravos ou livres, mestiços e indígenas que estavam inseridos na sociedade de produção. Por isso, quando se fala em famílias abastada ou pobres se estava falando de família “tradicional”: de brancos, já que no regime de escravidão a grande maioria da população ainda vivia na condição de escrava e sob a tutela de uma família abastada.

As famílias pobres tinham nos seminários a única alternativa para educar seus filhos, já que ali esses jovens, apesar de não terem como custear toda as despesas de seus estudos, recebiam gratuitamente ou parcialmente tudo o que precisavam para ter uma profissão e um lugar de destaque na sociedade, pois, como mostrou o Relatório do Presidente da Província do Pará, Dr. Pedro Leão Vellozo, no ano de 1867 dos 100 alunos que frequentavam o Seminário Menor 15 eram sustentados pelos cofres da Província, 09 pela Diocese e 26 pagavam apenas a metade da pensão (PARÁ, 1867, p. 13-14).

Informou ainda o presidente, Sr. Miguel Antônio Pinto Guimarães, no seu Relatório de 1869, que vários alunos dos seminários que não tinham rendimentos próprios eram mantidos pelo governo através de subvenções, atendendo ao fim da caridade (PARÁ, 1869, p.8). Já Presidente Abel da Graça informou que no ano de 1870 o governo dispensava a quantia de 300,000 réis para o sustento de 15 alunos pobres no Seminário de Santo Antônio, onde cursavam o ensino secundário e o curso teológico (PARÁ, 1870, p. 22). Os seminários da Diocese do Pará não recebiam apenas jovens de famílias pobres, mas também filhos de famílias abastadas, ou jovens agregados, às vezes mestiços, cujos pais ou tutores podiam pagar as despesas de seus estudos. Se assim não fosse, a direção do Seminário Episcopal não teria publicado o seguinte aviso no jornal diocesano:

No dia 20 de janeiro deverão os seminaristas recolher-se ao Seminário para fazerem os exercícios espirituais determinados pelo Exm. Prelado Diocesano; e no dia 3 de fevereiro terá lugar a distribuição de prêmios com a assistência do mesmo Ex. Senhor. Adverte-se também aos mesmo seminaristas que devem trazer para uso no estabelecimento os objetos seguinte: 1 Baú, que na altura não exceda a dois palmos; 1 chapéu desabado; 1 beca com estola; 2 cabeções; 12 voltas; 1 pare de meias pretas; 12 camisas; 12 ceroulas ou calças; 12 pares de meias brancas; 6 lençóis; 2 roupões; 1 par de sapatos para sair à rua; 1 dito para andar em casa; 2 cobertas de chita; 4 lençóis; 6 toalhas para limpar o rosto; 1 espelho, pente, tesourinha, escovinha para dentes; 1 bacia; 1 escova de facto; 1 vaso para uso particulares; 1 cadeira; 1 talher, faca e garfo; 1 colher de metal forte. Só devem trazê-los os que ainda não a deram. Promete-se toda a vigilância nos trastes dos meninos. Não é permitido terem estantes e outros objetos, que não sejam indispensáveis (A ESTRELA DO NORTE, 25-12-1864).

Além de todos esses objetos e utensílios que o Bispo exigia, a fim de incutir nos estudantes os valores civilizatórios, ou seja, os cuidados com a higiene pessoal e as etiquetas da alta educação, à semelhança do que ele viveu nos seminários europeus, com o objetivo de eliminar todos os costumes “bárbaros” dos jovens amazônidas, adotou também o uso de camas para dormir, um mobiliário do europeu “civilizado” para substituir as redes de dormir, usada pelo índio “bárbaro”. Para tanto, se utilizou o seguinte argumento:

AVISO: *Seminário Episcopal*. Para conhecimento dos pais de família e mais pessoas que tem a seu cargo meninos no seminário episcopal, se comunica que do correte mês em diante se acha admitido o uso das camas, como o exige a boa regularidade do estabelecimento. Estas camas de ferro, feitas pelo modelo dos colégios da Europa, são construídas nas condições que exigem o nosso clima, oferecendo a mesma frescura das redes, sem os seus inconvenientes. Este melhoramento, sobre ser de uma grande consequência para a boa regularidade dos dormitórios é uma economia para os pais de famílias que só terão de dar 2:000 réis anualmente ao seminário para ir compensando do capital empregado e obviar as despesas de lavagem das lonas,

concertos, etc. Seminário Episcopal, 1º de 1864. – Conego Joaquim Gonçalves D’Azevedo, Reitor do Seminário (A ESTRELA DO NORTE, 07-08-1864).

D. Antônio de Macedo Costa adotou também nos Seminários, por meio da *Portaria* de 16 de julho de 1866, outras medidas de cunho organizacional e administrativas, chamadas por ele de “regime dos nossos Seminários de Belém do Pará e de Manaus”, que exigia cumprimento fiel das seguintes regras: 1º. Os alunos dos Seminários só poderiam ser visitados as quintas-feiras e domingos de 1 às 2 horas da tarde e nos dias de feriado, de 1 às 3 horas da tarde; 2º. As visitas seriam recebidas sempre na antessala do Reitor, sendo absolutamente proibido pelo Regulamento o ingresso de pessoas de fora nos quartos ou dormitórios, exceto havendo razão grave e precedendo expressa licença do Reitor; 3º. As roupas dos seminaristas não poderiam ser entregues nem procuradas senão nos dias de visitas, nas quintas-feiras, domingos e feriado; 4º. Toda correspondência dos seminaristas passaria pela mão do Reitor, ou pelas mãos da comissão criada especialmente para esse serviço; 5º. Nenhum seminarista poderia sair em visita se houvesse motivo grave e sempre acompanhado pelo pai ou outra pessoa de confiança mandada pela família; 6º. As dormidas fora do Seminário eram proibidas sob pena de expulsão (A ESTRELA DO NORTE, 22-07-1866).

O calendário escolar nos Seminários da Diocese Amazônica foi organizado por D. Antônio de Macedo Costa da seguinte maneira: início das aulas em fevereiro, término das aulas em novembro, férias escolares em dezembro e janeiro. Na segunda quinzena do mês de fevereiro os jovens deveriam retornavam ao Seminário. Aos novatos também se exigia início letivo na segunda quinzena de fevereiro para praticarem “os exercícios espirituais” determinados pelo Prelado Diocesano. Ainda em fevereiro havia a cerimônia de *entrega dos* prêmios aos seminaristas que se destacaram nos estudos no ano seguinte, da qual todos participavam. As aulas seguiam até o mês novembro quando aconteciam os exames finais, às vezes a entrega de prêmios também acontecia no final do mês de novembro, pouco dias após os exames finais. Após a cerimônia de premiação dos seminaristas, que contava quase sempre com a presença do Bispo, os jovens eram liberados para gozarem as devidas férias com suas famílias (A ESTRELA DO NORTE, 25-12-1864). Devido ao clima e a várias doenças que atingiam a população no segundo semestre do ano na região, o Bispo resolveu fazer a seguinte mudança:

S. Exc. Revm. em vista dos extremos calores e doenças que costuma haver nesta quadra do ano, tem resolvido restabelecer a ordem antiga, dando-se férias aos seminaristas em princípio de setembro. Os exames começarão no dia 1º devendo ser a entrada geral no dia 1º de novembro. Para tranquilidade das famílias cumpre declarar que o estado sanitário do Seminário tem sido e é, mercê de Deus, excelente. A distribuição solene dos prêmios fica adiado para o princípio do ano letivo (A ESTRELA DO NORTE, 26-08-1866).

Com essa mudança o calendário escolar dos seminários da Diocese Amazônica ficou organizado da seguinte maneira: início das aulas em novembro, término das aulas em agosto e férias escolares nos meses de setembro e outubro. Porém, essa mudança no Calendário escolar dos seminários não demorou muito tempo, pois as fontes apontam que em poucos anos voltou o 1º calendário determinado por D. Antônio de Macedo Costa:

Quadro 6. Calendário escolar dos Seminários

<i>Início das aulas</i>	<i>Término das aulas</i>	<i>Férias</i>
Fevereiro	Novembro	Dezembro e janeiro

Elaborado pelo autor.

Fonte: COSTA, B.G. setembro, 2018.

Depois de tomar as primeiras medidas para modernizar o Seminário Episcopal, o Bispo resolveu também abrir em 1864 na mesma instituição um “Curso de Instrução Primária” chamado de “Escola de Primeiras Letras” para meninos de 7 a 12 anos da Capital da província do Pará, a fim de anos depois se tornassem seminaristas e futuros padres. Esses meninos estudavam nos seguintes regimes: puramente externos mediante a contribuição mensal de 2.000 réis; meios pensionistas a 8.000 réis; e internos nas mesmas condições dos Seminários, ou seja, pagando a mesma mensalidade que os seminaristas pagavam (A ESTRELA DO NORTE, 16-10-1864).

Anos depois o Bispo conseguiu do governo provincial o Convento de Santo Antônio, outrora pertencente aos missionários franciscanos, onde criou o Asilo para meninas no ano de 1871. O Bispo transferiu o Seminário para o Convento de Santo Antônio. A Escola de Instrução Primária, também chamada de Seminário Filial, foi para um prédio que ficava próximo ao Convento de Santo Antônio. Já o Asilo das meninas ficou instalado no Convento do Carmo,

passando a chamar-se Asilo de Nossa Senhora do Carmo. Dois anos depois, em 1873, D. Antônio de Macedo Costa, a fim de melhorar e ampliar suas instituições educativas, dividiu o Seminário em Seminário Menor e Seminário Maior:

Portaria. Atendendo nós a necessidade de ter um Seminário chamado Maior destinado aos estudos de Filosofia e Teologia, onde possam os aspirantes ao Sacerdócio receber especial instrução e direção, e havendo inteira indisponibilidade de criar mais um terceiro estabelecimento, além do Seminário Menor e do Filial, não só por escassez de pessoal habilitado para o ensino e direção, como por falta de meios de obter outra casa para isso conveniente; E de outro lado querendo nós a todo custo conservar o Seminário Filial que tem prestado relevantes serviços à instrução pública da Província e granjeando a confiança de grande número de famílias, resolvemos reunir este instituto primário aos Seminário Menor (A BOA NOVA, 12-11-1873).

Com essas mudanças, o Seminário que estava no Convento de Santo Antônio foi reunido ao seu Filial, a Escola de Instrução Primária, passando ambos a ocupar o Convento do Carmo, com o nome de Seminário Menor de Nossa Senhora do Carmo. O Seminário Maior passou a funcionar no prédio anterior da Escola de Instrução Primária e a ser chamado de Seminário Maior da Imaculada Conceição. O primeiro Reitor do Seminário Maior foi o Conego Dr. João Tolentino Guedelha Mourão e do Seminário Menor foi o Revd. Conego Mestre-escola José Pinto Marques, ambos nomeados no dia 10 novembro de 1873, pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa. Após essas mudanças informou o presidente da Província, o Sr. Pinto Guimaraes, Barão de Santarém, que dois seminários que estavam sob os paternais cuidados do Bispo Diocesano estavam funcionando com “toda a regularidade, que já era de esperar desde que está sob as vistas do sábio prelado” (PARÁ, 1873, p. 16).

O Relatório de Pedro Vicente de Azevedo de 1874 informa que o Seminário Episcopal até novembro do ano anterior se achava dividido em dois estabelecimentos: o Seminário de Santo Antônio, onde se admitia alunos internos para o curso de humanidades, e o Seminário Filial, para o ensino primário, onde se admitia alunos internos, externos e meio pensionistas. Porém, devido a urgência de se criar um seminário para os estudos propriamente eclesiásticos, voltado apenas para a formação de padres, o Bispo diocesano resolveu realizar mudanças, ficando o Seminário Maior de Filosofia e Teologia abrigado no Palácio Episcopal, no anexo a Igreja de Santo Alexandre, Antigo Convento do Jesuítas, e o Seminário Menor de N. S. do Carmo passou a atender apenas os ensinos Primário e Secundário. No Curso Primário, conforme apontou o Presidente da Província, admitiam-se alunos internos, externos e meio pensionistas; no Curso Secundário só se admitiam alunos internos. O número total de alunos naquele ano foi

de 225: Instrução Secundária, 79 alunos, Instrução Primária, 146 alunos. No ensino primário, 60 estudavam em regime de externatos, 34 meio-pensionistas e 52 internos (PARÁ, 1874, 31-33).

Os alunos que mais se destacavam no Ensino Secundário e Superior, e que eram percebidos por seus mestres como alguém que aspirava voos mais altos na carreira eclesiástica, eram enviados pelo Bispo para os melhores Seminários da França e Itália a fim de receberem formação de alto nível sobre os princípios ultramontanos. Os alunos do Ensino Secundário do Seminário de Manaus e de Óbidos, que também tinham vocação sacerdotal, mas que por algum motivo não podiam ir para a Europa, eram encaminhados para o Seminário Maior de Belém para se formarem como padres e depois voltarem para servir na sua Província. Já os alunos que queriam apenas se formar como padres para servirem nas Paroquias de suas comunidades, ou que queriam somente uma profissão liberal na administração pública ou comercial, bastava o Ensino Primário e Secundário oferecido nos seminários da Diocese.

Quanto aos valores cobrados pelos estudos dos jovens no Seminário Episcopal no ano de 1866, correspondia a uma pensão individual no valor anual de 200.000 réis, que deveriam ser pagas em prestações de 50.000 réis, sendo a 1ª na entrada, a 2ª em março, a 3ª em maio e a 4ª em julho (A ESTRELA DO NORTE, 04-11-1866). Além dessa pensão, os pais ou responsáveis financeiramente por algum seminarista tinham que custear, como já mostrei, todo o material que os alunos usavam no dia-a-dia, exceto alguns livros e outros materiais que eram custeados pelo governo.

No Seminário Filial, Escola de Instrução Primária, se recebia três categorias de alunos de 7 a 12 anos de idade: os internos, os meio-pensionistas e os externos. Dos meninos que estudavam em regime de internato se cobrava dos pais e protetores a pensão anual no valor 250.000 réis, em três prestações de 75.000 réis e uma de 25.000 réis. Caso os pais ou tutores quisessem que o jovem estudasse piano, teria que pagar a mais o valor de 9.000 réis mensais, correspondes a 9 lições. O Seminário oferecia aos alunos internos todos os objetos de estudos, exceto os livros, e para adquiri-los tinham que dispor de mais 10.000 réis pagos no dia da entrada dos meninos no Seminário. O Seminário cobrava ainda dos alunos internos os valores de 7.000 réis mensais para a lavagem das roupas e 3.000 réis anuais pelo aluguel das camas. O calendário escolar do Seminário Filial começava no dia 7 de janeiro e terminava no final de outubro.

Os meninos meio-pensionistas entravam no Seminário 8 horas da manhã e saíam a partir das 17 horas, e se exigia que viessem sempre acompanhados de uma pessoa de confiança. Pelos estudos dos meninos meio-pensionistas os pais ou protetores deveriam pagar anualmente a pensão de 150.000 réis em três prestações de 45.000 réis e uma de 15.000 réis. O Seminário disponibilizava para esses meninos todas as utensílios de mesa e todos os objetos de estudo, exceto os livros.

Os meninos que estudavam em regime de externato no período da manhã entravam às 8 horas e saíam às 11 horas. No período da tarde, entravam às 14 horas e saíam a partir das 17 horas. Somente eram aceitos como alunos externos aqueles que seus responsáveis os mandassem vestidos decentemente e pagassem mensalmente o valor de 1.000 réis. A esses meninos o Seminário lhes disponibilizava todos os objetos usados na escola, exceto os livros que seus responsáveis tinham que adquirir (A BOA NOVA, 04-12-1872).

Quando houve a união da Escola de Instrução, Seminário Filial, com o Seminário no Convento do Carmo a partir de 1873, o Seminário Menor de Nossa Senhora do Carmo ficou assim organizado: um curso de Instrução Primária e outro de Instrução Secundária. Os alunos internos de Instrução Primária continuavam a pagar anualmente o valor de 250.000 réis em três prestações, sendo a primeira de 90.000 réis e as duas de 80.000 réis. Deveriam pagar também o valor de 10.000 réis anuais para as despesas com papel, penas, tinta, tinteiro, lápis etc. Já os alunos internos da Instrução Secundária deveriam pagar unicamente a pensão anual de 300.000 réis. Para esses meninos o Seminário lhes garantia tudo que necessitavam no dia a dia, exceto livros e roupa lavada, mais uma despesa que ficava por conta da família.

O Reitor do Seminário Menor, o Conego José Pinto Marques, determinou também que o uniforme dos alunos seria o seguinte: calça de pano preto, sobrecasaca militar do mesmo pano com botões amarelos; duas estrelas também amarelas na gola e frisos carmesins nos canhões e nas pestanas; gravata preta e boné conforme o modelo que se encontrava na casa do Sr. Emilio Bastos, localizada na travessa São Mateus. Para os meninos maiores se exigia, em lugar de sobrecasaca que não lhes caía bem, que usassem blusa com botões amarelos, frisos carmesins nos canhões, gravata preta, boné e cinturão cujo modelo se encontrava também no comércio do Sr. Emilio Bastos. Aos alunos que desejassem fazer aulas de piano duas vezes por semana os pais ou responsáveis deveriam pagar mensalmente o valor de 8.000 réis (A BOA NOVA, 05-12-1873).

O Seminário Óbidos,⁵⁶ chamado São Luiz de Gonzaga, de acordo com Marilene Barros (2010), foi criado em 1846 pelo Bispo D. Afonso de Moraes Torre (1805-1865). Segundo a autora, essa instituição era destinada tanto à formação intelectual dos padres quanto a prover a instrução primária e educação da mocidade. Lustosa (1992) também informa que quando D. Antônio de Macedo Costa chegou no Pará em 1861, o Seminário Óbidos estava em pleno funcionamento.

O Seminário de São José, de Manaus, foi fundado em 14 de maio de 1848 pelo Bispo D. José Afonso de Moraes Torres e é considerado a instituição educativa mais antiga da Província do Amazonas. De acordo com Relatório de 1869, do Presidente da Província do Amazonas, o Tenente Coronel João Wilkens de Mattos, publicado no jornal Amazonas, apesar da boa iniciativa de se criar um Seminário na região, ao longo da história tal instituição não vinha correspondendo à expectativa pública, fosse pela falta de recursos financeiros, fosse devido possuir direção pouco zelosa. E a prova disso, segundo o Presidente da Província, estava nos poucos alunos que a Província podia sustentar. De 1852 a 1868 apenas 188 alunos estudaram no Seminário São José, custeados pelos cofres do governo provincial (AMAZONAS,14-04-1869).

Como forma de superar as dificuldades do Seminário de São José e conseguir aumentar o número de padres para atender a vasta região, o Tenente Coronel João Wilkens de Mattos apontou algumas iniciativas do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, como mandar alguns jovens do Amazonas para estudar nos seminários de Belém e da Europa.

Ao mesmo tempo que tomava essas decisões, o Bispo do Pará buscava melhorar as condições do Seminário de São José que passou a oferecer Instrução Primária e Secundária, atendendo por ano cerca de 20 a 30 aluno. O sucesso dessa instituição nos anos de 1870 se deu, segundo a folha diocesana, graças ao belíssimo trabalho do seu Reitor, o *Revd. Padre Catani*, e do Bispo Diocesano.

⁵⁶ A cidade de Óbidos, uma das cidades mais antigas do Pará, é o berço dos reconhecidíssimos literatos José Veríssimo (1857- 1916) e Inglês de Sousa (1853- 1918). Óbidos fica localizada à margem esquerda do Rio Amazonas, distante 1.100 quilômetros de Belém (<http://www.obidos.net.br/>).

Ilustração 10. Seminário de São José, Manaus.



Fonte: Blog Manaus, ontem, hoje e sempre⁵⁷.

Apesar da longa distância entre a sede da Diocese e cidade de Manaus, o Bispo fazia questão de acompanhar de perto o desenvolvimento dos trabalhos, como assistir aos exames finais ao término do ano letivo:

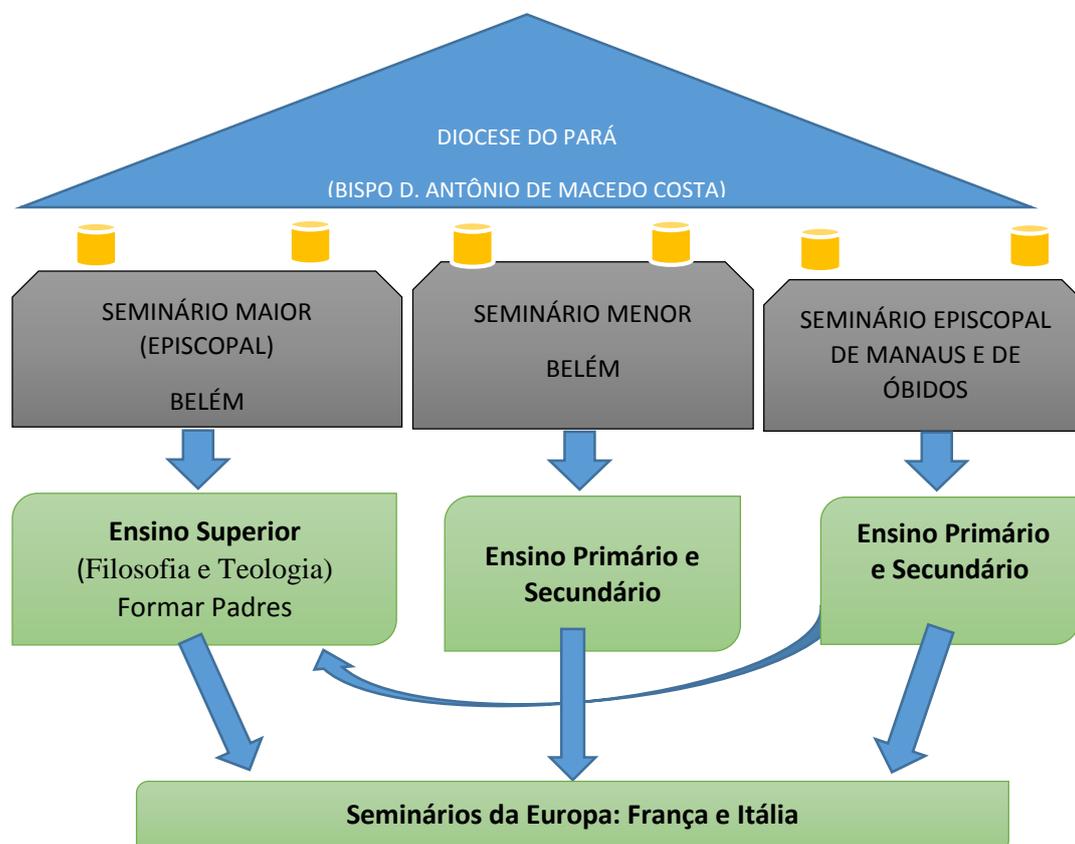
A cidade de Manaus possui um Seminário, principal estabelecimento de educação, seja se atenda a boa ordem e disciplina, seja atenda ao aproveitamento dos alunos. Aos esforços do Revd. Padre Catani que há mais de três anos dirige com muito tino esse estabelecimento, é devido o estado prospero, que se acha o Seminário. No dia 18, sob a presidência do Exm., e Revem. Sr. Bispo diocesano, e na presença de muitos cavalheiros, foram os alunos examinados nas matérias lidas durante o ano escolástico, e derem cabal prova de muito aproveitamento. É, pois, esse Seminário uma das esperanças da diocese, máxime se mais tarde o Sr. Bispo poder dispor de maior pessoal (A BOA NOVA, 12-11-1872).

No ano de 1884 foi publicado no “Almanach Administrativo, Histórico, Estatístico e Mercantil da Província do Amazonas” um artigo sobre o Seminário de São José onde se dizia que ao longo de seus 35 anos de existência, aquela instituição vinha prosperando graças a confiança que recebia dos pais de famílias e do auxílio pecuniário e moral do governo provincial, podendo, com isso, formar um grande número de jovens em nível de Instrução Primária e Secundária, que ocupavam honrosas posições nas diversas classes da sociedade amazonense (ALMANACH, 1884, p.83)

⁵⁷ Disponível em: <http://manausontemhojesempre.blogspot.com/2014/11/predio-do-seminario-sao-jose.html>

A ampliação e mudanças realizadas nos Seminários da Diocese do Pará por D. Antônio de Macedo Costa podem ser representados conforme esquema que segue:

Ilustração 11. Esquema com a Organização Administrativa e Pedagógica dos Seminários



Elaborado pelo autor.
Fonte: COSTA, B.G. setembro, 2018.

Além de promover melhorias na estrutura física e na organização administrativa de suas instituições educativas, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa realizou também reformas de cunho pedagógico nos seminários para “fazer florescer os bons estudos” naquelas instituições. As reformas foram: 1. disciplina rigorosa; 2. melhor método para os estudos clássicos; 3. exame para todos os alunos; 4. duas divisões nas aulas de latim e francês; 5. distribuição de prêmios para os alunos que se destacavam; 6. relatório de desempenho dos discentes.

Uma “disciplina mais exata e rigorosa” era, na visão de D. Antônio de Macedo Costa, a garantia de fortes estudos e maior piedade e fé, assim como a assimilação de bons costumes. Isto tudo ajudaria também a conservar a docilidade, o bom espírito, o respeito, a afeição e a

otimizar o tempo e acalmar os nervos, evitando, assim, as infrações. Restabelecer a disciplina nos seminários foi, na visão de D. Antônio de Macedo Costa, o mesmo que aplainar o caminho para o mais rápido progresso dos estudos, pois isso, segundo ele, ajudou a otimizar o tempo e a mudar o comportamento dos estudantes, que passaram a valorizar mais o silêncio e se dedicaram mais aos estudos.

Para o Bispo o “melhor método para os estudos clássicos”, seria começar pelo mais simples até chegar ao mais complexo. Essa ideia foi inspirada nos escritos de seu colega de seminário na Europa, *Monsieur Dupanloup*, Bispo d’Orleans⁵⁸, que defendia, entre outras coisas, que estudos como da língua latina não deveriam ser impostos a um menino de tenra idade porque isso se configurava numa tirania intelectual odiosa, cujas consequências seriam muitas vezes lamentáveis. Defendia D. Antônio de Macedo Costa que o ensino de uma língua difícil, com sintaxe complicada e contração tão diferente da portuguesa como o latim, só deveria ser estudada depois que o estudante tivesse conhecimento suficiente da língua nacional. O Bispo do Pará reafirmava as ideias do Bispo d’Orleans de que o conhecimento preliminar de uma língua mais fácil seria um instrumento, um meio para o estudante conquistar a língua mais difícil. Por não observarem essa regra tão simples, dizia D. Antônio de Macedo Costa que os mestres acabavam atormentando cruelmente os jovens estudantes, provocando muitas vezes desgosto pelo estudo e até a interrupção de algumas carreiras. Por isso, o Prelado paraense determinou que nos seminários da Diocese se começasse o estudo simultâneo da língua nacional e francesa, e só depois o latim.

Segundo D. Antônio de Macedo Costa o “exame para todos os alunos”, ao final do ano letivo era na visão muito importante. Porém, tais exames deveriam ser feitos com toda solenidade, imparcialidade e maior rigor na apreciação do aproveitamento literário de cada aluno:

O exame feito com solenidade e com o necessário rigor ou imparcialidade é uma mola poderosa para pôr em movimento os estudos em todas as casas de educação. Nós manteremos este meio eficaz, e marcaremos infalivelmente com o ferrete da reprovação todos aqueles que faltarem de um modo grave, durante o ano, às suas

⁵⁸ Félix Antoine Dupanloup (1802-1878) foi colega de D. Antônio de Macedo Costa quando ele estudou no Seminário São Sulpício, em Paris. Depois de formado tornou-se Bispo de Orleans. Dentre a produção intelectual de Dupanloup está a obra “Carta do Bispo de Orleans ao clero de sua diocese Sobre a Escravidão”, traduzida para o português por Visconde Jequitinhonha e publicado no Brasil em 1865. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4201/1/008778_COMPLETO.pdf

obrigações escolares (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 15-11-1863).

Por considerar o exame de avaliação da aprendizagem uma espécie de mola propulsora para elevar o nível da aprendizagem dos alunos, D. Antônio de Macedo Costa resolveu instituir mais um exame ao final do primeiro semestre. Assim, a avaliação nos seminários diocesanos, na sua gestão, passou a ser feita ao final de cada semestre e os alunos, para serem aprovados, teriam que apresentar bom desempenho nos dois exames.

O estabelecimento de “duas divisões nas aulas de latim e francês” foi realizado, de acordo com D. Antônio de Macedo Costa, para assegurar também um maior desempenho dos alunos. Isso porque os alunos viviam sobrecarregados de atividades de sala de aula e não podiam receber maior atenção dos professores em relação as suas dificuldades. O Bispo adotou uma estratégia para motivar os alunos: a distribuição de prêmios. Sobre isso ele comentou diante de alunos e professores do Seminário Episcopal:

A distribuição de prêmios que pretendemos fazer para o ano, com ainda maior solenidade, tomará as proporções de uma bela festa literária, e será um novo poderosíssimo estímulo para ativar o zelo pelo estudo e gosto das letras (D. MACEDO COSTA, 1863, In: ESTRELA DO NORTE, 15-11-1863).

Determinou também que todos os professores fizessem uma espécie de “relatório diário” de todas as aulas para serem entregues semanalmente ao Reitor, que ficaria encarregado de repassá-lo ao Bispo. Com essa atitude D. Antônio de Macedo Costa se colocou como Reitor Geral, a fim de acompanhar de perto todo o processo de ensino e aprendizagem nos seminários, garantindo, com isso, que sua reforma e objetivos romanizadores estivessem sendo alcançados. Todo esse reforço do Bispo mereceu do Presidente da Província do Para, Sr. Pinto Guimaraes, o “Barão de Santarém”, o seguinte elogio:

NEGOCIOS ECLESIASTICOS, O Exm. e Rvm. rr. D. Antônio de Macedo Costa, virtuoso e ilustrado prelado d'esta diocese e um dos mais brilhantes luzeiros da Igreja brasileira, como o classificou o Exm. Sr. Barão da Villa da Barra, continua a prestar relevantíssimos serviços à esta Diocese. Os dois seminários sob os paternais cuidados de S. Exc. Rvma. funcionam com toda a regularidade, que já era de esperar desde que está sob as vistas do sábio prelado (PARÁ, 1873, p. 16).

Como se pode observar, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa buscou reformar os Seminários da Diocese de acordo com os modernos Seminários franceses e italianos onde ele viveu e estudou. Por isso procurou prédios suntuosos e com espaços arejados e minimamente adequados para abrigar alunos e professores como os prédios dos antigos Conventos de N. S. do Carmo e de Santo Antônio. Colocou-se também no topo da hierarquia administrativa dos Seminários exigindo dos Reitores que cumprissem todas as suas diretrizes, como cobrar dos pais e responsáveis pelos alunos que adquirissem todos os objetos e utensílios para o uso diário, e respeitar fielmente todas as regras por ele determinadas como as que ordenava as relações dos seminaristas com o mundo exterior. Fazia também questão de acompanhar de perto o desenvolvimento do trabalho, participando muitas vezes dos exames que os alunos eram submetidos ao final do ano letivo. Procurou trazer o que havia de mais inovador em questões de atividades religiosas e pedagógicas não apenas para os Seminários, mas para todas as suas instituições educativas.

6.1.2 Os planos de estudos dos Seminários

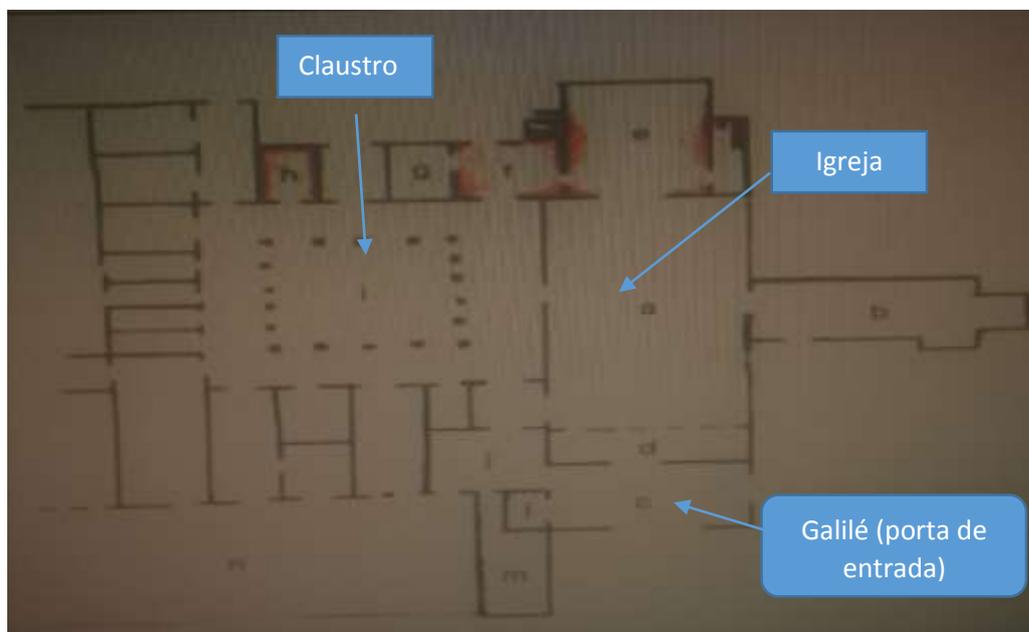
A principal atividade que os estudantes participavam assim que entravam ou retornavam das férias eram os “Exercícios Espirituais”, que foram adotadas pela Igreja a partir do século XVI, influenciadas pelo trabalho de *Santo Inácio de Loyola* (1491-1556), fundador da ordem dos *Jesuítas*. Em sua obra *Santo Inácio de Loyola* assim definiu o que seriam tais “Exercícios Espirituais”:

Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá. Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais (LOIOLA, 1999, p. 5).

A obra de Santo Inácio de Loiola, que serviu de modelo para a prática de Exercícios Espirituais nas igrejas, conventos, seminários e escolas católicas, como as criadas e regidas por D. Antônio de Macedo Costa, traziam um conjunto de procedimentos individuais, coletivos ou em dupla com objetivo maior de livrar o indivíduo dos pecados e impurezas do mundo e aproximá-lo mais de Deus e de sua vontade. Tais atividades constituíam-se em elementos pedagógicos fundamentais para vida dos futuros sacerdotes, já que no futuro breve, no mundo exterior, em pleno exercício de suas funções eclesiásticas ou sociais, a luta entre o mundo material e espiritual seria um desafio permanente que o religioso precisava enfrentar e dominar em favor da vontade divina, que na prática significava a supremacia dos valores religiosos romanizadores.

Outra atividade também essencial, inerente à vida eclesiástica, era a participação nas liturgias e nas cerimônias praticadas na Igreja Católica, tanto dentro dos templos e capelas como nas ruas (procissões), já que o futuro sacerdote precisava conhecer e saber como fazer todas as atribuições de sua profissão. Um dos espaços mais usados pelos mestres e alunos nos seminários era o templo, onde realizavam missas e demais cerimônias religiosas, tanto fechadas, apenas para professores e alunos, como abertas ao público em geral.

Ilustração 12. Planta baixa do Convento de Santo Antônio



Fonte: AMORIM, 2011, p. 104.

No Convento do Carmo, a igreja ficava ao lado da escola, interligada por portas e corredores. No Convento de Santo Antônio a Igreja ficava dentro do Convento, interligada aos demais setores da instituição como mostra a planta baixa de sua antiga construção. Como se pode observar na planta baixa, o “templo” e o “claustro” eram os maiores espaços do Convento, isso porque neles aconteciam, quando era usado como Seminário, as principais atividades que sustentavam o “edifício” da formação dos padres: os exercícios espirituais, as liturgias e as cerimônias religiosas. Além dessas atividades religiosas, os alunos e seus mestres participavam também das festas religiosas nos Seminários, como a que aconteceu em homenagem ao Bispo Diocesano:

Festa em Santo Antônio. – No Seminário Santo Antônio teve lugar ontem 7 do corrente uma esplendida festa em honra do Exms. Bispo. Era o dia de aniversário da Sagração do digno Prelado pelo Sumo Pontífice Pio IX. Todos os salões principais dos corredores do Seminário foram vistosamente decorados, pelos alunos com cortinas, festões e bandeiras, sobretudo o salão dos prêmios que oferecia uma vista encantadora. Logo pelas 7 horas da manhã na Igreja do Seminário celebrou S. Exc. Revema. O Sr. D. Sebastião Laranjeira uma solene Missa Pontifical assistido do Revm. Cabido, em presença de grande numero de fieis. A música executada pelos alunos arrebatou a todos. Imagine-se o efeito de um coro de mais de trinta vozes, executando primorosamente as belas harmonias religiosas de Zingarelli, Beethovem, e outros grandes gênios. O resto do dia passaram-nos ilustres Prelados entre os alunos e professores que não sabiam como testemunhar-lhes a alegria e o reconhecimento de que estavam possuídos (A BOA NOVA, 09-11-1872).

Essa festa durou o dia todo entrando pela noite. No final da tarde foi servido no refeitório para alguns membros do clero e vários “distintos” cavalheiros um delicioso jantar. À noite, todos foram convidados a ouvir os alunos recitarem discursos e poesias em seis línguas: latim, grego, francês, inglês, alemão e português. Por volta das 8 horas da noite começou no salão dos atos uma apresentação teatral que consistia em drama e pequena comédia. Os alunos que participaram dessa peça foram muito aplaudidos pelo público, formado na sua grande maioria por senhoras e cavalheiros parentes dos alunos. Os intervalos da programação do dia foram preenchidos com peças de músicas exemplarmente executadas pelo flautista paraense o Sr. Gentil, acompanhado pelo Dr. Adolfo Kaulffuss. Foi também muito aplaudido um magnifico dueto de opera de Halevy. A festa terminou as 11 horas da noite.

Apesar de serem realizadas festas nos Seminários, como essa em homenagem ao Bispo, as principais festas religiosas que os alunos e professores participavam eram em devoção aos santos católicos, como a que aconteceu no mês de julho de 1877, em homenagem a Nossa

Senhora do Carmo. O anúncio que o Reitor do Seminário Menor mandou publicar dizia que naquele ano, como nos demais anos, a festa a Nossa Senhora do Carmo seria celebrada com todo esplendor possível, com novenas, vésperas, missa solene e sermões. Além dessas atividades religiosas da festa, aconteceria uma de cunho mais social, o leilão. Este tinha como objetivo arrecadar dinheiro para o Seminário. Havia também a procissão com a imagem da Santa e distribuição da benção do Santíssimo Sacramento (A BOA NOVA, 21-07-1877).

Os alunos e professores participavam também de festas religiosas que aconteciam fora dos Seminários, realizadas pelas Irmandades religiosas como a que ocorria no mês de agosto, em devoção a Nossa Senhora da Boa Morte. Nessa festividade, que ocorria na Igreja de Santo Alexandre, tinha-se a seguinte programação: tributo e véspera, missa cantada, procissão, *te-deum* e leilão. A presença dos seminaristas e seus mestres foi percebida no dia de procissão:

Procissão. No dia 15, pelas 6 horas da tarde, sairá em procissão a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, fazendo o seguinte trajeto: calçada do Colégio, largo do Palácio, travessa da Rosa, rua do Espírito Santo, largo do Carmo, rua do Norte, largo da Sé. Será acompanhada pelas senhoras associadas À devoção da Boa Morte, os alunos e professores dos dois Seminários, as irmandades que forem convidadas. O Revd. Cabido e Clero (A BOA NOVA, 13-08-1879).

O mês de Maria e a festividade do Círio de N. S. de Nazaré eram também programações religiosas que faziam parte do calendário litúrgico dos Seminários, que junto com as demais festividades faziam parte do conteúdo religioso oferecido pelos seminários da Diocese presididos pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa.

Os futuros padres, além de aprenderem com a prática os ofícios que um dia teriam que desenvolver nas suas paróquias, recebiam sólida formação intelectual. No ano de 1864 informou a folha diocesana que as disciplinas oferecidas no Seminário Episcopal de Belém eram: teologia moral, história eclesiástica, filosofia, retórica, geografia, latim, gramática latina, grego, francês e português (A ESTRELA DO NORTE, 13-11-1864).

No ano de 1867, o Reitor do Seminário Episcopal mandou publicar na folha diocesana um aviso onde foi apresentado às famílias paraenses o seguinte plano de estudo para as turmas do 1º ao 6º ano:

Quadro 7. Currículo dos Seminários da Diocese do Pará de 1867

<i>Curso de nível Secundário</i>		
<i>Turmas</i>	<i>Período</i>	<i>Disciplinas ou conteúdo</i>
1º Ano	8 as 10 horas	Noções de elementares de Geografia.
	10 as 11 horas	Noções de elementares de História.
2º Ano	8 as 9 horas	História Universal e Geografia
	9 as 11 horas	Latim
	15 as 17 horas	Francês
	17 as 18 horas	Música
3º Ano	8 as 9 horas	2º ano de História Universal e Geografia
	9 as 11 horas	3º ano de Latim
	15 as 17 horas	3º ano de Francês e 1º de Grego
	17 as 18 horas	Música
4º Ano	8 as 9 horas	3º ano de História Universal e Geografia
	9 as 11 horas	4º ano de Latim
	15 as 17 horas	Matemática e Grego
	17 as 18 horas	Música
5º Ano	8 as 9 horas	História do Brasil e Geografia
	9 as 11 horas	Latinidade e Literatura portuguesa
	15 as 17 horas	Matemática ou Grego
	17 as 18 horas	Música
6º Ano	8 as 9 horas	Retórica
	9 as 11 horas	Literatura geral
	15 as 17 horas	Física e Matemática
	17 as 18 horas	Música
<i>Curso Superior</i>		
<i>Turmas</i>	<i>Período</i>	<i>Disciplinas ou conteúdo</i>
<i>Curso Filosófico</i>	Quarta-feira, das 10 às 11	Hermeneuta Sagrada
	Quarta-feira, das 15 às 17	Física
	Quarta-feira, das 17 às 18	Música
	Quartas e sextas, das 9 às 10	Filosofia
	Quartas e sextas, das 10 às 11	Princípios da Hermenêutica Sagrada
	Quartas e sextas, das 14 às 17	Ciências Naturais

Elaborado pelo autor

Fonte: A ESTRELA DO NORTE, 04-11-1866.

No final do ano de 1873 o resultado dos exames no Seminário Episcopal informava que os alunos já cursavam também as seguintes disciplinas: 1º ano: francês, aritmética e história sagrada; 2º ano: latim, aritmética, francês e geografia; 3º ano: português, latim, aritmética, francês, grego e geografia; 4º ano: latim, aritmética, geografia, grego, história, inglês; 5º ano: grego, álgebra, geometria, latim, retórica, geografia. Além dessas disciplinas, todas as turmas estudavam o Catecismo, um livro contendo os principais dogmas e ensinamentos da fé católica.

A determinação dessas disciplinas no currículo escolar dos Seminários confirma os discursos do Bispo proferidos nos primeiros anos de seu episcopado onde ele afirmava que a formação do padre deveria ser conduzida por duas formas de conhecimento em alto nível: um moral (da religião) e outro literária (da ciência). O primeiro era necessário porque os padres seriam os “oráculos do povo”, ou seja, os intérprete da Lei Divina. O segundo seria necessário porque o padre teria que conviver e se relacionar com pessoas cultas das várias esferas sociais, e, portanto, não poderia “vegetar na mais grosseira ignorância” (A ESTRELA DO NORTE, 15-11-1863).

No campo dos saberes de cunho moral estavam as atividades *práticas* e *teóricas*, consideradas essenciais no dia a dia da vida do religioso. As primeiras eram aquelas que os seminaristas aprendiam fazendo: as missas, os sermões, os sacramentos, entre outros. As teóricas eram aquelas ligadas ao esforço intelectual para absorver os saberes teológicos do catecismo, os princípios da hermenêutica sagrada e filosofia patrística. Já no campo dos saberes literários, da ciência ou saber profano havia todo um esforço para que os seminaristas aprendessem conhecimentos das diversas áreas como ciências humanas (história, geografia, filosofia clássica), ciências “exatas” (física, matemática: álgebra, geometria), ciências da linguagem (português, latim, grego, francês e inglês), ciências do discurso (retórica) ciências literária (literatura geral, latinidade e literatura portuguesa) ciências artística (música, piano e canto) e ciências naturais (leis da natureza numa perspectiva religiosa). Esse currículo adotado pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa pode ser melhor compreendido no quadro abaixo:

Quadro 8. Currículo dos Seminários da Diocese do Pará de 1873

Educação Moral	
<i>Tipos de Atividades</i>	<i>Conhecimentos/ conteúdos</i>
Práticas	Missas, os sermões, os sacramentos, etc.
Teóricas	Saberes teológicos do catecismo, os princípios da hermenêutica sagrada e filosofia patrística
Educação Literária	
<i>Áreas</i>	<i>Conhecimentos/ disciplinas</i>
Ciências humanas	história, geografia, filosofia clássica
Ciências “exatas”	física, matemática, álgebra, geometria

Ciências da linguagem	português, latim, grego, francês, inglês
Ciências do discurso	Retórica
Ciências literárias	literatura geral, latinidade e literatura portuguesa
Ciências artísticas	Música, Piano, canto
Ciências naturais	Leis da natureza numa perspectiva religiosa

Elaborado pelo autor

Fonte: A ESTRELA DO NORTE, 1863-1866.

No ano de 1874, depois da reforma do Bispo, que dividiu o seminário Episcopal e seu Filial em Seminário Maior e Seminário Menor, sendo o primeiro exclusivo para a formação de padres e o segundo para os Ensinos Primário e Secundário, o ensino no Seminário Maior de Imaculada Conceição correspondia a um curso completo de Teologia e Filosofia com matérias de ensino que seguem discriminadas no quadro abaixo.

Quadro 9. Matérias do Curso Superior para formação de padres

<i>Ensino Superior ou Teológico (4 anos)</i>	
<i>Turmas</i>	<i>Conteúdos</i>
Curso de Teologia	Teologia dogmática e moral, Teologia Mística ou Ascética, história eclesiástica, exegese bíblica, canto gregoriano,
Curso de Filosofia	Filosofia (clássica e Patrística), Elementos de Direito Eclesiástico.

Elaborado pelo autor

Fonte: Relatório do Presidente da Província Sr. Pedro Vicente de Azevedo, 1874.

No ano de 1874, o Seminário Maior contava com 12 seminaristas que, segundo o Sr. Pedro Vicente de Azevedo, se dedicavam com todo afincamento aos estudos e aos exercícios da piedade, dando grandes esperanças à Diocese. Segundo o Presidente da Província, “todos esses melhoramentos a bem da educação civil e religiosa de vossos comprovincianos, tudo deveis ao incansável zelo do ilustrado e virtuoso Bispo D. Antônio de Macedo Costa” (PARA, 1874, 31-33).

Ao estudarem os conteúdos presentes no currículo escolar dos Seminários os estudantes para serem aprovados para o ano seguintes teriam que mostrar a seus mestres e à sociedade que realmente aprenderam. Para tanto, como já tratei anteriormente, o Bispo criou um sistema de exames mais rígido a fim de forçar os jovens a se dedicarem aos estudos: “outro meio foi o

exame estabelecido para todos os alunos, e um rigor maior na apreciação do aproveitamento literário de cada um” (A ESTRELA DO NORTE, 15-14-1863). Essa rigidez na avaliação, segundo o Bispo, seria uma mola poderosa para elevar o nível intelectual dos estudantes, pois, ao mesmo tempo em que se premiava os que conseguiam êxito nos exames, se marcava com o “ferrete da reprovação todos aqueles que faltarem de um modo grave, durante o ano, as suas obrigações escolares” (Idem, 15-14-1863).

Com essa metodologia o Bispo acreditava que progressivamente os resultados dos exames iriam melhorar, uma vez que os alunos ficariam motivados a buscarem sempre o sucesso, já que considerariam a reprovação como uma “mancha” em suas carreiras. Essa estratégia adotada pelo Bispo começou com certo êxito, pois o resultado do exame do ano de 1863 foi bom: de 100 alunos, apenas 19 foram reprovados.

Quadro 10. Número de alunos examinados no ano de 1863

<i>Conceitos</i>	<i>Alunos aprovados</i>
Aprovação com louvor	21
Aprovação Plena	25
Aprovação Simples	35
Reprovados	19

Elaborado pelo autor

Fonte: A ESTRELA DO NORTE, 15-14-1863.

O resultado dos exames de 1863 apontam que o Seminário Episcopal situado no Convento do Carmo abrigava 70 seminaristas, e, que desses, 20 não compareceram no dia do exame, alguns, por justo motivos, conforme informou a folha diocesana. Dos 50 que foram examinados, 21 alunos em algumas disciplinas receberam conceito máximo (aprovação com louvor), 25 conceitos intermediário (aprovação plena) e 35 receberam conceito regular (aprovação simples). Isso significava que dos 50 examinados, em umas disciplinas tiveram excelente aproveitamento, e, em outras, receberam conceito bom ou regular. Sobre esse resultado o Bispo afirmou que nos anos seguintes tinha certeza que iria melhorar, principalmente os números referentes aos “aprovados simplesmente”, já esse conceito deveria ser considerado uma “meia reprovação”.

No ano seguinte o resultado dos exames apareceu descrito na folha diocesana, indicando que os alunos que se sentiam preparados se inscreviam nas disciplinas que gostariam de ser avaliados como indica o quadro abaixo.

Quadro 11. Número de alunos examinados no ano de 1864

<i>Disciplinas</i>	<i>Conceitos e ausências</i>	<i>Nº de Alunos</i>
Teologia Moral	Aprovados plenamente	02
	Aprovado simplesmente	01
História Eclesiástica	Aprovado com laude (honra, alto nível)	01
	Reprovados	02
Filosofia	Aprovados plenamente	02
	Reprovado	01
	Não compareceram	02
Retórica	Aprovado plenamente	01
	Aprovados simplesmente	02
	Não compareceram	02
Geografia	Aprovados plenamente	04
	Aprovados simplesmente	03
	Reprovado	01
	Não compareceram	12
Latim 1º ano	Aprovado com laude	02
	Aprovados plenamente	16
	Aprovados simplesmente	10
	Reprovados	16
Latim 2º ano	Aprovados plenamente	02
	Aprovados simplesmente	02
	Não compareceram	02
Latim 3º ano	Aprovado com laude	02
	Aprovados plenamente	02
Francês 1º ano	Aprovado com laude	01
	Aprovados plenamente	09
	Aprovados simplesmente	07
	Reprovados	14
	Não compareceram	03
Francês 2º ano	Aprovados plenamente	13
	Aprovados simplesmente	03
	Reprovado	01
Português	Aprovados plenamente	11
	Aprovados simplesmente	18
	Reprovados	12

Elaborado pelo autor

Fonte: A ESTRELA DO NORTE, 07-08-1864.

No ano de 1873 a folha diocesana mostrou os resultados dos exames apontando os nomes dos alunos e das disciplinas nas quais foram avaliados. A ênfase recai sobre o número significativo de disciplinas nas quais os alunos foram aprovados: média cinco disciplinas. Os

bons resultados eram comemorados com festa e solenidade de premiação dos alunos que se destacavam. Participavam destas comemorações grandes autoridades como descrito abaixo.

Distribuição de prêmios – Sábado (26) teve lugar no Seminário Filial a solenidade de distribuição de prêmios em presença dos Exms. Srs. Bispo do Pará e Rio Grade, dos Exms. Presidente da Província, Chefe de polícia, e numerosíssimo concurso de famílias. A festa foi esplendida. Estava artisticamente decorado o salão pelo hábil Sr. Antônio Ferreira Rabelo, professor do estabelecimento, que não poupou esforços para tornar bela distribuição. Abriu-se a festa com hino entoado ao mérito, lendo logo depois o digno Reitor do Seminário um bem elaborado discurso sobre a educação. Depois de proclamados os nomes dos alunos premiados em cada matéria, seguia-se alguma peça musical, ou algum cântico, ou poesia recitada. Uma menina de 8 anos, filha do Sr. França, professor de piano no seminário executou uma linda peça musical com muitíssima habilidade, e foi entusiasticamente vitorizada por todos, especialmente pelos Bispos, e Presidente da Província. E depois de um belo talento precoce, duas alunas da Escola Normal também executaram com satisfação duas peças, bem como dois alunos do mesmo Seminário. As 10 horas da noite concluiu-se a festa, e retiraram-se todos contentíssimos, máxime os pais, que puderam ver premiados os esforços e inteligência de seus filhos (A BOA NOVA, 30-10-1872).

As festas e premiações implantadas pelo Bispo colocou as instituições educativas sob sua administração entre as mais procuradas das duas Províncias do Norte, especialmente o Seminário Menor de Belém, destinado ao Ensino Primário e Secundário, pois, como relatou o Sr. João Silveira de Souza, Presidente da Província do Pará no ano de 1885. Segundo esse Presidente, o Seminário Menor, de Instrução Primária, era o colégio mais frequentado da capital, e o Seminário Maior, de Instrução Secundária, também recebia um número significativo de alunos para a época, de acordo com os dados dos anos de 1874 a 1879:

Quadro 12. Número de alunos matriculados nos Seminários do Pará (1874-1879)

<i>Seminário Menor</i>	
<i>Anos</i>	<i>Número de alunos matriculados</i>
1874	146 (Primário) e 79 (secundário)
1877	181
1878	121
1879	140
<i>Seminário Maior</i>	
<i>Anos</i>	<i>Número de alunos matriculados</i>
1874	12
1877	18
1878	20
1879	20

Elaborado pelo autor

Fonte: Relatório do Presidente da Província do Pará, Sr. João Silveira de Souza, 1885.

As reformas implantadas nos Seminários da Diocese do Pará pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa, e que foram festejadas por seus contemporâneos devido aos bons resultados, faziam parte de um conjunto de estratégias para realizar a Reforma Romanizadora via projeto educativo. Por isso, o Bispo buscou educar, além dos meninos, as meninas pobres e desvalidas, prioritariamente. No decorrer dos anos, devido a procura de pais preocupados com a educação de suas filhas, passou-se também a ofertar cursos de instrução Primária para meninas pensionistas como veremos a seguir.

6.2. A EDUCAÇÃO NO ASILO E COLÉGIO PARA MENINAS

A educação no Asilo para meninas criado por D. Antônio de Macedo Costa passou por duas fases: a primeira sob a regências de professoras leigas, de 1872 a 1877; a segunda sob a direção das Freiras do Instituto das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia, a partir de setembro 1877. Apesar dos estudos focalizarem a educação moral e intelectual tanto na primeira como na segunda fase, houve mudanças significativas quanto aos encaminhamentos metodológicos, como veremos a seguir.

6.2.1 A Estrutura e organização do Asilo e Colégio

Quando o Bispo D. Antônio de Macedo Costa criou o Asilo para meninas no final de 1871, ele foi ocupar o prédio do Convento de N. S. do Carmo, que tinha um espaço bastante amplo e arejado, capaz de comportar bastante estudantes. Porém, a fim de conseguir um lugar maior e com áreas livres para poder construir novos espaços como dormitórios, o Bispo transferiu em 1873 o Asilo das meninas para o Convento de Santo Antônio. Com isso, o Asilo pode ofertar mais vagas, criando, inclusive no mesmo prédio, o Colégio para meninas pensionistas, filhas de famílias abastadas. Com essa mudança, a estrutura física do Asilo e Colégio melhorou significativamente, pois as meninas e suas professoras foram viver em um prédio amplo, arejado, higiênico e com excelentes acomodações, tanto para atividades religiosas como para as demais ações pedagógicas. As imagens atuais do ainda em funcionamento Colégio Santo Antônio, que também continua sob a direção das Freiras

Dorotéia, dão-nos a dimensão da excelente infraestrutura física que aquela Instituição possuía nas últimas décadas do século XIX.

Ilustração 13. Fotografias do Colégio Santo Antônio de Belém, Pa.



Fonte: Blog do Colégio Santo Antônio⁵⁹

Como se pode deprender das imagens acima, em termos de espaço físico as meninas e suas professoras receberam as condições necessárias para realizarem um trabalho a contento. O Complexo do Convento de Santo Antônio era bem maior do que o Convento do Carmo e possuía terreno amplo, que permitiu ao Bispo construir novos anexos. A Igreja de Santo Antônio que fica dentro do Convento ainda é um belíssimo espaço, muito usado à época pelas professoras e alunas nas atividades religiosas. O jardim e o claustro eram usados para a realização de atividades de recreação. Os longos e arejados corredores que interligavam os diversos setores do colégio e Asilo estavam sempre decorados com imagens de santos ou cenas religiosas, assim como as cadeiras usadas pelas mestras e alunas. Além de salas de aulas, refeitório e demais espaços pedagógicos, havia um complexo de quartos que servia como dormitórios para mestras e alunas.

⁵⁹ Disponível em: <http://colegiosantoantoniobelem.blogspot.com/>

Sabendo que apenas uma boa estrutura física não era suficiente para que o Asilo alcançasse o fim desejado, o Bispo procurou também equipar o prédio com todo os materiais físicos e humanos para que o trabalho fosse realizado com sucesso. Para tanto, buscava recursos financeiros junto ao poder público e à caridade pública, através de “leilões” e “esmolas”. Como tais finanças não eram suficientes e os pedidos de pais para que suas filhas fossem atendidas no Asilo eram constantes, D. Antônio de Macedo Costa revolveu abrir o Colégio para meninas pensionistas, a fim de que com o dinheiro das pensões, das esmolas, dos leilões e das doações pudesse melhor conduzir aquela instituição. Inicialmente, quando o Asilo ocupava o Convento do Carmo e era regido por mestras leigas⁶⁰, estava organizado da seguinte maneira: como grande mentor e diretor geral estava o próprio Bispo D. Antônio de Macedo Costa, em seguida a Diretora, depois as professoras e por fim as meninas. Veja esquema que segue.

Ilustração 14. Esquema com a Organização hierárquica do Asilo das meninas



Elaborado pelo autor.

Fonte: Jornais A Estrela do Norte e A Boa Nova.

O Bispo como líder espiritual e principal responsável financeiro pela Instituição acompanhava pessoalmente o trabalho do Asilo em visitas pastorais ou, indiretamente, com o auxílio de padres que ficavam em contato com a Diretora a fim de resolver os entraves administrativos. Além do apoio ligado a questões financeiras e administrativas, os auxiliares do Bispo ajudavam na gestão de atividades pedagógicas e, principalmente, religiosas. A Diretora e as professoras eram senhoras da alta sociedade paraense, chamadas pelos redatores da folha diocesana de “virtuosas Senhoras” cheias da “caridade cristã” prestadoras de serviços gratuitos

⁶⁰ Senhoras da alta sociedade paraense que tiveram a oportunidade de estudar em casa ou em um dos poucos colégios para meninas que existiam na cidade, o Colégio do Amparo.

ao Asilo, já que não recebiam qualquer valor pelos serviços realizados (A BOA NOVA, 25-08-1872).

As meninas, ao contrário das professoras, eram pobres e desvalidas, oriundas de famílias sem nenhuma condição financeira para educá-las ou até mesma garantir-lhes o pão de cada dia. Algumas nem famílias tinham, eram órfãs. Em geral eram filhas de famílias nordestinas que se deslocaram para a região em busca de trabalho nos seringais, mas que, devido as doenças como malária e febra amarela, morriam deixando suas crianças desamparadas.

As primeiras alunas do Asilo tinham entre 7 a 10 anos de idade e foram trazidas pelo Bispo durante suas visitas pastorais pelos vastos rios da Amazônia. Eram meninas órfãs e desvalidas, algumas brancas, filhas de famílias pobres nordestinas, outras mestiças bastardas, filhas de proprietários com escravas, e também indígenas, oriundas dos vários aldeamentos liderados por missionários católicos, localizados às margens dos rios amazônicos.

No segundo ano de funcionamento, o Asilo passou a receber também “meninas abastadas”, chamadas de “pensionistas”, que, até a chegada das Irmãs Dorotéias, conviviam com as meninas pobres, mas com alguns privilégios. Com o atendimento de meninas abastadas e com a direção da instituição nas mãos das freiras houve maior procura por vagas, fazendo progressivamente aumentar o número de matrículas, como se observa no quadro abaixo.

Quadro 13. Matrículas no Asilo e Colégio das meninas (1872 – 1887)

<i>Ano</i>	<i>Nº de alunas</i>
1872	18
1875	30
1877	44
1878	60
1886	94 pensionistas e 70 desvalidas
1887	75 pensionistas e 78 desvalidas

Elaborado pelo autor

Fonte: Folha diocesana e Relatórios dos Presidentes da Província do Pará.

O quadro acima e demais fontes revelam que as meninas matriculadas no Asilo nos primeiros anos de sua existência eram pobres. Isso estava em conformidade com o objetivo da Instituição: atender meninas órfãs e desvalidas. Com o passar dos anos, o número de meninas pobres e abastadas foi se equiparando, isso porque a presença das freiras Dorotéias e a propaganda que o Bispo fazia da Instituição nos cultos e imprensa passaram a atrair o interesse das famílias ricas da Província. Isso fazia aumentar a cada ano a procura por vagas para meninas pensionistas, chegando nas últimas décadas do século XIX a ultrapassar o número de meninas pobres, como informa Azzi⁶¹ (2002). Essa diferença aumentou ainda mais na primeira metade do século XX, devido às profundas transformações por quais passou a sociedade brasileira, o que provocou a extinção do Asilo, ficando apenas o Colégio Santo Antônio, que funciona até os dias atuais, atendendo crianças oriundas de classe média e alta, da Educação Infantil ao Ensino Fundamental e Médio.

Com a chegada das Freiras Dorotéias, o Bispo continuou dando todo o apoio necessário para o bom funcionamento da Instituição, porém, o Asilo ganhou mais autonomia, já que se encontrava sob a direção de mestras profissionais formadas no Instituto das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia, fundado em 1835 na Itália pela Irmã Paula Frassinetti (1809-1882). Além do preparo pedagógico, a base da formação das Mestras de Santa Dorotéia era a religião católica romanizada, o que agradava profundamente ao Bispo e seu clero.

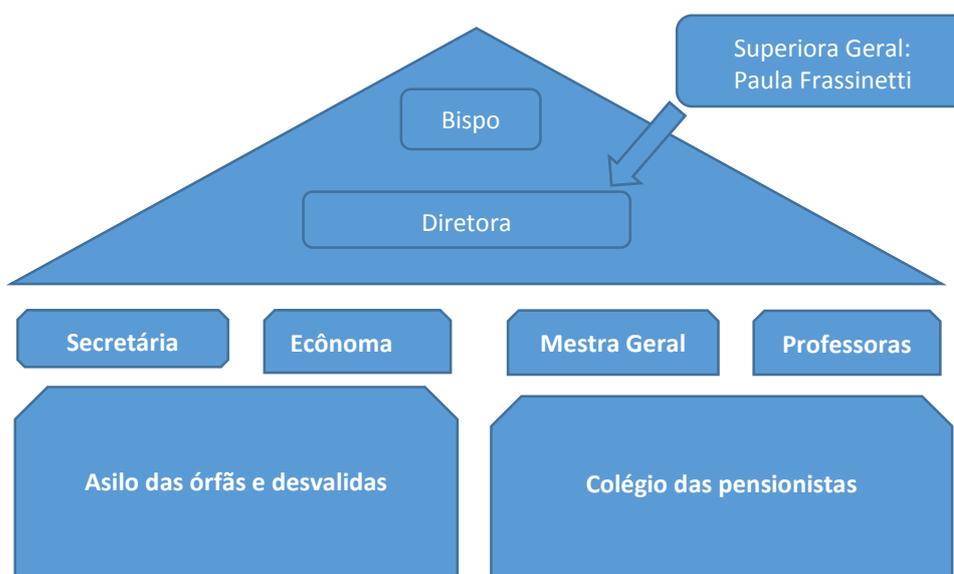
Na gestão das Irmãs Dorotéias, o Bispo continuou como o grande líder da Instituição, só que não mais interferia diretamente na administração, pois conhecia muito bem a excelência do trabalho das Dorotéias que seguiam fielmente as “Constituições e Regras”⁶² criadas em 1851 por Paula Frassinetti. Apesar de nunca ter pisado em terras brasileiras, a líder das Dorotéias fazia um acompanhamento rigoroso do trabalho das freiras, pois, em cada casa (do Pará e Pernambuco) havia uma auxiliar da Diretora, cuja missão, além de ajudá-la, era relatar regularmente através cartas tudo o que ocorria na Instituição. Irmã Paula Frassinetti também trocava cartas com as diretoras e com os Bispos responsáveis pelos Asilos para se certificar de tudo que ocorria nas casas.

⁶¹ Cf: AZZI, Riolando. **Educando pela via do coração e amor**: A Congregação das Irmãs de Santa de Santa Dorotéia no Brasil. Rio de Janeiro, 2002.

⁶² As *Constituições e Regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia* (1851) é um documento inspirado no manual pedagógico dos Jesuítas, o *Ratio Studiorum*. Continha todas as regras que as freiras e as meninas deveriam seguir.

Na gestão das Irmãs Dorotéias a instituição ficou organizada conforme ilustração abaixo:

Ilustração 15. Esquema com a Organização hierárquica do Asilo e Colégio das meninas



Elaborado pelo Autor

Fonte: Jornais A Estrela do Norte e A Boa Nova.

A primeira Diretora do Asilo e Colégio Santo Antônio foi a italiana Irmã Josefina Pingiani, que dirigiu o Asilo e Colégio de 1878 a 1882. Em seguida, assumiu a Irmã Francisca Toscani. De acordo com as regras do Instituto, a Diretora, chamada de Madre Superiora ou Zeladora-chefe, deveria ser uma senhora de mais idade, cuja missão era governar a Instituição e fazê-la caminhar na direção dos seus objetivos. Para tanto, contava com a ajuda de uma Secretária, uma Ecônoma e uma Mestra Geral. Estas deveriam também ser senhoras experientes para melhor conduzir a administração da casa.

A Secretária tinha as seguintes tarefas: assistir às reuniões ao lado da Diretora para anotar os fatos mais relevantes; manter a Superiora informada dos acontecimentos da casa; emitir documentos informando o quadro geral da Obra Pia ao Bispo e à Diretora. A Diretora, por sua vez, deveria enviar relatório à Superiora Central, no caso, à Madre Paula Frassinetti. À Economia cabia a tarefa de cuidar das finanças da casa e deveria “ser uma pessoa dotada de muita prudência, fidelidade, destreza, e possuir todas as qualidades necessárias ao seu ofício”.

Somente a esta última cabia a tarefa de receber e administrar todas as receitas, inclusive as que eram destinadas às educandas, (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 57-108).

A Mestre Geral era a dirigente pedagógica da casa, pois, a ela cabia a missão de conduzir o processo de ensino e aprendizagem das meninas nos aspectos moral e intelectual. Ela deveria: dirigir a casa em consonância com a Diretora; ocupar-se apenas do ofício do ensino e das questões do próprio Asilo; agir de acordo com as regras e não fazer inovações de espécie alguma, sem o consentimento explícito da Superiora da casa; não mandar embora nenhuma aluna e nem fazer abatimento na mensalidade sem o consentimento da Superiora Geral da casa; não ter consigo o dinheiro que recebesse dos pais das alunas, para ser utilizado nos seus pequenos gastos; não ordenar obras de restauração no Asilo e nem mudar o uniforme das alunas porque isso dependia absolutamente da Superiora da casa (CONSTITUIÇÕES, 1851).

As professoras tinham a missão de ensinar as meninas cumprindo exatamente tudo o que foi estabelecido no plano dos estudos para cada classe, obviamente auxiliadas pela Mestre Geral da casa. Inicialmente, quando as Dorotéias assumiram o Asilo, contavam com sete professoras: Josefina Pingiani, Dorotéia Moraes, Catarina Lemos, Juliana Soares, Estanislá Cunha e mais duas coajudadoras de nomes não identificados. Com o aumento do número de matriculas, o Bispo solicitou a presença de mais irmãs para ajudar no trabalho da casa.

As meninas passaram a frequentar turmas específicas de acordo com a idade e condição social, divididas em três classes como mostra o quadro que segue.

Quadro 14. Organização das Classes no Asilo das meninas na 2º Fase

Curso de Instrução Primária	
1ª Classe	<i>Meninas pequenas</i> com idade entre 5 e 7, em processo de alfabetização.
2ª Classe	<i>Meninas médias</i> com idade de 8 a 12, que já dominavam um pouco a leitura e escrita, e podiam estudar o catecismo.
3ª Classe	<i>Meninas maiores</i> com idade a partir de 12 ano, consideradas mais instruídas no catecismo e na leitura.

Elaborado pelo autor
Fonte: CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 67-79

A organização das aulas obedecia à seguinte lógica: 1º, ensino dos conteúdos principais; 2º, ensino dos conteúdos secundários. Todos os dias as aulas deveriam começar com o estudo do catecismo e cânticos, assistir missas e fazer as orações. Em seguida, vinham o ensino da leitura, escrita e trabalhos manuais (CONSTITUIÇÕES, 1851). Cada grupo de meninas recebia esses conteúdos de forma diferente, apesar de terem as mesmas mestras. O Asilo das meninas pobres era diferente do Colégio das pensionistas.

Isso acontecia porque se vivia em uma sociedade racista, cujas bases produtivas era o sistema de escravidão, portanto, a diferença entre ricos e pobres não era apenas uma questão de classe, mas, fundamentalmente, étnico-racial⁶³, pois a grande maioria da população pobre no Brasil oitocentista era preta. Portanto, como já inferi, a grande maioria das meninas órfãs e desvalidas era indígena e mestiça. Logo, a sua educação deveria obedecer a hierarquias sociais e raciais. Por isso, essa divisão entre as meninas foi vista com “bons olhos” pela sociedade paraense, merecendo elogios do Presidente da Província, José da Gama Malcher:

Além das órfãs e meninas desvalidas, conta já o Asilo com muitas pensionistas, que ali recebem educação esmerada e vivem completamente separadas daquelas. Embora seja o mesmo o Estabelecimento, parece-me racional esta divisão, visto como é ela exigida pelas diversas condições da sociedade. O Asilo das órfãs é inteiramente distinto do colégio, onde são educadas as pensionistas (PARÁ, 1878, p. 76).

Essa distinção entre as meninas resultou na construção de novos espaços na Instituição como salas de aulas, dormitórios, banheiros, mesas e assentos no refeitório, entre outros. No entanto havia vários espaços que eram compartilhados por todas, como Igreja, salões, corredores, refeitório, quintal, jardins e claustro. Além desses espaços de interação (nem sempre uma interação amistosa), havia também as festas religiosas em que todas participavam, mas sempre acompanhadas pelas freiras.

O calendário escolar organizado pelas Irmãs Dorotéias tinha início no mês de janeiro com a chegada e retorno das meninas pensionistas. As atividades começavam com exercícios

⁶³ Na obra “O Espetáculo da Raças”, Lilia Moritz Schawarcz (1993: 17-18) afirma que a questão racial no Brasil, como a negritude e mestiçagem oitocentista, não só era vista pela elite intelectual como algo adjetivado, mas era também usada para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade de nação. Segundo a autora, esse argumento racial foi política e historicamente construído, assim como o conceito *raça*, que, além de sua definição biológica, acabou recebendo uma interpretação sobretudo social. Logo, o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transformou em novo argumento de sucesso para o estabelecimento de diferenças sociais.

espirituais e orações. As aulas iam até final do mês de maio porque em junho aconteciam as férias de São João para as meninas pensionistas. As meninas órfãs e desvalidas, quase sempre permaneciam no Asilo com as Irmãs. O retorno acontecia no final de junho e início de julho. De agosto até o final de outubro havia aulas e atividades intensas e em novembro e dezembro eram as férias de verão. Porém, nem sempre as meninas pobres tinham condições de passar as férias fora do Asilo. Abaixo segue um quadro com informações sobre o calendário escolar no Asilo de Santo Antônio na gestão das irmãs Dorotéias.

Quadro 15. Calendário escolar no Asilo de Santo Antônio

<i>Início das aulas</i>	<i>1º Semestre</i>	<i>Férias Junina</i>	<i>2º Semestre</i>	<i>Férias de verão</i>
Janeiro	Janeiro a maio	Junho	Julho a novembro	Novembro e dezembro

Elaborado pelo autor.

Fonte: COSTA, B.G. setembro, 2018.

Ao final do ano letivo, na primeira metade do mês de novembro, antes de saírem de férias, as meninas participavam de três atividades: os exames finais obrigatórios, a festa de premiação das meninas que se destacaram nos estudos naquele ano e a festa de encerramento. À semelhança do que acontecia nos exames nos Seminários, a cerimônia de avaliação contava, quando era possível, com a participação do Bispo D. Antônio de Macedo Costa ou com algum de seus auxiliares e, é claro, com a presença das mestras que inquiriam as meninas sobre assuntos diversos por elas estudados ao longo do ano letivo. A introdução de avaliadores externos só começou, de acordo com Azzi (2002), a partir de 1918, quando as Irmãs Dorotéias procuraram aproximar o currículo escolar do Santo Antônio com o currículo aplicado nas Escolas do Estado do Pará.

As festas de premiação tinham como objetivo estimular as meninas a se dedicarem com mais afinco aos estudos e à prática da religião. Participavam de tais programações, além das famílias das meninas e convidados, as autoridades religiosas como o próprio Bispo e seus auxiliares. A festa das pensionistas era mais pomposa e mais prestigiosa, porém, as festas das órfãs e desvalidas também eram muito prestigiadas como informou a folha diocesana:

Distribuição de prêmios – anteontem 16 do corrente teve lugar no Asilo de Santo Antônio em presença do S. Exc. Revma. Monsenhor Castilho, Revd. Conego Mourão

e Aguiar e várias outras pessoas uma distribuição de medalhas às órfãs do Asilo, como prêmio de seus aproveitamentos durante o ano que findou. Todas as que se distinguiram nos procedimentos nos trabalhos domésticos, nos bordados e mais prendas, assim como na leitura, escrita, gramática, geografia e catecismo, vieram por sua vez receber a decoração que mereceram, no meio de aplausos de suas companheiras, e das meninas pensionistas, que assistiram a esta bela festa de famílias (A BOA NOVA, 18-01-1879).

A festa de encerramento do ano letivo era sempre muito animada e gratificante para as meninas, mestras e familiares, pois aquelas que se destacavam eram agraciadas com prêmios e elogios. Primeiramente, acontecia a festa das meninas pensionistas porque tiravam férias e se deslocavam para a casa de suas famílias. Depois acontecia a festa das meninas desvalidas. Tais festas normalmente seguiam, como informou Azzi (2002, p.79), a seguinte programação: “sessão acadêmica, com música, cantos e declarações; a premiação das alunas que se haviam destacado nos estudos e no comportamento; uma exposição dos melhores trabalhos realizados pelas meninas”.

A festa de encerramento das meninas pensionistas era mais elaborada e pomposa devido às contribuições generosas que suas famílias davam para tal programação, porém a festa das meninas desvalidas não deixava nada a desejar como informou o a folha diocesana:

Asilo de Santo Antônio. – Eis mais alguns pormenores sobre a esplêndida festa que teve lugar naquele pio estabelecimento no dia 11 do correte. O grande salão do primeiro andar estava atapetado, iluminado e decorado primorosamente, com longa mesa no centro, sobre a qual se desdobravam, atraindo agradavelmente as vistas, muitos objetos oferecidos para o leilão e sobretudo uma variada coleção de prendas, obra das meninas desvalidas, em diversos gêneros de bordados e recamos à agulha. Todas as senhoras e cavalheiros que entravam iam admirando estes números trabalhos, feitos com maestria surpreendente, por essas nobres meninas, que em verdade, tem mostrado uma aptidão e gosto notável para esta sorte de artefato (A BOA NOVA, 18-01-1879).

Tal programação foi uma bela festa de caridade, apesar de ter caído uma cerrada chuva na cidade naquele dia. Começou com um harmonioso hino executado pelas órfãs, que ocupavam o lugar de honra no fundo do salão para cantarem em voz angelical, acompanhadas ao som de dois pianos. Em seguida, vieram as seguintes atividades: uma menina órfã recitou um pequeno discurso que comoveu a todos; duas peças executadas no piano a quatro e oito mãos por meninas pensionistas enquanto se ouvia um engraçado e espirituoso diálogo executado pelas órfãs com grande desembaraço; o leilão que ocorreu animadíssimo onde

objetos insignificantes foram arrematados por vultosos valores como um *bilhete de bond* que foi comprado por 25.000 réis e um *charuto* e um *cigarro* por 76.000 réis; um discurso de agradecimento proferido por uma das meninas desvalidas; e o encerramento com um entusiasmado hino que tinha o seguinte refrão: “*Peitos magnânicos que Deus inflama na doce chama do santo amor*”. A folha diocesana informou ainda que a festa terminou com todos os presentes muito satisfeitos pelas emoções suaves e vivo contentamento (A BOA NOVA, 18-01-1879).

Algo curioso foi observado nessa festa: a doação de um charuto e um cigarro para serem leiloados. Por se tratar de uma festa realizada por uma instituição religiosa que, portanto, prezava pela pureza e virtudes, e combatia os vícios mundanos, se esperava que objetos como cigarros jamais entrassem naquele recinto. Isso comprova que nem sempre as Irmãs e o Bispo conseguiam separar o sagrado do profano, apesar de todo o esforço para empreenderem a cristianização da população amazônica.

Outra questão a se observar é que havia sempre festas e programações diferentes para cada grupo de alunas observando a origem e a condição social das meninas. Essa distinção entre as meninas resultou também na adaptação do currículo escolar das Irmãs Dorotéias, já que as Constituições e Regras de 1851 foram construídas e adaptadas ao longo dos anos na Europa (Itália), num contexto de sociedades sem sistema de escravidão, diferente do Brasil.

Embora atendessem apenas meninas livres, já que a legislação brasileira não permitia o acesso de escravos à instrução escolar formal, as meninas órfãs e desvalidas estavam abrigadas e atendidas por conta de sua condição social. Por isso, não só o tratamento era diferenciado, como também o currículo escolar do Asilo das órfãs e desvalidas era diferente do currículo escolar do Colégio das pensionistas, como veremos a seguir.

6.2.2. Os planos de estudos no Asilo e Colégio

Na primeira fase da Instituição, ainda na gestão de mestras leigas, o próprio Bispo, inspirado nos Asilos europeus femininos, determinou que as meninas deveriam aprender três tipos de conhecimentos: “Parte Moral e Religiosa”, “Parte Literária” e “Prendas”. Em relação aos saberes morais e religiosos, dizia a folha diocesana que o Asilo não deixava nada a desejar,

pois trabalhava com o Catecismo mais regular da Diocese. Além disso, a Diretora era experiente nos critérios exigidos para o delicado encargo do ensino da infância e o Bispo Diocesano estava acompanhando de perto todo o trabalho ali desenvolvido. Por isso o Asilo podia ufanar-se por educar verdadeiramente mães de família piedosas, desveladas e amigas, como a sociedade realmente merecia.

A “parte literária” correspondia às matérias do curso de Instrução Primária como leitura, escrita, as quatro operações fundamentais da matemática ligadas a economia doméstica, noções de gramática, geografia, história e música: canto e piano. Sobre essa parte dizia a folha diocesana que houve uma melhora significativa, pois, o Asilo conseguiu aumentar o número de pessoal, porém, sem perder a alta qualidade. Sobre as prendas domésticas, destacou a folha do Bispo que continuava ao mesmo conteúdo, ou seja, as principais atividades que uma dona de casa tinha que desenvolver com maestria, porém acrescentou-se o “utilíssimo ensino de trabalho de meias e de flores” (A BOA NOVA, 10-01-1877). A partir dessas informações pode-se representar a organização do currículo escolar do Asilo na primeira fase que vai de fevereiro de 1872 a setembro de 1877, da seguinte forma:

Quadro 16. Currículo do Asilo das meninas na 1º Fase

Curso de Instrução Primária	
Parte Moral e Religiosa	Estudo do Catecismo e participação em atividades religiosas
Parte Literária	Estudo das matérias como leitura, escrita, as quatro operações fundamentais da matemática ligadas a economia doméstica, noções de gramática, geografia, história e música: canto e piano
Prendas	Aprendizagens dos fazeres domésticos e artesanais

Elaborado pelo autor

Fonte: A BOA NOVA, 10-01-1877

Na segunda fase da Instituição, já sob a regência da Irmãs Dorotéias, o currículo escolar do Asilo passou por mudanças significativas, pois, o ensino buscou contemplar duas escolas: um para as meninas pobres e outra para as meninas abastadas. Assim, as freiras procuravam

atender tanto às expectativas do Bispo, de cumprir o objetivo inicial da instituição que era oferecer uma boa educação para as meninas órfãs e desvalidas, como também às expectativas da elite paraense que buscava para suas filhas, no contexto da *belle époque* amazônica, uma educação de “padrão europeu”.

No Asilo de Santo Antônio as órfãs e desvalidas recebiam educação intelectual, moral e religiosa, com ênfase na economia e afazeres domésticos e na religião. Para as Irmãs Dorotéias a instrução mais importante que as meninas pobres deveriam receber era a religiosa, porque tais meninas, por sua condição social, estavam expostas a “mil perigos” do mundo e teriam “mais necessidade do que os outros de se fortalecerem, na sua primeira idade, com o estudo e com a prática da nossa santa religião” (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 74). A ênfase na economia e afazeres domésticos se justificava porque caso conseguissem casamento estariam aptas a auxiliar seus esposos na luta cotidiana com “sabedoria, economia, simplicidade e preparo moral, intelectual e social para a vida futura, como esposa dedicada, portanto, suporte para o chefe de família” (BEZERRA NETO, 1998, p. 196).

Já às meninas pensionistas cabia uma educação esmerada: intelectual, moral, religiosa, com ênfase nos saberes artísticos, línguas, etiquetas, convenções sociais e elegância para se tornarem “damas de salão”, ou seja, acompanhantes de seus maridos nos eventos sociais da alta sociedade no Brasil e até no exterior, assim como exímias governantas de suas elegantes residências.

Ao chegaram no Asilo as Irmãs Dorotéias imediatamente separaram as meninas pobres das abastadas e apresentaram o seu programa de estudos para a Instrução Primária, que foi publicado na folha diocesana. Os redatores do jornal iniciaram o anúncio com as seguintes informações:

ASILO DE SANTO ANTÔNIO. Este estabelecimento de educação se acha colocado no antigo convento dos religiosos franciscanos desta capital, ultimamente restaurado, com belo e vasto quintal para recreio, e mais acomodações que torna este local muito apto ao fim a que se destina. Algumas Senhoras, pertencente ao muito conhecido Instituto religioso de Santa Dorotéia, estão encarregadas da direção da casa. A experiência e prática do ensino, os métodos aperfeiçoados que empregam na direção das educandas, a instrução completa que estão habilitadas e das não excluídas línguas estrangeiras e outros estudos de prendas domésticas; e sobretudo o cuidado com que procuram formar o coração das meninas nas virtudes cristãs e sociais, tudo isto promete satisfazer as justas aspirações dos pais empenhados na sã e elevada educação de suas filhas (A BOA NOA, 07-11-1877).

Depois de tecer esses elogios à instituição, destacando a alta qualidade do prédio, a experiência e o elevado grau de conhecimento das novas mestras, tanto no aspecto pedagógico como no religioso, os redatores da folha diocesana apresentam o programa de estudos das freiras dividido em cinco partes: parte religiosa, parte literária, parte artística, parte disciplinar e parte econômica.

Sobre a primeira parte, isto é, a religiosa, afirma-se que o fundamento de toda a educação sólida se pauta nos princípios da fé e da moral católicas e que o primeiro empenho do estabelecimento seria o ensino e a prática destes princípios, sem perder de vista a tarefa de ornar e ilustrar o espírito das alunas pela aquisição de todas as prendas próprias do seu sexo e de sua posição social.

Com relação à parte literária, também muito importante para a ilustração e elevação moral e espiritual das meninas, as freiras definiram o estudo das seguintes matérias escolares: leitura, caligrafia, aritmética (contabilidade aplicada às necessidades da economia doméstica, objeto de grande importância na educação da mulher), princípios de geometria, história sagrada, história profana e história do Brasil, geografia, cosmografia, elementos da arte, poética e literatura portuguesa, língua francesa e inglesa.

A terceira parte, a artística ou prendas, se definiu que as meninas deveriam aprender as seguintes atividades artísticas: coser diversos pontos de marca, bordar a branco, matiz, ouro, escumilha; coser a navalha em vidro, cera e marfim; construir flores de pano, seda, cera, missanga e de sola; pintura ornamental e obra de mão; desenho, pintura, piano e canto

A quarta parte, que correspondia aos procedimentos disciplinares da instituição, as Irmãs definiram que o Asilo das meninas órfãs e desvalidas funcionaria independente do Colégio das educandas com estudos próprios. Informavam também que a educação estaria sempre às vistas das mestras e que para serem admitidas em uma das escolas as meninas teriam que ter idade de 5 a 12 anos, duas certidões, uma de batismo (obrigatória) e outra civil (facultativa), além de comprovante de que foram vacinadas e que não padeciam de moléstia crônica ou contagiosa.

Quanto à entrada e saída de meninas da instituição ficou definido, a fim de se evitar distração nos estudos e deveres colegiais, que só seria permitida a saída da casa em três casos:

1º) nas férias escolares que começavam em novembro, logo depois da solenidade de distribuição de prêmios, devendo todas retornar impreterivelmente na primeira semana de janeiro; 2º) três dias durante a páscoa com a devida autorização da diretora, saindo no mesmo dia depois da missa e voltando no terceiro dia antes de anoitecer; 3º) uma vez por mês aos domingos (2º ou 3º), saindo às 8 horas da manhã e voltando no mesmo dia, exceto quando houvesse algum impedimento, mas, neste caso, a família teria que apresentar justificativa à Diretora. Ficava também permitida às famílias falar com as meninas todos os dias Santos, no horário da manhã, das 10 às 11h30, e tarde, das 15 às 17 horas. Para evitar que se alterasse a boa ordem e a disciplina no Asilo, ficou determinado que não era

permitido às as educandas ter ou introduzir nele cartas, livros, estampas, doces, brinquedos, ou qualquer outra cousa, sem que tudo passe pelas mãos da diretora ou mestra por ela indicada para esse fim. A menina que por falta de subordinação, por preguiça habitual ou por estado de saúde for prejudicial as outras educandas, será despedida pela diretora. As famílias que fizerem lavar e engomar as roupas em casa, não deverão ao Asilo mandar buscar a roupa reserva, senão as segundas feiras de tarde somente desde as 3 às 6 (A BOA NOA, 07-11-1877).

Em relação à parte econômica, dizia a folha diocesana que as Irmãs definiram que o valor da pensão para cada menina seria de 30.000 (trinta mil) réis pagos mensalmente adiantados no início de cada mês, ou pago trimestralmente. Caso as famílias ou responsáveis financeiramente pelas pensionistas quisessem que as roupas delas fossem lavadas e engomadas no Asilo, teriam que contribuir ainda com a quantia de 6.000 (seis mil) réis. As educandas que desejassem estudar piano e não trouxessem o instrumento de casa, pagaria também o valor 3.000 (três mil) réis mensais pelo aluguel e mais 5.000 (cinco mil) réis pelas aulas. Os demais gastos com acessórios, medicamentos, livros, materiais para o estudo manuais, entre outros, seriam também adquiridos pela família, pois não estavam incluídos no valor da pensão. A alimentação oferecida às meninas estava incluída na pensão e seria sadio e abundante, constando de almoço, jantar, merenda e ceia. Já o enxoval completo seria também de responsabilidade da família, o qual deveria constar os seguintes objetos e quantidade:

6 Lençóis, 16 fronhas conforme medidas, 3 cobertas brancas, 8 toalhas de mão, 6 guardanapos, 1 Anel de marfim com o nome da aluna, 1 conjunto de talher com o mesmo número, 12 camisas, 4 Camisolas de dormir, 3 Coletes, 12 Saias, 12 Pares de calças, 6 Penteadores, 24 Lenços de alçar, 12 Bibes branco para meninas pequenas, 2 Dúzias de pares de meias, 6 Pares de punho branco, 1 Par de botões, 1 Chapéu de sol, 1 Chapéu de cabeça seguindo o uniforme, Vestidos, Véus para usar na Igreja, Caixa de costura, Dita de folha para os pentes, Escovas de dentes, unhas, cabelo e fato,

Sabonetes e esponjas, Pós de dentes e copo para o lavatório e Uniforme: dois vestidos brancos e um de cor (A BOA NOVA, 07-11-1877).

Para alguns, principalmente para os inimigos do Bispo, todo esse material cobrado pelas feiras era um exagero. Porém para as famílias que podiam pagar, era símbolo de *status social*, coisa de “gente grande” como retratou Lindonar Celina na obra *A Menina que vem de Itaiara* (1963). Nesse romance a autora deixa transparecer que na primeira metade do século XX, o colégio das freiras Dorotéias era o mais caro e o mais procurado pelas famílias abastadas:

Pois seu Malaquias. Que não era dono de loja, mas um dos maiores plantadores de tabaco da região, quando se deu fé, embarcou a filha para o Santo Amaro. “O Santo Amaro” – comentaram as comadres, de olhos esbugalhados – “um despesão. O melhor colégio, o mais caro de Belém!”. – só o enxoval – ajuntava outra – vi dona Laura na casa Madrid, olhe o monte de platinhas e morim pra lençol. Me disse que é tudo de seis dúzias: vinte e quatro calças, vinte e quatro pares de meias, vinte e quatro combinações. Tudo de muito. Até pente-fino pedem (CELINA, 1997, p. 152-153).

Além de definir cada item do enxoval, definiram também o programa de estudos apresentado pelas Irmãs Dorotéias para a educação no Asilo de Santo Antônio, subdivido em cinco partes, porém os conteúdos escolares eram ensinados de acordo com a idade das meninas que eram distribuídas em três classes distintas: 1ª Classe, alunas pequenas; 2ª Classe, alunas médias; 3ª Classe, alunas maiores. Como o regimento não informava a idade das meninas para entrarem em cada classe, é possível que para entrar na 1ª Classe as meninas devessem ter idade entre 5-7 anos para iniciarem o processo de alfabetização. Na 2ª Classe, meninas com idade entre 8-12 anos, consideradas pelo regimento como menos instruídas, mas que dominassem um pouco a leitura e a escrita, portanto aptas a estudar o catecismo. Já a 3ª e última Classe, deveria receber meninas com idade a partir de 12 anos, consideradas mais instruídas no catecismo, na leitura e na escrita (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 67, 79). A partir do exposto, pode-se melhor compreender o programa e a organização do ensino das Irmãs Dorotéias observando a seguintes quadros:

Quadro 17. Currículo do Asilo das meninas na 2º Fase

Curso de Instrução Primária	
Parte Religiosa	Estudo do Catecismo e participação em atividades religiosas.

Parte Literária	Estudo das matérias como leitura escrita, caligrafia, aritmética (contabilidade aplicada às necessidades da economia doméstica, objeto de grande importância na educação da mulher), princípios de geometria, história sagrada, profana e do Brasil, geografia, cosmografia, elementos da arte, poética e literatura portuguesa, língua francesa e Inglesa.
Parte Artística	Estudo prático de prendas artísticas: coser diversos pontos de marca, bordar a branco, matiz, ouro, escomilha; coser a navalha em vidro, cera e marfim; construir flores de pano, seda, cera, missanga e de sola. Pintura ornamental e obra de mão; desenho, pintura, piano e canto.
Parte disciplinar	Observação regras disciplinares da instituição, assim como de outras regras e condutas sociais fora da Asilo.
Parte econômica	Observação das normas de cunho econômica porque todos os objetos e materiais usados na instituição visava inculcar valores civilizatórios, os chamados bons costumes e etiquetas sociais muito prezado pela elite ilustrada da época.

Elaborado pelo autor
 Fonte: A BOA NOVA, 07-11-1877.

A primeira parte do currículo do Asilo de Santo Antônio era considerado pelas Irmãs Dorotéias a mais importante de todas, já que a moral e a fé católica eram a base e o fim da educação, como prescrevia seu documento pedagógico orientador:

A religião é antes de qualquer outra coisa, deve ser a base e o fim da educação que se deseja dar, e por consequência, o primeiro objeto de ensino; o resto não é senão acessório, mas um acessório mais ou menos necessário, porque as Irmãs devem formar jovens chamadas na maior parte a viver o mundo; devem por isso edificar sem irritar, conhecendo e seguindo conveniências, em tudo o que não é contrário ao Santo Evangelho (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 63).

Essa convicção de que o ensino da religião católica deveria estar na base da formação dos indivíduos para a transformação da sociedade moderna era a bandeira de luta dos reformadores ultramontanos, daí o Bispo do Pará fazer questão de trazer as Freiras Dorotéias. Elas tinham como formação a romanização e seu programa de ensino se coadunava com a máxima da pedagogia romanizadora defendida pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa: “a religião está a frente de todas as obras da inteligência e indústria humana”. Por isso as meninas no Asilo de Santo Antônio participavam de uma série de atividades religiosas previstas na Constituição (1851, p. 61-65):

✓ *Lições do catecismo*⁶⁴, que tinha como objetivo proporcionar às meninas certa compreensão de todas as verdades e deveres que ali eram ensinados;

✓ *Maneiras de confessar-se*, que compreendia a forma correta de como se comportar diante do Vigário ao relatar suas faltas ou pecados. Esse ato era um requisito obrigatório para a menina participar da primeira comunhão;

✓ *Regras de respeito e amor a Igreja*, que consistia na obediência e respeito à Igreja Católica (Apostólica Romana), ao Sumo Pontífice como sua cabeça visível, ao Bispo (Vigário de Jesus Cristo) e todos os ministros;

✓ *Exercícios de piedade*, que compreendiam as ocupações religiosas diárias como as orações pela manhã e noite, missa, oferta de ações de graça, dedicação de quinze minutos diários para meditação e exame de consciência, realização de leitura espiritual, visitação ao Santuário, confissão de quinze em quinze dias e participação da comunhão quando eram consideradas dignas;

✓ *Maneiras de consolidar-se na fé*, busca do temor de Deus, a prática da piedade e o horror ao pecado⁶⁵, já que a desobediência implicava no suplício do Inferno.

✓ *Maneiras de afastar-se da sensibilidade excessiva*, que consistia na repulsa de toda sensibilidade excessiva na devoção para evitar o fanatismo religioso. Para tanto, recomendava-se que as meninas se inspirassem em Maria (forte e inabalável ao pé da cruz) e na mulher forte descrita por Salomão nos seus escritos;

✓ *Maneiras afastar-se das vaidades do mundo*⁶⁶, pois recomendava-se às meninas o desprezo do mundo com suas vaidades e prazeres: vãs ostentações da moda, perigos dos bailes e teatros, entre outras;

⁶⁴ Para essas lições, tanto do catecismo, como dos sacramentos, as irmãs deveriam solicitar auxílio de um sacerdote “que dê em horas marcadas, instruções sobre o catecismo em geral, e em particular sobre os santos sacramentos que devem receber” (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 63). No Asilo de Santo Antônio, nos primeiros anos de sua existência, o padre Aureli era o responsável pelo ensino do catecismo, confissão e orientação das Irmãs Dorotéias.

⁶⁵ De acordo com as Irmãs era muito comum ver meninas que depois de ter recebido educação religiosa, ao saírem do Asilo deixam-se levar bem depressa pelo amor dos prazeres. Portanto, era preciso afeiçoar as meninas às práticas materiais de devoção enquanto eram jovens e sensíveis ao bem, a fé, e amor a Deus para não se desviarem do caminho (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 64).

⁶⁶ Em Belém, no contexto da Belle Époque, existiam vários espaços que poderiam ser vistos pelas Irmãs Dorotéias como “perigosos” e propícios ao “pecado”: os cafés, os boulevares, os teatros, os palacetes como o Bolonha e o Pinto. Para evitar que as meninas, filhas de famílias abastadas ao saírem do Asilo não caíssem nas tentações da

✓ *Praticar a devoção ao Sagrado Coração de Jesus*, que tinha como objetivo o cultivo do amor ardente de Cristo pelos homens, considerando que aquele Coração havia sido desprezado, ultrajado e recebeu da maior parte dos cristãos a ingratidão. Por isso a devoção ao Sagrado Coração de Jesus servia para provar o amor do cristão como forma de reparar a horrível ingratidão dos homens;

✓ *Praticar a devoção a Santa Virgem*⁶⁷, que buscava levar as meninas a ter Maria como exemplo a ser seguindo: *a mais terna das mães, a mais perfeita semelhança do Cristo, e a Imaculada Conceição*. Estas seriam qualidades que deveriam ser buscadas pelas mulheres devotas de Maria;

✓ *Praticar os exercícios espirituais*, que consistia no retiro para a prática de leituras, reflexões e orações, em épocas determinadas. Os exercícios seriam ministrados em comum, por um ou mais sacerdotes, por meio de leituras espirituais. Essa atividade era valorizada pelas Irmãs Dorotéias como a mais eficaz para as alunas se manterem afastada das paixões do mundo: “A experiência tem provado que os exercícios espirituais são um dos meios mais poderosos para afastar do hábito do pecado as pessoas que tiveram a desgraça de se deixar enredar por ele”. Além disso, esses exercícios espirituais poderiam “conduzir a uma vida mais perfeita as almas sobre as quais Deus tem desígnios particulares” (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 65).

As meninas participavam também das festas religiosas que aconteciam no Asilo como a homenagem a Santo Antônio, São José (padroeiro das Dorotéias), Nossa Senhora das Dores, e também de festas que aconteciam fora do Asilo em Igrejas, quando eram convidadas. Além dessas festas do calendário local, as meninas e suas mestras participavam também de festividades com calendário nacional e regional como a Festa de Carnaval, Festas Juninas, Festa do Círio de Nazaré, Semana Santa e Festa de Natal. Obviamente que o carnaval era comemorado com outro sentido. Faziam-se retiros espirituais com atividades lúdicas. Já a festa

“moda” e na sedução dos “bailes e teatros” era preciso uma educação que as ajudassem a resistir a essas “tentações”.

⁶⁷ No Asilo de Santo Antônio, a devoção a Maria acontecia no mês de maio e era chamado de Celebração do mês de Maria. Riolando Azzi (2002) ao estudar a Congregação das Irmãs de Santa Dorotéia no Brasil, entre os anos de 1889 a 1948, traz-nos algumas informações relevantes sobre o Asilo de Santo Antônio. Segundo ele, no livro de registro diário do Asilo, de 1888, há a seguinte informação sobre a celebração a Maria: “Começou o mês de Maria; parece que estavam todas com muito fervor para o fazer. No princípio da missa cantam, e depois lê-se a consideração própria do dia; no fim, ladainha e benção do Santíssimo, cântico, etc” (AZZI, 2002, p. 96).

junina, em homenagem a Santo Antônio, São João e São Pedro, se comemorava com muitas brincadeiras e atividades lúdicas.

O estudo da “parte literária”, embora não fosse considerado essencial, era muito importante para a formação das meninas, uma vez que as Irmãs reconheciam que nem todas as alunas se tornariam um dia Freiras: “devem formar jovens chamadas na maior parte a viver o mundo”, ou seja, fora dos Conventos e Asilos. Por isso os conteúdos da parte literária, também chamada de “ciências profanas”, deveriam “limitar-se a ensinar às educandas o que convém a uma pessoa chamada para viver cristãmente no mundo, segundo as circunstâncias do seu estado e condição” (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 66).

Os procedimentos para o ensino da leitura e escrita deveriam considerar a simplicidade no ato de ensinar para que as meninas só copiassem modelos que tivessem máximas edificantes e construtivas, nada de textos que não trouxessem nenhuma lição edificante (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 79). Para a aquisição das habilidades de leitura e escrita, as meninas aprendiam também “noções de ortografia” para uma escrita elegante, principalmente as meninas pensionistas. Essa atividade consistia na prática de copiar exatamente trechos de textos muito bem escritos e ouvir explicações verbais sobre os elementos mais simples da gramática (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 66). Além da aprendizagem da leitura e escrita em língua portuguesa, as pensionistas autorizadas pelos pais, estudavam também duas línguas estrangeira: francês e Inglês.

O ensino da Aritmética tinha como objetivo apenas capacitar as meninas para fazerem cálculos simples, referentes às ações domésticas, como compras a varejo. As meninas mais adiantadas deveriam estudar as quatro operações: adição, subtração, divisão e multiplicação e noções de geometria. Já as meninas menores, apenas as duas primeiras: adição e subtração. E toda explicação deveria ser dada na lousa e verbalmente, sem uso de livros (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 79).

As Irmãs Dorotéias buscavam se orientar pelas palavras de Santo Tomás de Aquino, para quem, segundo Ivam Manoel (2008, p. 106), as palavras pronunciadas pelos mestres provocavam melhor o conhecimento do que os simples objetos sensíveis. Já os estudos dos princípios de história sagrada, história profana e história do Brasil, geografia, cosmografia, elementos da arte, poética e literatura portuguesa, era fundamental o uso de livros, todos obviamente autorizados pelo Bispo e pela Diretora da casa.

O estudo da parte artística, que correspondia aos trabalhos manuais, ensino de piano e canto, ocupava boa parte do dia das meninas porque era considerada um gênero de ocupação necessário às meninas, principalmente às meninas pobres, pois, ao saírem da casa, poderiam usar esses saberes e conseguir seu sustento. Nos estudos dessa parte exigia-se então a máxima atenção e inteligência das “pequenas operárias”. Oferecia-se ainda às meninas pensionistas a arte do ornamento, mas apenas se seus pais solicitassem esse tipo de ensino (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 66, 78). A importância desse tipo de atividades se justificava, ainda segundo as Irmãs, devido fazerem as meninas sentirem amor pela vida doméstica, já que seriam no futuro donas de casas, ao mesmo tempo em que se constituíam em um “excelente meio de se preservar dos perigos de uma vã dissipação no mundo, de se conservar na inocência, de cumprir um dia seus deveres” (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 67).

A “parte disciplinar” correspondia a um conjunto de regras que as mestras e alunas eram obrigadas a cumprir, previstas na Constituição de 1851, escrita por Paula Frassinetti, a Madre Superiora das Dorotéias. Eram regras de como cuidar do corpo (higiene pessoal), da alma (exercícios espirituais), de seus pertences, de como vestir-se adequadamente, comer, andar, falar, comportar-se diante dos adultos e autoridades religiosas, enfim, como proceder em sala de aulas e demais atividades dentro ou fora do Asilo. A obediência a todas as regras era fundamental para que se alcançasse o objetivo maior que a Instituição buscava: a regeneração da sociedade pela educação da mulher, pois para as Irmãs as meninas bem-educadas iriam se tornar excelentes mães de famílias que certamente influenciariam positivamente a educação dos filhos:

A Pia Obra, educando as meninas, pode cultivar a metade da geração que surge. Se esta cresce boa, e sendo tão grande a influência da educação das mães sobre os filhos, também a outra metade deverá necessariamente melhorar (CONSTITUIÇÕES, 1851, p. 54).

A “parte econômica” se referia aos preços das pensões e dos demais serviços oferecidos na casa, assim como os gastos com o enxoval completo, livros e demais materiais usados nas aulas e na casa. Isso também se configurava como instrumento de educação, pois, sem tais recursos não se poderia ensinar a cultivar os valores da civilização tais como: dormir em camas, cuidar da higiene corporal (dos dentes, dos cabelos, etc.), alimentar-se adequadamente, vestir-se decentemente, falar, escrever, calcular corretamente, comunicar-se em outras línguas, apreciar as belas artes e a “boa” música, entre outros. Enfim, todas as partes do currículo escolar

do Asilo de Santo Antônio buscavam transformar a menina amazônica em uma mulher respeitada e admirada por todos, apta a se movimentar bem em qualquer situação da vida.

6.3. A EDUCAÇÃO NOS INSTITUTOS PARA MENINOS

Como já descrevi neste texto, uma das primeiras iniciativas do Bispo D. Antônio de Macedo Costa foi investir na educação dos meninos pobres das Províncias amazônicas, já que os meninos abastados não precisavam da caridade pública, pois tinham seus pais a bancar seus estudos. No entanto, como também já descrevi, os filhos da elite começaram também a frequentar as instituições educativas criadas pelo Bispo na condição de pensionistas.

6.3.1. As Escolas de Instrução Primária e Secundária

A primeira iniciativa do Bispo no campo da Instrução Primária foi a criação em 1864 de um Colégio para meninos chamado de “Aula de Primeiras Letras”, em nível de Instrução Primária, que foi estabelecido no Seminário Episcopal de Belém. Em seguida criou também as seguintes instituições: uma Escola de Instrução Primária em cada Paroquia da Diocese, chamada de “Obra da Imaculada Conceição para a educação dos meninos pobres”, em 1866; o Seminário Menor em nível de Instrução Primária e Secundária, estabelecido no Convento do Carmo, em 1874; e o Instituto de Artes e Ofícios da Providência, em 1883.

A organização dessas escolas para meninos seguia a mesma lógica das demais instituições criadas e administradas pelo Bispo. Na direção geral, como o grande líder, estava o próprio D. Antônio de Macedo Costa, que fazia questão de acompanhar pessoalmente o desenvolvimento dos trabalhos ou, indiretamente, por meio de seus auxiliares. Abaixo dele estava um grupo de padres auxiliares, uma espécie de coordenação pedagógica, que acompanhava de perto o trabalho dos diretores junto às escolas. Em seguida vinham os Diretores e professores, todos trabalhando conjuntamente para que os meninos recebessem uma educação verdadeira, segundo a pedagogia romanizadora defendida pelo Bispo.

Na Escola de Primeiras Letras do Seminário Episcopal de Belém ficou como Diretor o Revma. Padre Manoel José Sanches de Brito, vice-reitor do Seminário. Essa Escola, além de atender alguns meninos pobres, recebia também meninos pensionistas no regime de externato e internato mediante pagamento mensal de 2.000 réis para meninos do externato e 8.000 réis para meninos meio-pensionistas. Os meninos do internato pagavam o mesmo valor cobrado aos alunos do Seminário. O menino do externato era aquele que só frequentava às aulas, não tomava banho e nem almoçava na Escola. O meio-pensionista passava o dia na Escola, mas dormia na casa da família. Já o interno morava na instituição e só saía de lá nos dias e tempo determinados (A ESTRELA DO NORTE, 16-10-1864).

Exigia-se dos meninos externos e meio-pensionistas que estivessem pontualmente no horário marcado para entrar na Escola devidamente vestidos e acompanhados de um familiar responsável. Dizia-se que qualquer atraso não seria tolerado, a não ser que se apresentasse um bilhete justificando tal atraso ou faltas. O horário de recreio seria diferente dos seminaristas, debaixo sempre da vigilância do reitor e seus mestres a fim de lhes formar nas boas regras de civilidade e demais virtudes próprias da boa educação. Já o currículo da Escola de Primeiras Letras do Seminário Episcopal de Belém tinha como foco a leitura, escrita, matemática e religião, obedecendo aos seguintes horários e atividades diárias:

Quadro 18. Atividades da Escola de Primeiras Letras para Meninos

<i>Horários</i>	<i>Matérias e atividades escolares</i>
8:00	Escrita e exercício de caligrafia
8:30	Leitura
9:00	Recreio
9:30	Contabilidade
10:00	Lição decorada
10:30	Leitura e tomada de lições
11:00	Recreio, oração na Capela, almoço seguido de recreio e exercício de solfejo (música) para os meio-pensionistas
14:00	Escrita e exercício de caligrafia
14:30	Leitura
15:00	Recreio
15:30	Contabilidade
16:00	Leitura e tomada de lições
16:00 às 17:00	Doutrina

Elaborado pelo autor

Fonte: A ESTRELA DO NORTE, 16-10-1864

Como o próprio nome dizia, a Escola de Primeiras Letras em nível de Instrução Primária priorizava as atividades de leitura e escrita, depois lições de matemática com ênfase na Contabilidade e finalmente os conhecimentos considerados mais importante para a vida dos meninos: orações e doutrina católica. Essa lógica era observada porque para os romanizadores a “educação intelectual” para se desenvolver precisava do auxílio da “educação moral”, que só a religião podia dar através do cultivo do coração:

Toda educação que não for baseada sobre estes princípios é defeituosa e caduca. O coração deve cultivar-se primeiro do que a inteligência e todo aquele que tem um coração bem cultivado facilmente progride nas letras e ciências. A educação moral é um poderoso auxílio para a educação intelectual, quanto mais facilmente poderá avançar na carreira literária, porque o estudo sério e profundo não pode ser feito no meio das distrações frívolas (A BOA NOVA, 23-07-1879).

A folha diocesana ratificava que na Escola de Primeiras Letras nas aulas ali ministradas seriam adotados os melhores métodos de ensino, com todo zelo e dedicação para o adiantamento dos alunos, procurando formá-los ao mesmo tempo a inteligência (formação intelectual pelo ensino das ciências profanas) e o coração (formação moral pela inculcação dos valores religiosos); uma combinação considerada fundamental para a pedagogia romanizadora.

As Escolas de Instrução Primária que foram criadas em cada Paróquia da Diocese, chamada de “Obra da Imaculada Conceição para a educação dos meninos pobres”, ficavam sob a responsabilidade dos respectivos Párocos, auxiliados por dois paroquianos prestimosos, leigos e membros da comunidade. Essa comissão diretora da educação dos meninos deveria receber um livro rubricado pelo Bispo para registrarem os nomes de todos os fiéis que quisessem contribuir com a quantia de um vintém por semana ou 1.000 réis por ano para obra de caridade. Para tanto, deveriam registrar no referido livro a entrada de todas as pensões e donativos por eles recebidos, assim como todos os gastos. Ao final do ano a comissão gestora deveria também enviar ao Bispo um relatório contendo todo a movimentação financeira e demais informações da Escola.

A Escola, através de seu Diretor, deveria conceder a cada patrocinador uma medalha, representando a Virgem Imaculada Conceição, padroeira da obra e protetora da Diocese. Essa comissão ficaria responsável também por realizar todo dia 8 de dezembro na Paróquia a Festa

em homenagem à Imaculada Conceição Maria Santíssima com missas e atos religiosos em favor da educação dos meninos e dos seus colaboradores. Ficou determinado também pelo Bispo que todos os meninos recebessem os benefícios daquela ação educativa e um dia se formassem padres deveriam fazer uma vez por mês santo sacrifício em prol das almas dos patrocinadores vivos ou mortos.

A Escola de Imaculada Conceição para meninos, assim como as demais instituições criadas pelo Bispo, tinha como objetivo formar na ciência e na virtude os filhos da pobreza. Por isso acredito que as matérias escolares e o método adotado na organização pedagógica dessa Obra Pia devia ser as mesmas das demais instituições educativas criadas pelo Bispo, uma vez que “sem aqueles auxílios tais meninos ficariam perdidos e sepultados na ignorância, ao passo que se educados convenientemente se tornariam homens utilíssimos para a religião e para o país” (A ESTRELA DO NORTE, 02-12-1866).

As Escolas de Instrução Primária e Secundária estabelecidas no Seminário Menor do Convento do Carmo a partir de 1874, depois da reforma do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, ficaram organizadas, como mostra o relatório do Presidente da Província do Pará, Sr. Pedro Vicente de Azevedo, da seguinte forma:

Quadro 19. Conteúdo dos Cursos Primário e Secundário do Seminário Menor

<i>Ensino Primário (3 anos)</i>		
<i>Turmas</i>		<i>Conteúdos</i>
1º Ano	1º Grau	Leitura, escrita, as quatro operações fundamentais da matemática e conhecimentos da doutrina cristã.
2º Ano	2º Grau	Gramática com exercícios de análise etimológica e lógica, aritmética, noções de geografia universal e de história do Brasil e o catecismo da Diocese.
3º Ano		
<i>Ensino Secundário (4 anos)</i>		
<i>Turmas</i>		<i>Conteúdos</i>
1º Ano		Latim (1º ano), francês (1ºano), gramática filosófica, aritmética, noções de geografia universal e instrução religiosa.
2º Ano		Latim (2º ano), Francês (2º ano), gramática filosófica, aritmética, geografia física e política da Europa, história antiga, inglês e instrução religiosa.
3º Ano		Latim (3º ano), francês (3º ano), princípios de literatura, aritmética, geografia física e política da Ásia, África e

	Oceania, história da idade média, inglês, grego e instrução religiosa
4º Ano	Latim (4º ano), literatura, álgebra, geografia física e política da América, história moderna e contemporânea, grego e instrução religiosa.

Elaborado pelo autor

Fonte: Relatório do Presidente da Província Sr. Pedro Vicente de Azevedo, 1874.

Conforme informou o Presidente da Província, Sr. Pedro Vicente de Azevedo, o curso de Instrução Primária tinha a duração de 3 anos e o curso de Instrução Secundária a duração de 4 anos. Durante o 1º ano do Curso Primário os alunos estudavam os conteúdos do 1º Grau, e no 2º e 3º anos o conteúdo do 2º Grau, que eram ensinados por cinco professores. Já o Curso Secundário, tinha como professores o Reitor do Seminário, quatro sacerdotes professores internos, dois professores externos e mais dois professores para o ensino da música vocal e instrumental. O método adotado tanto pelo curso Secundário como pelo Primário era o “simultâneo”, com aulas tanto no turno da manhã como no turno da tarde. No ano de 1874 o Curso Secundário contava com 79 alunos, todos internos (PARA, 1874, 31-33).

Como se pode constatar, a Escola de Instrução Primária do Seminário Menor focava o ensino: na leitura, na escrita, na matemática e na doutrina cristã. Só no terceiro ano do curso inseria-se no currículo noções de geografia universal e de história do Brasil. Já na Escola de Instrução Secundária a ênfase recaía sobre o ensino da instrução religiosa e de línguas: português (com destaque para gramática filosófica), francês, inglês, grego e latim. Em seguida incluíam aritmética história e geografia.

O método de ensino adotado por D. Antônio de Macedo Costa nas suas escolas foi o “simultâneo”. Esse método foi criado no século XVII pelo sacerdote católico francês *Jean-Baptiste de La Salle*⁶⁸ (1651-1719), e se caracterizava por seu caráter coletivo, ou seja, vários alunos e um professor em oposição ao “método individual” que era um professor para apenas um aluno. Esse método tinha como objetivo ensinar um grupo de cinquenta ou sessenta alunos ao mesmo tempo em função da matéria, em três classes sucessivas. Lesage (1999) aponta que de acordo com o método simultâneo, na primeira classe a ênfase recaía sobre o ensino da leitura; na segunda classe a ênfase recaía sobre o aprendizado da escrita; na terceira classe se estudavam

⁶⁸ Esse sacerdote e pedagogo se dedicou a formar professores que tinham a pretensão de ensinar crianças pobres na França do século XVII. Para tanto, criou o *método simultâneo* que buscava fazer um único mestre ensinar vários alunos ao mesmo tempo (LESAGE, 1999)

as disciplinas consideradas mais complexas como gramática, ortografia e cálculo (LESAGE, 1999, p.10-11).

6.3.2. Instituto de Artes e Ofícios da Providência

O ensino no Instituto de Artes e Ofícios da Providência, que foi criado inspirado nos Institutos de Artes e Ofícios criados na Europa por São João Bosco, conhecidas como “escolas salesianas”, seguia também a mesma lógica dos demais colégios de Instrução Primária criados pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa. Porém, tanto na sua organização hierárquica como no ensino havia certa especificidade.

Com relação a sua organização, o Instituto Providência tinha como gestor maior o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, auxiliado por um grupo de padres que dava apoio administrativo e pedagógico ao Diretor e professores. Como já mostrei, o primeiro Diretor do Instituto Providência foi um leigo, o Sr. Aureliano de Lima Guedes, que coordenava um grupo de professores religiosos e leigos. Estes inicialmente ministravam aulas para meninos indígenas e desvalidos vindos do interior, porém, no decorrer dos anos, passou a receber alunos também da capital da Província que no futuro iriam compor a grande massa de operários e trabalhadores da região. Esse público formado apenas por meninos oriundos de famílias sem recursos para educá-los se justificava porque para os filhos das famílias abastadas existiam os cursos de humanidades em nível secundário no Liceu Paraense que os formava como profissionais liberais, assim como os Cursos de nível superior fora da Província, como os cursos de Direito, Medicina e Engenharia, entre outros, que lhe dava os títulos de Bacharel ou Doutor. Aos pobres que tinham a sorte de estudar no Instituto Providência, cabia a formação profissional.

Quanto a sua estrutura física, o Instituto Providência estava localizado em um terreno amplo às margens da estrada de Ferro Belém-Bragança, no perímetro entre Belém e Ananindeua, conforme informou o Conselheiro Francisco José Cardoso Junior, Vice-Presidente da Província do Pará. Segundo Cardoso Junior, as terras do Instituto Providência já tinham sido concedidas pelo aviso do Ministério da Agricultura Comércio e Obras Públicas, de 2 de maio e 28 de julho de 1883, e correspondiam a dois lotes: o primeiro tinha uma área de 6.050.050 m² e perímetro de 10,525 m., o segundo lote tinha uma área de 3.165.200 m² com um perímetro

de 17.955 metros correntes (PARÁ, 1887, p. 70). Esse espaço abrigava prédios com vários salões equipados com máquinas modernas que forma importadas da Inglaterra, dormitórios com camas e armários e outros equipamentos para alunos e alguns de seus mestres, salas de aulas para o estudo das matérias teóricas, oficinas para aulas práticas, uma sala adaptada para o ensino da música, uma pequena biblioteca com acervos de obras diversas, um quintal amplo para atividades recreativas e uma capela para atividades religiosas.

Os recursos financeiros para a criação do Instituto, aquisição de materiais e manutenção da obra, vinham de diversos lugares. Primeiramente o Bispo fez uma excursão por várias Províncias arrecadando dinheiro para seu Instituto. Em seguida buscou junto ao poder público local e a seus diocesanos ajuda financeira para efetivar seu projeto. Dos católicos a ajuda vinha de várias formas, inclusive por meio de “quermesses” (festas religiosas) que tinham como objetivo arrecadar fundos para o Instituto Providência como informou a folha dos liberais:

Quermesse. Hoje as 7 horas da noite nos salões do Liceu Paraense será solenemente inaugurada a grande quermesse em favor do Instituto Providência, organizado por sua Exc. o Sr. Bispo diocesano ajudado por outros cavalheiros. O programa distribuído ontem promete uma esplêndida festa de caridade (O LIBERAL DO PARÁ, 03-01-1886).

A mesma folha também informou que no ano de 1889 o governador da Província do Pará deu despacho favorável aos pedidos de recursos financeiros da Diocese, mandando entregar ao tesoureiro da caixa pia da Diocese as verbas consignadas na lei de orçamento para o Asilo de Santo Antônio, Instituto Providência, Seminário Episcopal e Catedral da Sé, dando-nos prova de que as instituições educativas do Bispo, como o Instituto Providência, recebiam também ajuda do Estado (O LIBERAL DO PARÁ, 27-10-1889). Outra prova de que o Instituto Providência era financiado pelo Estado consta no relatório do Presidente da Província do Pará, Dr. José d’Almeida Pernambuco, que informou no ano de 1889 ter repassado para o Asilo de Santo Antônio a quantia de 4.000\$000 réis e para Instituto Providência a quantia de 10.000\$000 (PARÁ, 1889, p. 42).

Como o objetivo do Instituto Providência era educar operários nos princípios cristãos católicos para “livrar” os meninos amazônidas do chamado “perigo operário”⁶⁹, o Bispo D.

⁶⁹ Como já apontei anteriormente o Instituto de Artes e Ofícios da Providência foi criado inspirado nos Institutos de Artes e Ofícios de São João Bosco, conhecidos como escolas salesianas. Os salesianos buscavam na Europa

Antônio de Macedo Costa passou a defender que os meninos pobres fossem educados pela Igreja com o auxílio do Estado nas escolas profissionalizantes, tanto nos núcleos urbanos, como fazia o Instituto Providência, como na zona rural, nas chamadas Colônias agrícolas.

Apesar de só ter conseguido equipar completamente o Instituto Providência com máquinas modernas inglesas em 1889, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa conseguiu garantir aos meninos uma boa educação durante os 8 anos que a instituição funcionou normalmente (1883 a 1891), pois, como informou o Conselheiro Francisco José Cardoso Junior, Vice-Presidente da Província do Pará, ao visitar o Instituto Providência em 1887 e examinar minuciosamente tudo quanto ali existia, ficou convencido de que seus antecessores tinham razão: havia muito a se fazer na Instituição, mas o que existia inspirava confiança, pois o “ensino é ministrado de modo conveniente, apresentando os educandos provas de muito adiantamento e notado gosto para a música” (PARÁ, 1887, p. 70). Essa formação conveniente estava focalizada no ensino religioso e intelectual, mas com ênfase no ensino prático de artes e ofícios, ligados principalmente às atividades agrícolas, como se pode observar no quadro abaixo.

Quadro 20. Currículo do Instituto de Artes e Ofícios da Providência

Curso de Instrução Primária e Profissionalizante	
Parte Religiosa	Estudo do Catecismo e doutrina cristã.
Parte Literária	Leitura, escrita, desenho, aritmética, instrução cívica: direitos e deveres do cidadão.
Parte Artes e Ofícios	Música (Banda de Música Providência), ensino agrícola (plantar, cuidar e colher, fabricar farinha), ofícios nas oficinas de tipografia, de forjaria, limador, fundidor, carpinteiro, marceneiro, pedreiro, sapateiro, alfaiate.

Elaborado pelo autor
Fonte: RIZZINI, 2004, p.372.

Como o Bispo D. Antônio de Macedo Costa não conseguiu a vinda dos Padres Salesianos para administrar seu Instituto, manteve uma gestão mesclada de leigos e religiosos,

educar os filhos dos operários de acordo com os princípios católicos romanizadores a fim de evitar que no futuro fossem cooptados pelas ideias revolucionárias comunistas ou anarquistas que sustentavam os movimentos dos trabalhadores europeus em busca de direitos, fazendo nascer greves, revoltas populares e contestações dos valores modernos e tradicionais defendidos pela Igreja (COSTA, 2014).

já que o foco de sua pedagogia romanizadora era o ensino com religião. Isso foi observado por Rizzini (2004) no seu estudo, quando identificou que apesar de existir uma ênfase no ensino dos conteúdos ligados às artes e ofícios, a parte literária e religiosa não foi negligenciada. Vale destacar também que já fazia parte do currículo escolar das instituições educativas do Bispo para meninos o estudo de “Civilidade Cristã” desde 1880, quando foi publicada a obra *Compêndio de Civilidade Cristã*.

Como já destaquei, esse *Compêndio* de autoria do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, assim como outras obras suas, foi adotado como livro didático nas escolas de Instrução Primária de várias Províncias. Desse modo, esses livros não poderiam ficar de fora dos materiais usados nas escolas do Bispo como o Instituto Providência, já que seus conteúdos buscavam incutir valores considerados fundamentais pelos romanizadores.

Tratando especificamente sobre o livro *Compêndio de Civilidade Cristã*, Duarte (2015) destacou muito bem que a intenção do Bispo D. Antônio de Macedo Costa com essa obra era imprimir nos alunos uma ideia de civilidade que valorizava a cultura importada da Europa, transformando os meninos em sujeitos monofônicos, silenciados e distanciados dos usos e costumes da cultura amazônica. O Bispo defendia na obra que o “menino civilizado” deveria observar todas as regras de civilidade que iam desde o cuidado com o corpo e mente, passando pela observância de todos os procedimentos e etiquetas sociais considerados por ele como os mais corretos: higiene pessoal (cabelo, orelha, nariz, rosto, boca⁷⁰, lábios, dentes, língua, mãos, unhas, dedos, joelhos, pernas, pés); formas corretas de olhar (boa expressão), formas corretas de pronunciar as palavras e gesticular; decoro nos afazeres do dia-a-dia como dormir e acordar na hora certa, vestir-se e despir-se corretamente, traja-se decentemente; o que se devia fazer antes, durante e depois de comer; as ações saudáveis durante os recreio ou descanso; os tipos de visitas e seus procedimentos; as regras de uma boa conversa; os pronomes corretos que se deveria usar de acordo com a ocasião; as formas corretas de escrever ou responder cartas de acordo com o tipo; os procedimentos corretos dentro das igrejas como respeito e reverência; as características de um bom menino; o respeito aos mestres, entre outras.

Todas essas regras e procedimentos de civilidade faziam parte do currículo da pedagogia romanizadora do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, que foram adotadas em todas as suas

⁷⁰ Evitar fumar porque, além de causar danos à saúde, provocava mal odor (D. MACEDO COSTA, 1880, p. 33).

instituições educativas. Além do ensino de civilidade cristã, outro conhecimento artístico muito valorizado pela educação romanizadora era a música. No Instituto Providência o ensino da música ganhou destaque com a criação da Banda Providência. Esta banda de música se apresentava em quase todas as cerimônias e festividades importante que aconteciam na capital da Província paraense, como a que aconteceu em homenagem ao Conego Manoel de José Siqueira Mendes, que foi eleito para o Senado Federal pela Província do Pará:

Manifestação honrosa. Na noite de quarta-feira passada foi o ilustre Senador Siqueira Mendes surpreendido como uma manifestação bastante modesta, mas não menos honrosa do que as outra que tem sido alvo. Os alunos do Instituto Providência, precedidos de sua magnifica banda de música vieram cumprimentar o Sua Exc. em nome de seu Pastor. Desempenharam a comissão três interessantes meninos, orientados pelo sr. Dr. José Agostinho dos Reis. Depois de excelentemente executado o Hino da Providência pela banda, dirigiu-se a comissão a S. Exc. o Senador Siqueira Mendes proferindo o Sr. Dr. Reis um curto discurso (A CONSTITUIÇÃO, 27-03-1886).

Informou ainda a folha “A Constituição” que nesse evento os alunos do Instituto Providência agradeceram ao ilustre Senador pelos valiosos auxílios doados ao Instituto, enfatizando também o orador da turma que o Instituto estava prosperando rapidamente graças a ajuda do ilustre Senador. Por isso, o Bispo não poderia deixar de unir sua voz com as vozes dos meninos que ali se educavam para homenagear o cidadão que por seus méritos foi elevado ao mais alto cargo da política do Império. Depois da fala dos representantes dos alunos, o Conego Siqueira Mendes agradeceu a homenagem e mandou ao Bispo seus respeitos e reconhecimento por aquela prova de apreço. Em seguida a Banda Providência executou algumas peças de seu repertório, sendo muito aplaudida por todos.

Segundo os redatores da folha “A Constituição”, foi uma belíssima apresentação que demonstrava a relevância de mais um trabalho do Bispo, desenvolvido com sucesso: “É sensível o aproveitamento dos alunos do Instituto Providência. O nosso amado Pastor reúne mais esse serviço a humanidade, aos inúmeros títulos com que se impõe ao coração das suas ovelhas. Saudamo-lo respeitosamente” (A CONSTITUIÇÃO, 27-03- 1886).

Por ocasião da festividade em comemoração à vitória da “Batalha do Riachuelo” e ao fim da escravidão no Brasil, realizada pela Liga da Imprensa, onde as mais ilustres famílias da capital paraense a bordo de alguns navios festejavam alegremente na Baía do Guajará,

observou-se a presença da Banda Providência animando o evento, conforme relatou a folha O Liberal do Pará:

Tomaram parte nas festas da imprensa as seguintes músicas: Banda marciais do Providência, da Polícia, do 4º de artilharia, do 15º de infantaria, do arsenal de guerra e do Instituto dos Educandos. Além das bandas que ima a bordo do Marajó uma bela orquestra fez ouvir suas harmoniosas, sob a regência do professor Sarti [...] a todas as bandas e aos distintos professores, a Liga da Imprensa se confessa profundamente reconhecida, pela coadjuvação gigante, com que abrilhantaram estes festejos da liberdade (O LIBERAL DO PARÁ, 15-61-1888).

O ensino da música estava presente em todas as escolas do D. Antônio de Macedo Costa como algo essencial na formação integral dos alunos, pois a pedagogia romanizadora tinham como objetivo maior contribuir com a civilização da Amazônia e do país e a música não poderia deixar de estar presente: “a educação da mocidade vasada nos moldes cristãos dará uma sociedade moralizada, pacífica e próspera” (A BOA NOVA, 23-07-1879).

Para alcançar essa tal “sociedade moralizada, pacífica e próspera”, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa estabeleceu também como meta educar todas as famílias tanto por meio da catequese, ou seja, pelo ensino dos princípios da religião católicas nas paróquias, como pela leitura de um livro específico que ele escreveu para orientar todos os membros das famílias.

6.4. A EDUCAÇÃO DAS FAMÍLIAS

A educação das famílias tradicionais⁷¹ amazônidas era realizada por D. Antônio de Macedo por meio de “Conferências eclesásticas” proferidas por ele, por seus auxiliares e pelos padres em cada paróquia da Diocese. Além disso, as famílias eram também educadas de certa forma nos princípios do catolicismo romanizado através de todas as atividades religiosas que participavam como quermesses, missas, novenas, procissões e estudo do catecismo. Para complementar essa formação, o Bispo D. Antônio escreveu uma obra específica para orientar como as famílias católicas deveriam proceder em todas as etapas da vida.

⁷¹ Famílias formadas por pessoas livres (pai, mãe e filhos), na sua grande maioria descendente dos colonizadores portugueses

Ilustração 16. Capa do livro Deveres da Família



Fonte: Setor de obras Raras – CENTUR/PA.

O livro “Deveres da Família”, publicado em 1877 por D. Antônio de Macedo Costa, foi descrito por A. M dos Reis⁷² como um primoroso mimo feito às mães, às esposas, às filhas e a quantos mais se abrigassem sob o teto paterno. Segundo Reis, “Deveres da Família” deveria ser lido muitas vezes porque sua fórmula encantava e a doutrina contida nele instruí e edificava. Recomendava que as famílias lessem o livro quando todos os seus membros estivessem reunidos à mesa de refeições ou durante a comunhão da família, porque sua leitura produzia um foco de luz a refletir seus raios luminosos sobre as trevas. Conclui o Reverendo Reis que a pessoa que lesse a obra “Deveres da Família” jamais se arrependeria.

Na primeira parte da obra o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, baseando-se no livro do Gênesis da Bíblia, afirma que a família é uma criação divina, ou seja, que Deus criou o primeiro homem (Adão) e a primeira mulher (Eva) e os uniu para serem uma única carne,

⁷² Autor que prefaciou o livro em 1877, no Rio de Janeiro.

formando assim a primeira família como benção para todo gênero humano: “E derramou Deus sobre a casta união dos esposos a benção fecunda que perpetua o gênero humano”. E esse laço sagrado familiar foi, segundo o Bispo, elevado por Jesus Cristo à dignidade de um sacramento. Por isso, a família não poderia ser entendida apenas como um produto da natureza, mas, sobretudo, como uma união de cunho moral, abençoada pela religião para fazer o que lhe foi determinado no início da criação: a adoração ao seu criador.

Como o homem e a mulher não são só corpos, mas almas imortais criados a imagem e semelhança de Deus, esta união não é só material, puro resultado do instinto, como sucede entre os animais; mas é uma união moral, santificada pela religião, ligando UM COM UM PARA SEMPRE, com o fim de mutualmente se auxiliarem nos caminhos da vida, e procederem novos entes que glorifiquem ao Criador (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 7).

Para o Bispo D. Antônio de Macedo Costa a origem da família era santa porque era divina. Logo, os fins do matrimônio também eram santos porque só tinha como objetivos a procriação, o enobrecimento e a santificação da espécie humana. Eram também santos os bens produzidos pela família, a saber: os filhos, a felicidade conjugal e a união perpétua ou vínculo sacramental dos cônjuges. Portanto, o espírito de sacrifício, a obrigação de enfrentar as paixões e a santa educação dos filhos tornavam o casamento um estado todo santo e moral, exigindo do moço e da moça determinados cuidados para saber se realmente tinham convenientes disposições para constituir famílias:

1º, examinar com toda a madureza, se é esta realmente sua vocação, pois muitos são chamados a estados mais perfeitos, e de maior glória, o serviço de Deus; 2º, orar com fervor, e tomar conselho dos pais e de pessoas prudentes; 3º, purificar a intenção, só tendo em vista fazer a vontade do Senhor e servi-lo neste estado, à imantação do jovem Tobias que dizia a Sara: “*Nós somos filhos dos santos, e não devemos casar-nos com pagãos, que não conhecem a Deus*”. Os casamentos feitos só por interesse são quase sempre desgraçados. 4º, não está em pedado mortal, porque o matrimônio é sacramento de vivos, isto é, supõe a graça na alma dos que recebem; e para isso cumpre receber a penitência da Eucaristia; 5º, em fim, devem-se os nubentes apresentar-se face aos altares com a maior modéstia, pudor e reverência, como convém à Majestade de Deus perante quem vão contrair um empenho irrevogável, de que depende toda a sua vida Criador (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 8-9).

Diante disso, fica evidente que o Bispo concebia a família como um ente humano, mas também divino, logo, suas as ações enquanto um membro do “corpo social” não poderia infringir as normas do

“corpo divino”. Assim, o conceito de família de D. Antônio é um ente monofônico e singular que não permite variação para além do já posto pelos relatos bíblicos: Adão (esposo), Eva (esposa) e Caim e Abel... (filhos). Portanto, qualquer outra associação de pessoas fora desse padrão não era considerado família pelo Bispo e seu clero.

Outro aspecto que fica evidente nos relatos do Bispo é o papel do homem e da mulher: servir ao seu criador na família ou no sacerdócio. Diante disso, o rapaz e a moça deveriam fazer um exame reflexivo diante de Deus e sua família para fazer uma opção de acordo com a sua vocação, “pois muitos são chamados a estados mais perfeitos, e de maior gloria, o serviço de Deus”. Depois de ter certeza de que sua vocação era constituir família e não o sacerdócio, os jovens deveriam procurar compreender quais eram os deveres dos pais de famílias, e, assim, viverem dignamente como cristãos verdadeiros, fazendo sempre a vontade do criador.

6.4.1. Os deveres do pai e da mãe

Depois de terem certeza que sua vocação era para o matrimônio, e não para o sacerdócio, os jovens deveriam casar-se, como apontou o Bispo, dentro das devidas regras morais e santas, que ele descreve em 7 (sete) deveres:

1º) Guardarem-se na mais inviolável fidelidade: “não pode o marido ter outra afeição senão a de sua mulher, e a mulher não pode ter outro amor senão o de seu marido” (Idem, p. 10).

2º) O esposo deveria tratar a sua mulher como companheira e não como sua escrava: “as mulheres sejam sujeitas a seus maridos, diz São Paulo, mas logo acrescenta: maridos, amai vossas esposas como Cristo amou a sua Igreja e por ela se entregou” (Idem, p.11).

3º) As mulheres deveriam ser prudentes, castas, sóbrias, cuidadosas de sua casa, benignas, sujeitas a seus maridos para que não seja blasfemado o nome de Deus, pois, como dizia São Paulo, “o marido é chefe da mulher, como Jesus é o chefe da Igreja; e como Igreja é sujeita ao Cristo, assim as mulheres sujeitas em tudo a seus maridos”. Para D. Antônio de Macedo Costa, da mesma forma que a Igreja sofria tribulações sem abandonar a obediência à Cristo, as mulheres deveriam suportar todos os trabalhos e penas inerente ao seu estado, procurando sempre agradar e obedecer em tudo o que justo o seu esposo.

4º) O dever do casal deveria ser evitar alterações vergonhosas, polêmicas esperas, palavra descortês, porque tais atitudes poderiam evoluir para algo totalmente repugnante: agressão física, espancamentos, maus tratos. Ao contrário disso, dever-se-ia cultivar entre os cônjuges toda atenção no trato, com respeito e polidez, pois, como dizia São Paulo “que todo azedume, cólera, indignação, rixa, maledicência, e toda malícia seja banida de entre vós” e que toda palavra se reine boa, útil, edificante (Idem, p. 13)

5º) Evitar suspeitas infundadas, baseadas em ciúmes para que ambos não se sintam ofendidos. Para tanto, devia-se atentar para as pessoas que se aproximam da família apenas para provocar intrigas e levantar suspeitas: “tende horror dessas serpentes venenosas, e não lhes deixeis passar os batentes de vossa porta” (Idem, p. 14-15). Esse dever era exclusivamente do marido: satisfazer as necessidades da casa “de modo que nada necessário lhe falte, provendo a tudo nos limites das suas poses”. Para tanto, o esposo deveria trabalhar com diligência para que sua mulher vivesse satisfeita, tendo tudo o que era necessário às precisões e decoro de sua posição. Nesse aspecto, recomendava ainda o Bispo sobre as questões mais graves referente à família que o marido as deveria sempre comunicar e compartilhar com a esposa e evitar comportamentos que causassem desgostos, desordens, escândalos e vergonha como preguiça, gastos excessivos e avareza (Idem, p. 15).

6º) Em relação à esposa: “a mulher deve também trabalhar segundo sua condição para ajudar ao seu marido”. Para o Bispo não era só o homem que devia suportar os encargos e despesas da casa e sozinho cuidar dos interesses da família, mas a esposa também deveria ajudar à semelhança da mulher forte da Bíblia, um verdadeiro exemplo de mulher cristã e diligente, industriosa e trabalhadora. Uma das formas de ajudar o marido era cuidando da economia doméstica, evitando desperdiço e também realizar atividades como concertar, remendar, aproveitar, zelar, arrecadar, guardar em boa ordem. Era preciso também que a esposa, nesse aspecto, fosse organizada, deixando tudo no seu devido lugar para evitar perder tempo e a paciência. Observando tudo isso, as poucas economias da esposa resultariam em grandes benefícios para toda a família:

7º) O dever do casal seria gerar filhos. No entanto, o Bispo advertiu que os esposos não deveriam ficar preocupados quanto a quantidade de filhos ou se o casal não conseguisse gerar filhos, pois, como dizia o texto bíblico de "Eclesiástico, 16", um só filho temente a Deus valia mais que mil filhos ímpios e que também era mais vantajoso morrer sem filhos do que deixar

filhos sem piedade. Portanto, o casal cristão não deveria se entristecer se não conseguisse gerar filhos ou se Deus tivesse levado seus filhos para si, porque os caminhos de Deus eram cheios de sabedoria e tudo fazia para o bem. Agindo assim, o casal fiel aos seus deveres, sempre resignados e contentes com a vontade de Deus, teriam mil bênçãos neste mundo e a glória eterna no mundo celestial (Idem, p. 17).

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa recomendou como primeiro cuidado que os pais de família deveriam ter era fazer com que toda a sua casa cumprisse os sagrados deveres da Religião Católica. Isso consistia em receber e fazer receber, convenientemente, todos os sacramentos da Penitência e da Eucaristia. De acordo com o Bispo, a Igreja considerava uma falta grave os filhos adultos que não se confessavam ao menos uma vez por ano e não participavam da comunhão ao menos no período do Páscoa. Segundo ele, a vontade da Igreja era que todos se aproximassem desses sacramentos durante as principais festas católicas mais vezes possível. Essa prática religiosa revelava que no seio familiar, onde os sacramentos são observados, cessavam os escândalos, desaparecem os vícios e extinguem-se os ódios e discórdias. Ao contrário, reina ali a paz, o trabalho e a alegria com todos os encantos da virtude porque reina no lar cristão as luzes dos divinos sacramentos:

Apagando o sol não há mais luz, assim desprezados os divinos Sacramentos, ficam as almas sepultadas na escuridão profunda do pecado, d'onde se se despenham na morte eterna. Elas precisam para viver graças das graças dos Sacramentos, como as flores do orvalho do céu. (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 18).

Para o cumprimento dos Sacramentos, o Bispo recomendava que o chefe da família não trabalhasse no domingo e nem fizesse ninguém de sua casa trabalhar nesse dia santo, inclusive seus servos (trabalhadores livres e escravos): “Bem sabe ele que esse dia é de Deus. Trabalhar no domingo e dia santo é escandalizar o próximo, é matar as almas de seus próprios filhos e domésticos” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 19). A pessoa que obrigava alguém a trabalhar nos dias santos ofendia a vontade do Criador e por isso recebia sobre si e sua casa, de acordo com o Bispo, castigos e maldições, não valendo de nada todo o dinheiro que acumulou trabalhando exaustivamente até nos dias santos: “De que serve ganhar um homem dinheiro perdendo a sua alma? O dinheiro, insensato! Ali fica, e tua alma será condenada eternamente por tê-lo ganho calcando aos pés a lei de teu criador” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 19-20).

O segundo dever religioso dos pais era auxiliar os filhos e demais domésticos a compreenderem melhor os ensinamentos religiosos recebidos. Segundo o Bispo, esse era um conselho excelente dado aos cristãos por São Crisóstomo, a fim de obrigar os chefes de família a prestar toda a atenção àqueles que em nome de Deus lhes explicava os dogmas da moral cristã. O pai deveria reunir a família no período da tarde e conduzir a leitura do livro de piedade com uma história de moral edificante, assim como algum trecho do Antigo e Novo Testamento, não esquecendo de explicar o catecismo às crianças, pois, disso dependia a sua felicidade: “Feliz o pai de família que assim procura primeiro estabelecer em sua casa o reino de Deus e sua justiça, porque tudo o mais, tudo quanto é bem d’este mundo, lhe será dado por acréscimo” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 21).

Os pais de famílias também deveriam ensinar aos seus filhos e a seus domésticos, de acordo como o Bispo, as seguintes práticas e hábitos: levantar-se bem cedo e pensar logo em Deus, dizendo, depois de fazer o sinal da cruz: “meus Deus, eu vos amo! Ajude-me durante este dia!”; ao vestir-se, dizer: “Senhor, reveste minha alma de vossas santas virtudes”; antes de sair do quarto, ou logo que puder, pôr-se de joelhos e fazer uma oração pedindo perdão, proteção e ajuda de Deus para conseguir fazer sua vontade; ao sair de casa, suplicar a proteção do anjo para guardar os olhos, o corpo e toda a alma para se manter fiel ao seu Criador; no caminho para a igreja deveria orar pedindo a Deus que sua alma se mantivesse pura e santa, com os pensamentos apenas em Deus quanto estivesse dentro do templo; ao sentar-se à mesa para alimentar-se, também deveriam rogar ao Pai de misericórdia que abençoasse o alimento e sua alma com a graça divina; ao deitar-se para dormir deveria entregar sua alma aos cuidados divinos, suplicando a misericórdia de Jesus de Nazaré; nos momentos de ira devia sempre suplicar a paciência ao Cristo crucificado; nos momentos de tentações, orar pedindo a Deus que viesse em seu socorro e o livrasse do mal; se cometesse alguma falta, suplicar a misericórdia e o perdão de Deus; toda vez que fosse começar um trabalho, orar pedindo a Deus que o/a abençoasse e tudo ocorresse segundo a vontade de Cristo (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 22-25).

Os pais de família deveriam também, de acordo com o Bispo, ter em sua casa a imagem estampada de Jesus Cristo Crucificado ou pelo menos uma cruz, que é o sinal de redenção. Segundo D. Antônio de Macedo Costa esse era um costume do povo católico que deveria ser preservado: ver a cruz de Cristo em suas casas, nas suas fazendas e em todos os lugares possíveis, como símbolo do mistério do Cristo crucificado. Essa devoção à via sagra, assim

como rezar o terço do Rosário nos sábados e dias santos, além de todas os demais hábitos, eram práticas que deveriam ser cultivadas por toda família católica para se alcançar a felicidade no seio do lar:

Esta prática de religião, feitas as que podem sê-lo, em comum, alimentam o espírito cristão no seio da família, diz um pio autor, conservam a paz e a serenidade nos ânimos, unem a todas de casa nos laços do mutuo amor e caridade, desenvolvem o gosto do trabalho, da paciência, da sobriedade, da obediência, e das mais virtudes que são a base da ordem e da felicidade doméstica (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 25-26).

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa recomendava aos pais de família que, além da prática da religião para conservar suas casas no santo temor de Deus e se preservar da corrupção do mundo, o casal deveria observar também outras questões importante, começando pelo “exemplo”. De acordo com o Bispo, o bom exemplo dos pais era uma das coisas mais eficazes para a edificação de uma família, pois os bons costumes deles seriam um poderoso estímulo para a virtude, constituindo-se como normas para modelar os procedimentos dos filhos e servos.

Sobre o bom exemplo, o Bispo argumentava que de nada adiantava os pais de família serem pessoas devotas e cumpridoras dos deveres religiosos se tais práticas eram desmentidas por uma vida irregular e escandalosa. Como os pais poderiam exigir que os membros das famílias observassem a boa moral se eles próprios eram os primeiros a transgredir os preceitos divinos, perguntava o Bispo, e advertia: “Ó vós, a quem conferiu Deus a sublime dignidade de pais, se tendes contraído algum vício: jogo, embriaguez, desonestidade, etc., procure arrancá-lo o quanto antes de vosso coração, ainda que muito vos custe” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 27). Se os pais não se livrassem de seus vícios, corriam o risco de matar as almas de seus filhos e demais domésticos com suas desordens e escândalos e, no julgamento final, o sangue dessas almas seria cobrado dos pais que não souberam conduzi-los no caminho certo.

Os pais de famílias, além de dar bons exemplos, deveriam conservar-se sempre vigilantes. Isso significava estarem atentos a tudo o que se passa na sua casa, como saber o que os filhos e domésticos faziam, onde iam, quem eram seus amigos, sobre o que conversavam e como se divertiam. O Bispo dizia que fazendo isso, os pais trariam para si as bênçãos divinas porque todo o bom cristão não deveria cuidar apenas de sua própria satisfação, mas do bem aos outros, principalmente dos filhos, pois, como teria recomendado São Paulo: “Se alguém não

tem cuidado do seus, principalmente dos de casa, já renegou a fé, e é pior que o infiel” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 28).

Outro aspecto a ser observado pelos pais de famílias para afastar o mal de suas casas era não permitir que ali entrassem livros ímpios, heréticos, maus romances, jornais corruptores, poesias e cartas amorosas, estátuas e estampas desonestas, conversações inúteis e indecentes. Fazendo isso, o chefe de família estaria preservando o lar doméstico da corrupção já que ele era o santuário da família e nele se deveria respirar inocência e virtude (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 30).

Como guardiões do lar, os pais também deveriam banir de suas casas todo divertimento nocivo aos bons costumes como as danças lascívias, comilanças e demasias nas bebidas, bailes, modinhas chulas ou heréticas. Devia-se evitar também certas devoções noturnas chamadas de ladainhas, acompanhadas de danças e outras desordens, assim como evitar jogos de azar e certos jogos de prendas em que entram pessoas estranhas e costumes duvidosos. No entanto, a família não estava proibida de atividade lúdica, desde que o jogo fosse: “1º, honesto por sua natureza; 2º, bem ordenando no seu fim. 3º, moderado em sua duração” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 31).

Cabia também ao pai e à mãe de família, segundo o Bispo, conservar em sua casa uma grande pureza de costumes e orientar todos os familiares a ter horror a desonestidade, pois, dizia a Escritura: “bem-aventurado o que tem o coração limpo, porque eles verão a Deus”. Nesse aspecto, o Bispo recomendava que os pais ensinassem a todos da casa a pedir a Deus a graça, mediante a intercessão da Imaculada Virgem, para que conseguissem velar seus próprios olhos para fitarem em coisas modestas, os ouvidos para não ouvir conversas indecentes, os lábios para não proferirem obscenidades e o coração para não admitir nele nenhum desejo impuro. Ainda sobre costumes apropriados, o Bispo recomendou aos pais que os seus filhos a partir de 7 e 8 anos de idade deveriam dormir em suas próprias camas e não se deveria deixá-los sozinhos por lugares separados ou pela vizinhança, onde poderiam se perder completamente.

O Bispo finalizou as recomendações para ajudar a afastar o mal das famílias católicas dizendo que os pais deveriam inspirar a todos da casa ao temor de Deus, falando muitas vezes da prestação de conta que depois da morte todos teriam que dar sobre suas ações. Segundo o Bispo, esse santo temor de Deus era o princípio da verdadeira sabedoria, pois ajudaria a se

estabelecer na casa a ordem, de onde viria a paz e a felicidade (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 32).

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa recomendou também aos pais alguns deveres especiais para com seus filhos, começando com o papel da mãe. Segundo ele, a mãe recebeu especialmente de Deus a missão sublime de criar e desenvolver o corpo e, ao mesmo tempo, a alma de seus filhos: “Ela não é só mãe, porque dá a luz, e os alimenta a seus peitos; mas é mãe, sobretudo, porque lhes forma o coração, e os educa para serem um dia cristãos verdadeiramente virtuosos” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 33).

Segundo o Bispo, a tarefa da mãe se assemelhava ao trabalho de um jardineiro que cultiva, rega e cuida da planta, por isso dizia que feliz era a nação onde as mães compreendiam a santidade do augusto sacerdócio que elas exerciam no seio familiar. A mãe deveria ter determinados cuidados antes do parto:

Durante o estado melindroso de vossa gravidez evitai, pois, qualquer susto, aflição, tristeza, ira, ou outra comoção violenta; não carregueis pesos grandes, nem vos exponhas a abalos e quedas, nem façais exercícios imoderados, nem tomeis bebidas fortes, ou remédios que possam prejudicar, nem comais cousas indigestas ou em demasia pesadas. Segui antes conveniente regime, e trazei o vosso espírito sempre sossegado, ocupando-vos dos bons pensamentos. Encomendai muitas vezes a Deus aquele entezinho criado à sua imagem e para sua glória, e fazei ao menos uma comunhão neste sentido (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 34).

Após o parto, recomendava o Bispo que a mãe desse graças a Deus como fez Ana, comprometendo-se em educar a criança no santo temor a Deus porque esse era o princípio da sabedoria. Ela não deveria se descuidar em amamentar corretamente a criança. O leite materno era o alimento mais nutritivo para o recém-nascido e a tarefa de alimentar a criança dada por Deus às mães, logo, deveriam ter todo o cuidado nessa missão já que o leite materno, segundo o Bispo, influenciava no desenvolvimento físico e no comportamento moral da criança:

O leite tem imensa influência sobre o físico e moral das crianças. Com o leite passam para elas doenças e vícios. Vede que precauções deveis tomar quando fordes obrigadas a escolher amas para vossos filhos! Ecolhei sempre mulheres sadias, cuidadosas, de gênio manso e costumes puros; repito, de costumes puros. Oh! Quanto isto é importante! Há muitas amas que perdem as crianças ensinando-lhes desde pequenas os mais horrendos vícios (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 35-36).

Outra recomendação do Bispo às mães era para que nunca dormissem na mesma cama com o recém-nascido para evitar que durante o sono a mãe sufocasse o bebê provocando sua morte. Outra observação considerada pelo Bispo como muito importante era realizar o mais rápido possível o batismo da criança, no máximo até o 15º dia de vida para evitar que o recém-nascido morresse por qualquer motivo sem a “preciosa graça da regeneração espiritual”. Em caso de não haver Sacerdote por perto para realizar tal sacramento, o Bispo dizia que qualquer católico (homem ou mulher) poderia realizar o batismo colocando água com a mão sobre a cabeça da criança, proferindo as seguintes palavras: “Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e Espírito Santo”. Quando a criança começasse a falar, o Bispo recomendava que a mãe lhe ensinasse a falar os nomes de Jesus e Maria, o Padre Nosso e a Saudação Angélica. Isso era importante, de acordo com o Bispo, porque nenhum adulto esquecia as orações que aprendeu dos lábios inspiradores de sua mãe (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 37-38).

Depois de fazer essas recomendações específicas às mães, o Bispo passou a instruir o casal no trato para com seus filhos. A primeira missão do casal católico para com seus filhos era, segundo D. Antônio de Macedo Costa, preparar a criança para a “Primeira Comunhão”, ou seja, participar do sacramento da “santa ceia”. Porém, isso deveria ser feito com toda solenidade e esplendor, pois, tal ato deixava na alma da criança as mais indeléveis, suaves e edificantes recordações. Outro cuidado era com a criação: “É mister não ser demasiado severo com as crianças, a fim de não acabrunhar-lhes o espírito e não irritá-las sem razão” (COSTA, 1877, p. 39). Por outro lado, recomendava também que não se agisse com demasiada brandura para não tornar as crianças indóceis e independentes: “os demasiados mimos estragam as crianças. Às vezes é necessário contrariá-las” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 40).

Advertia o Bispo que os pais deveriam corrigir os filhos nas primeiras culpas, porque os que deixavam de fazer isso por considerarem que tais erros eram efeitos naturais próprios da idade, estavam equivocados. Corrigir os filhos durante a infância era fundamental para evitar sofrimento no futuro:

Por isso é que os pais que usam de nímia indulgência com seus filhos na infância, são seus maiores inimigos, e deles recebem muitas vezes o castigo de sua culpada condescendência. Diz Salomão que semelhantes crianças tornam-se leões ferozes contra aqueles mesmos de quem receberam a vida e os bens. Sofrerei generosamente ver vossos filhos chorar nos seus primeiros anos, para que reprimidos em suas viciosas

inclinações, não vos obriguem a chorar toda a vossa vida (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 41).

Para o Bispo, esses primeiros cuidados na infância eram importantes porque à semelhança da planta, cujas flores e frutos já estão encerrados na sementinha, os germes das virtudes e dos vícios já existem nas crianças. O papel da educação, na sua opinião, consistia no cultivo das boas inclinações e na repressão e castigo das más inclinações. No entanto, a repressão e castigo deveriam ser ministrados principalmente pelo pai, com toda calma e prudência, por ser mais forte de corpo e espírito. O pai, segundo o Bispo, tinha um poder sagrado e uma autoridade venerável para corrigir os filhos e dobrá-los ao julgo das leis e dos preceitos

Este poder, diz Bautain⁷³, como todos os poderes deste mundo, deve ameaçar para ser respeitado. Deve manter pelo constrangimento e reprimir pela dor as inclinações da vontade rebelde, tanta é a dificuldade que temo o homem de hoje, corrompido pelo pecado, de se acomodar à ordem e sujeitar-se ao império da lei! Cumpre que ele fale com autoridade, e seja capaz de usar de rigor quando a justiça o exige (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 42).

Para o Bispo, o exercício da autoridade do pai na correção às más inclinações dos filhos era fundamental, pois os que se abaixavam ao nível dos filhos, sob o pretexto que educá-los com brandura e de acordo com os princípios do racionalismo, degeneravam a relação familiar, trazendo graves consequências sociais porque a má educação dos filhos resultava em maus cidadãos, assim como a desordem das famílias era o prelúdio das perturbações do Estado:

Quando a desordem está na família, passa logo para o Estado, e o governo civil se enfraquece à medida que o poder paterno se relaxa... A revolta toma o lugar da obediência; exalta-se desde os verdes anos a desejo de independência; a mocidade, e mesmo a infância, torna-se impaciente do freio da disciplina e da lei, e quando não se sabe mais obedecer na família, é difícil a isso habitua-se na sociedade (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 42).

Advertia o Bispo que os legisladores deveriam fortalecer a autoridade dos pais, que foi abalada pelas ideias revolucionárias de “liberdade, igualdade e fraternidade”, e somar forças

⁷³ Louis Eugène Marie Bautain (1796-1867) foi um teólogo e filósofo e francês, professor de filosofia na Universidade de Estrasburgo. Suas obras mais importantes são: *Filosofia do Cristianismo* (1835), *Psicologia experimental* (1839), *Filosofia moral* (1840), *Religião e liberdade* (1848)

junto com a religião, para reconstruir as bases da família, ensinando aos filhos o temor a Deus e a obediência à autoridade paterna. Corrigir os filhos era um mandamento bíblico: “Aquele que ama seu filho o castiga frequentemente para que receba alegria quando for grande, e não vá mendigar às portas dos outros” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 45). De acordo com o Bispo, estaria escrito na bíblia que no trato com o filho, o pai deveria evitar certos laços afetivos porque seriam prejudiciais: “Acaricia a teu filho, e te causará grandes sustos; gracieja com ele, e te entristecerá. Não te ponhas a rir com ele, para que te doas, e no fim ranjas os dentes com prazer e desesperação” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 46).

Os pais também deveriam evitar fazer dos filhos na mocidade senhores de si e vigiar todas as suas ações e sentimentos, curvando-lhes o pescoço enquanto são jovens, sabendo que foi Deus que fez o homem e que só ele sabia a maneira correta de educá-los e não os filósofos. Os pais e mães deveriam agir dessa maneira sem temor de perder o respeito dos filhos, pois o respeito era o melhor guarda do amor. Os pais deveriam ser afáveis sim, mas conservar sempre sua dignidade para não cair no extremo oposto de acabrunhar as crianças com excessivas severidades, deixando-as trêmulas de terror, matando nelas todos os nobres sentimentos. Os pais deveriam agir com toda a prudência cristã, sabendo a hora certa de empregar a brandura e a severidade: “Há certas faltas de leviandade, próprias da idade infantil, e para essas deve ser sempre fácil o perdão, mas há outras faltas que revelam malícia, e são essas que devem ser reprimidas com mais vigor” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 48). No entanto, nesse aspecto, muito pais deixavam a desejar, uma vez que era comum imprimir castigos mais severos a uma criança quando quebrava um copo do que quando mentia, furtava ou proferia uma palavra desonesta.

Outro aspecto que o Bispo dizia ser necessário era evitar os elogios que faziam referência à formosura e ao talento da criança, assim como evitar enfeitar a menina como uma boneca e dá-lhe brinquedos que representassem coisas da vida adulta fazendo-a perder a simplicidade e inocência da infância. O Bispo culpava as mães que ao invés de inculcar nas meninas a modéstia e a simplicidade, lhes enfeitava e adulava como uma boneca (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 49). Os pais deveriam também evitar tratar os filhos com injustiça de desigualdade: “assim, distribuindo os pais agrados e mercês a uns filhos, preferindo-os injustamente aos mais, é cometer grave erro e acender entre os irmãos desgostos, desavenças e rixas” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 50).

Para o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, o melhor patrimônio que os pais poderiam deixar a seus filhos era a uma boa educação. Para tanto, não deveriam poupar despesas a fim de que seus queridos filhos fossem instruídos para se tornarem cidadãos úteis, laboriosos, modestos e cristãos decididos e virtuosos. Caso negligenciassem essa tarefa, estariam comprometendo o futuro de seus filhos e da própria sociedade, isso porque,

um homem bruto faz figura triste na sociedade; facilmente adquire vícios; serve de vil instrumento aos mais espertos; seu trabalho não medra, porque os braços são instrumento material que sem a inteligência pouco produzem, e assim tornam-se muitas vezes vítimas da miséria e da degradação mais profunda (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 51).

De acordo com o Bispo, os pais que deixavam de oferecer educação escolar aos filhos para lucrar usando-os como mão de obra, cometiam um erro grave, pois eram levados pelo desejo torpe de não quererem desapegar dos filhos e os empregavam de manhã à noite em trabalhos pesados, tratando-os como animais de carga (D. MACEDO COSTA, 1877). Fazendo isso, os pais, além de extenuarem os corpos de seus filhos na fadiga, deixavam suas almas sepultadas no embrutecimento e na ignorância mais profunda. Essa crueldade dos pais, que olhavam para seus filhos com instrumento e máquina de trabalho e meio de ganhar dinheiro, os levava a privar seus filhos da instrução escolar e por tal pecado grave estariam sem as bênçãos de Deus. Para evitar a maldição divina por não cumprirem essa obrigação solene, o Bispo recomendava a todos os pais fazer esforço para instruir seus filhos, mesmo que não tivessem a pretensão que o menino fosse um doutor. Bastava que aprendessem conhecimentos suficiente para viver dignamente:

Portanto faça, todo o esforço para mandar seus meninos à escola, a fim de serem instruídos nas letras, e depois, conforme suas posses e condição os empreguem na lavoura ou em ofício, arte ou profissão, onde possam achar um meio honesto de subsistência. Nem todos podem ser doutores; mas todos devem aprender as causas necessárias para se dirigir e viver bem no mundo (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 52).

Essa educação oferecida pelas famílias às suas crianças, segundo o Bispo, deveria capacitá-las minimamente para ler, escrever, contar e, sobretudo, conhecer as verdades da fé e os preceitos do cristianismo. De acordo com Bispo, a instrução religiosa jamais deveria ser negligenciada na formação da criança “porque pouco vale a instrução, se não é fundada na

prática da religião e da moral” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 53). E a prova disso estaria nas ações de grandes líderes que provocavam muitos danos à humanidade porque, apesar de terem talentos e instrução, lhe faltava a formação principal: a religiosa. Por isso os pais tinham que ter todo o cuidado na hora de escolher uma escola para seus filhos porque a escolha dos mestres e dos colégios era uma tarefa de alta importância. Não bastava saber se nos colégios se aprendia bem, se o mestre tinha a necessária ciência e método para ensinar os alunos; era preciso se informar antes de tudo, se naquele colégio se praticava a religião e se o mestre era um homem religioso e de boa moral. Esse aspecto era para o Bispo fundamental, já que o mestre tinha papel central na formação dos seus alunos e se não tivesse a formação religiosa devida, poderia colocar tudo a perder:

Professores que procuram arrancar a fé do coração de seus discípulos, metendo a ridículo, diante deles, a religião e seus ministros, professores que não ensinam o catecismo nas escolas, que vivem em pública desonestidade, não vão nunca a missa, e pregam o materialismo, são mais criminosos diante de Deus, do os adúlteros, os assassinos, os ladrões, os sediciosos e amotinadores do sossego público, diz sensatamente um autor e tem razão (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 54).

Para o Bispo, esses professores irreligiosos, portanto, maus mestres, seriam danosos à sociedade cristã porque agiriam como mentores de más ações e seus alunos meros executores dessas ações maléficas. Por desprezar a religião e ensinar o materialismo e a impiedade, tais mestres estariam ensinando os meninos a cometerem todo tipo de crime. Advertia o Bispo que aqueles professores deveriam ser culpados pelos maus feitos de seus alunos, porém, não era isso que acontecia, uma vez que o código criminal punia apenas quem executava os crimes, deixando impune “os que do alto das cadeiras e da imprensa incitam a cometê-los”. D. Antônio de Macedo Costa conclui que os pais de famílias deveriam ter todo cuidado na escolha dos mestres e escolas para seus filhos e filhas porque havia mestres que de propósito pervertiam a mocidade e outros que não cuidavam adequadamente de seus deveres (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 55).

Depois que os pais escolhessem cuidadosamente os mestres e escolas para seus filhos, o Bispo os recomendava que orientassem seus meninos e meninas a tratarem seus mestres com todo respeito, atenção e obediência. Para tanto, os pais não deveriam anular as sentenças dos professores e nem falar mal deles na frente dos filhos, porque sem o prestígio de força moral da família os mestres teriam dificuldades para cumprir sua missão.

Outro aspecto importantíssimo na educação escolar dos filhos, recomendado pelo Bispo, diz respeito ao conteúdo de ensino e à formação dos estudantes. Segundo ele, muitas pessoas acreditavam que uma boa e sólida educação deveria contemplar habilidades como tocar piano, falar outras línguas, fazer viagens para outros países. Com relação às viagens advertia que não era recomendável para os estudantes mais novos, pois, só servia para satisfazer certa curiosidade, despertar o gosto pelo luxo, vícios e prazeres, como acontecia com a maioria dos jovens que iam para Europa, que voltavam mais ignorantes, cheios de presunção e pedantismo. Mas o Bispo não era contra os jovens estudarem música e outras artes liberais, porém, isso deveria ser apenas um acessório porque a formação mais importante e sólida estava localizada na moral e na orientação sobre os deveres cristãos (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 56-57).

Com relação a instrução religiosa, sobretudo a educação cristã, o Bispo recomendava que os pais procurassem escolas que ensinassem verdadeiramente a seus filhos os fundamentos do cristianismo porque muitas escolas ensinavam superficialmente algumas rezas e lições do catecismo, negligenciando, por exemplo, as bem-aventuranças do evangelho: “que bem-aventurados são os pobres, bem-aventurados os que choram, bem-aventurados os que sofrem perseguição, etc”. Deixavam também de ensinar, segundo o Bispo, lições que diziam: que devemos amar os inimigos, fazer bem a quem nos faz mal, que era necessário padecer nessa vida para ser glorificado na outra vida, que deveríamos ter pouco interesse pelas riquezas e glórias deste mundo, que eram desgraçados os ricos que só procuravam gozar e se divertir, que era melhor perder tudo do que a alma, entre outras (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 58-59).

Para D. Antônio de Macedo Costa, os pais deveriam cobrar das escolas que ensinassem essas máximas saudáveis e as verdades da fé, mas, principalmente, direcionassem a vida dos alunos para a aplicação das práticas religiosas. Isso era essencial, pois sem isso não haveria educação cristã, apenas instrução religiosa, duas coisas bastante diferentes. O Bispo recomendava que os pais e professores ao invés de simplesmente dizerem às crianças que façam isso ou aquilo, praticassem ações cristãs junto com elas, fossem exemplo:

Não digais só: Deves fazer tua oração todos os dias; mas ponde-os a fazer de joelhos com eles, e costumai-vos a fazer sua oração, e assim por diante. [...] O mesmo é a vida moral e cristã. Ela não se aprende só com palavras, mas com exercícios dos atos das diferentes virtudes. Quando se vai adquirindo o hábito desses atos virtuosos, então se vai o homem verdadeiramente educando até atingir o pleno desenvolvimento de suas mais nobres faculdades (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 60-61).

Outra questão a se observar nos mestres e pais, segundo o Bispo, era se ensinavam realmente de acordo com os princípios cristãos e também se não proferiam diante das crianças máximas contrárias à religião oficial do Estado. Sobre isso o Bispo indagava: “sobre que versam as conversas nas salas? Pergunto-vos: porventura não se ouve continuamente pregar, ostentar e exaltar o que o Evangelho condena?” Para D. Antônio, evitar falar certas coisas diante dos filhos e alunos era importante porque nada escapava às crianças. Por isso, uma solução seria que a mãe ficasse sempre atenta e procurasse remediar a situação, explicando em particular o perigo das ideias errôneas.

O Bispo finaliza dizendo que também era obrigação dos pais em relação à instrução dos seus filhos lhes encaminhar a uma carreira digna, sem, porém, lhes forçar a buscar uma profissão para a qual eles não tinham vocação: “Neste melindroso assunto, devem proceder com grande atento e prudência. Seria grave falta forçar a vocação dos filhos”. Por isso, recomendava o Bispo que os pais deveriam deixar os filhos escolher suas profissões porque força-los a fazer apenas a vontade dos pais poderia, inclusive, levá-los a se desviar de uma vocação mais sublime, como o sacerdócio e a vida religiosa, e prestar serviços a Deus e ao próximo. D. Antônio ponderava que a falta de sensibilidade de muitos pais, que desviavam seus filhos da vocação sacerdotal, era o motivo da falta de padres nos templos e da morte de milhares de almas que se perdiam por falta dos ministros do Evangelho.

6.4.2. Os deveres dos filhos para com os pais

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa fez também recomendações para os filhos em relação a seus pais. Valeu-se de vários excertos bíblicos para mostrar a importância dos filhos cumprirem determinados deveres para com seus pais, porque isso não era apenas uma questão de convenção social ou etiqueta de civilidade. Dentre estes mandamentos divinos, destaca: “Honra a teu e a tua mãe se queres ter vida longa sobre a terra”. Também usou do quarto mandamento de Moisés para orientar: “Filho meu, não te esqueças de minha lei, e guarda em teu coração os meus ditames, porque estes te darão dilatada vida, anos de paz”. De Salomão, destacou aos meninos e meninas: “Ouvi filho o conselho de teu pais [...] o que honra sua mãe é um homem que acumula riquezas”. Atentando para as recomendações bíblicas, os filhos

obedientes ajudariam a manter o equilíbrio na família, porque a obediência dos filhos era muito importante para a manutenção harmonia familiar:

Oh! Que venturosa é a família onde reina a verdadeira obediência cristã! Obediência pronta, exata, amorosa, sem murmúrios, sem constrangimentos, sem mãos modas; obediência que não espera ordens, que previne até as menores vontades e desejos, e procura em tudo agradar, exceto no que é contrário a lei de Deus (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 66).

De acordo com o Bispo, os filhos deveriam se submeter à autoridade paterna porque, além de ser para o bem do filho, tratava-se de uma autoridade sagrada. Sendo assim, revoltar-se contra a autoridade dos pais trazia sobre a alma do filho miséria, portanto, o primeiro dever dos filhos era a submissão e a primeira virtude, a obediência. A desobediência aos pais era tão abominável que entre os hebreus antigos era tratada como pecado a ser punido com pena de morte por apedrejamento público, como estava determinado no livro de Deuteronômio, cap. 20, ver.18. Advertia o Bispo que para livrar-se dessa maldição, os filhos teriam que seguir as recomendações de *Bautain*⁷⁴: não julgar ou criticar as palavras do pai, julgando querer ser independente, pois, isso na verdade, traria males que o levariam à ignorância, à fraqueza e à temeridade.

O Bispo alertava os filhos que, embora essa sujeição deles fosse um dever sagrado e que cessava com a maioridade, quando estivessem aptos a constituir suas próprias famílias não deveriam se sentir dispensados de respeitar, amar e servir a seus pais com dedicação e carinho. Esse respeito deveria se materializar em posturas adequadas e numa espécie de veneração da parte dos filhos para com seus pais:

Nunca devem os filhos perder o respeito a seus pais, tomando diante deles posturas inconvenientes, fumando, dando risadas descompostas, gracejando deles, metendo-os a ridículos ou tratando-os com mínima familiaridade. O respeito é uma mistura de temor e amor. Sem respeito, já o dissemos, não há família bem ordenada. O pai e mãe devem ser objeto da mais profunda veneração e de uma espécie de culto para os filhos (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 71).

⁷⁴ Louis Eugène Marie Bautain (1796- 1867), filósofo e teólogo francês. Foi professor de filosofia na Universidade de Estrasburgo e autor das seguintes obra: *Filosofia do Cristianismo* (1835), *Psychologie expérimentale* (1839), *Philosophie moral* (1840), *Religião e liberdade* (1848), *La morale de l'Évangile, comparée aux diver systèmes de moral* (Strassburg, 1827; Paris, 1855) e *De l'éducation publique en France au XIX siècle* (Paris, 1876). Disponível em <http://friendsofsion.org/br/index.php/2015/01/23/bautain-o-professor-de-theodoro/>.

O respeito e obediência aos pais, de acordo com o Bispo, deveria também direcionar as escolhas e decisões dos filhos. Muitos filhos se diziam obedientes a seus pais, porém, suas principais decisões e escolhas, como casamento, profissão, e outras, eram tomadas sem o consentimento destes. O bom filho deveria sempre comunicar e pedir a opinião de seus pais nas mais importantes decisões, assim como sempre auxiliá-los nos afazeres do dia-a-dia e nas suas necessidades, principalmente na velhice, antes da partida desta terra, e depois da morte deveriam mandar rezar missas e demais sacramentos e ações religiosas solicitadas pelos pais ainda em vida.

6.4.3. Os deveres para com os “servos” e domésticos

O Bispo D. Antônio de Macedo Costa recebeu várias críticas de seus inimigos políticos, dentre elas estava a que afirmava que ele nunca falou claramente sobre o problema da escravidão e nunca combateu a escravidão. Sobre isso, os seus inimigos tinham razão, apesar de dizer várias vezes que era contra o trabalho escravo, pois, para ele o patrão deveria dar proteção e salário aos seus trabalhadores, nunca foi um abolicionista declarado, talvez para não desagradar seus apoiadores conservadores e escravocratas. Por isso, ao fazer recomendações aos pais de famílias sobre como deveriam tratar seus *servos* (escravos e trabalhadores livres) e demais domésticos (agregados à família) não disse que a escravidão era “pecado”, pois como declarou em discurso proferido na Catedral de Belém: “Deus não faz ninguém escravo, mas permite que as pessoas fiquem naquela condição” (A BOA NVOA, 25-05-1873). Partindo desse entendimento, tentou amenizar os conflitos de interesses entre senhor e escravo, com claro apoio aos senhores e patrões.

Nesse sentido vai advertir que os domésticos deveriam ser bem tratadas porque também faziam parte da família: “Na família estão incluídos os que a servem, a gente da casa (*domestici*), de onde nasce uma nova série de deveres, além dos por nós pronunciado” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 73). Por considerar os empregados (trabalhadores livres) e escravos (trabalhadores não livres) como “gentes da casa” e como filhos de Deus, e também herdeiros da glória eterna, o Bispo recomendava que os pais de famílias os tratassem com irmãos:

O amo ou senhor não é um déspota, um tirano, para tratar como animais, ou como máquinas brutas, os que estão empregados no seu serviço. Deve-lhes proteção e salário, deve-lhes tratamento caridoso, boa direção e bons exemplos, lembrando-se que eles são também filhos de Deus, remidos com o sangue de Jesus Cristo, herdeiros da glória eterna, e que, diante de Deus não há grandes, nem pequenos, nem servos, nem livres, nem ricos, nem pobres, mas todos se devem tratar como irmãos, e compensar pela abundância de caridade as desigualdades das condições e fortuna (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 73-74).

O Bispo alertava os chefes de famílias que possuíam trabalhadores (escravos ou livres) ao seu serviço a não agirem para com eles como um déspota ou tirano, como se os seus domésticos fossem animais ou máquinas, como faziam muitos senhores, porque isso era totalmente contrário aos princípios cristãos, como dizia São Paulo: “Vós, ó senhores, prestai a vossos servos o que exige e equidade e a justiça; sabendo que tendes como eles um Senhor no céu, a quem dareis conta de vossas ações, e que vos tratará como os tiverdes tratado”. Esse tratamento cristão era importante não apenas por causa da fé, mas também por uma questão utilitária: “Um procedimento contrário fará dos servos outros tanto inimigos, sempre indispostos e desconfiados com os amos, cheios de rancor, inveja, avidez e cobiça” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 75). A consequência disso seria ruim para a família, tanto do ponto de vista moral quanto do econômico.

O Bispo recomendava também que, além de dar um tratamento humano e cristão aos servos e domésticos, os chefes de famílias deveriam cuidar da educação deles, tendo em vista que era muito comum o casal, ao sair de casa para participar de atividades sociais e religiosas, deixar seus filhos sob a responsabilidades dos seus escravos e empregados. Sendo mal-educados, iriam influenciar negativamente as crianças que ficavam muito tempo sob suas responsabilidades. Essas más influências dos negros e mestiços incivilizados sobre as crianças trariam consequência profundas para o estado da civilização no Brasil:

Muitas vezes o pai e a mãe para ficarem mais livres e poderem frequentar as sociedades do mundo, confiam seus filhos a essas pessoas, ordinariamente ignorantes, falando mal a língua, de modos pouco polidos, e muitas vezes até (o que é mais) de estragados costumes. Ninguém pode imaginar quanto isto influi no estado de nossa civilização, e que de males saem a jarros desta fonte envenenada. É uma chaga tão profunda, que só devagar se poderá ir cicatrizando (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 75-76).

Para o Bispo a “chaga da ignorância” e “maus costumes” presentes entre as camadas inferiores da população, e que influenciavam negativamente nos filhos das famílias tradicionais, era um mal que só a longo prazo e com muito empenho se conseguiria solucionar. Ele conclamava os chefes de família para que cuidassem da moralização de seus escravos e domésticos, usando para tanto a religião como principal instrumento:

Ah! Cuidem quanto antes os chefes de casa de moralizar seus escravos e domésticos! Empreguem a religião como meio eficaz de regenerar essa pobre gente, até aqui deixada a si própria, no maior desamparo moral; não os deixem vagar pelas ruas à noite, sem destino, para que vivam honestamente, segundo Deus; instruem-nos, deem-lhes bons conselhos, inspirem-lhes sentimentos de brio e de honra! Pense, grande Deus! Que dai de pende a salvação dessas almas, a de vossos filhos, a vossa, o bom nome e o futuro das vossas famílias! (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 76).

Esse tipo de procedimento que os senhores deveriam dar a seus escravos e trabalhadores livres era, de acordo com o Bispo, importante para diferencia-los dos senhores pagãos que, além de não instruírem seus escravos, permitiam que eles vivessem na devassidão, como no caso em que as escravas eram submetidas à prostituição para granjear dinheiro para seus senhores. Esse tipo de procedimento só teria lugar no paganismo porque entre os cristãos, dizia: “confiamos que ela não se dá e nem pode se dá no meio de um povo cristão e católico” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 77).

Em relação ao comportamento dos escravos e domésticos, o Bispo recomendava que caso fosse descoberto entre eles alguém com devassidão de costumes, a solução mais adequada seria despedi-los sem demora. Fazendo isso, o chefe de família estaria evitando mil contendas na sua casa e também prejuízos, já que tais pessoas iriam ter pouco cuidado na administração das despesas e bens do proprietário. Nesse aspecto se deveria ter todo cuidado, pois, muitas vezes, um só criado era motivo da maldição de toda uma família, por isso alertava: “Quando se trata de escolher criados, ou conservá-los, contentai-vos com os menos habilidosos, contanto que tenham maior piedade e possuam reconhecida prudência” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 78). Isso era necessário, segundo o Bispo, porque um mau trabalhador atraía sobre a casa de um bom senhor os flagelos de Deus.

O Bispo conclamava os chefes de família a atentarem para o comportamento de seus escravos e domésticos e usarem com seus filhos as mesmas repressões e castigos utilizados para

com os serviçais. Deveriam, como com os seus filhos, ensinar-lhes o respeito e a doutrina católica, incutir neles bons princípios e fazê-los cumprir todos os deveres religiosos. Fazendo isso, estariam atraindo as bênçãos de Deus sobre sua casa e teriam uma família feliz e prospera.

6.4.4. Os deveres dos domésticos para com os senhores

D. Antônio de Macedo Costa conclui a obra *Deveres da Família*, fazendo recomendações aos escravos e demais domésticos das casas das famílias brasileiras sobre como agir em relação aos seus senhores. Segundo ele, Deus teria falado aos servos (trabalhadores escravos e livres) pela boca de São Paulo que eles deveriam obedecer a seus senhores com temor e respeito, na simplicidade de coração, como ao próprio Jesus Cristo. Essa dedicação e respeito não deveria ser apenas quando estivessem sendo observados, para tentar agradar apenas aos patrões, mas todo tempo. Como servos de Jesus Cristo deveriam realizar suas tarefas sempre de bom coração, atendendo à vontade de Deus, porque ele os tinha colocado naquele estado⁷⁵ e, portanto, pedia obediência e sujeição de todos eles, como recomenda São Paulo: “servi-os com afeto, como se eles fossem o Senhor, e não homens; sabendo que cada qual receberá de Deus o prêmio do bem que tiver feito, ou seja, escravo ou livre” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 79).

Os servos e escravos deveriam agir com toda dedicação e respeito, mesmo que os seus senhores fossem maus e cometessem culpas graves: “isto não é razão para deixar de servi-los com respeito e fidelidade”, pois, como dizia o Apóstolo São Pedro, os servos deveriam se sujeitar a seus senhores com respeito, independentemente de serem bons e brandos. No entanto, advertia o Bispo que quando seus patrões lhes impusessem o cometimento de algum pecado, deveriam resistir ao mal sabendo que a amizade dos homens durava pouco tempo, mas a

⁷⁵ D. Macedo Costa não combateu a escravidão porque é possível que compartilhasse das ideias de Padre Vieira sobre a condição dos negros. Segundo Coelho (2012), Padre Vieira teria afirmado que os negros carregavam no corpo (pele) as marcas do pecado de seus antepassados, Cain e Can. Por esse motivo, dizia Antônio Vieira que ao contrário do fizeram os israelitas que atravessaram o mar vermelho e passaram da África para a Ásia em busca de libertação, os pretos, ao contrário, “atravessaram o mar oceano na sua maior largura, e passam da mesma África à América para viver e morrer cativos” (COELHO, 2012, p. 53). Portanto, Vieira, assim como os demais missionários católicos, consideravam legal a introdução de negros na condição de escravos no Brasil.

amizade de Deus durava toda a eternidade, e que era melhor sofrer neste mundo do que ofender seu criador.

Para o Bispo, era importante também para os escravos e servos obedecerem e servirem a seus senhores com todo respeito e fidelidade porque eram parte da família e, como tal, poderia contribuir com ela tanto para o bem como para o mal. Por conhecerem muitas particularidades das famílias, os domésticos poderiam se aproveitar disso para espalhar contendas, por isso, o Bispo chamava a atenção dos servos no sentido de não abusarem da confiança dos donos da casa, mas serem leais em tudo, não os difamando, antes, defendendo-os para ganhar confiança e estima. Só assim seriam vistos como membros da família, amados e lembrados com saudades depois de sua partida:

Nas casas cristãs encontram-se desses servos e servas, sempre fieis e dedicados, que depois de ajudarem a criar os filhos dos seus senhores, chegam até adianta velhice, muitos amados e estimados, exemplos de piedade, e bons costumes, identificados com a família e deixando por sua morte no seio dela uma memória abençoada e cheia de saudades. Sede servos deste caráter e servos felizes (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 81).

Os servos, ao se comportarem como verdadeiros cristãos, trabalhariam como dedicação e sem medo, oferecendo a seus senhores serviços de boa vontade. Assim, deveriam trabalhar com todo ânimo e gosto d'alma:

Não servis aos homens, pelos muitos e gravíssimos pecados com que o temos ofendido. Trabalhai, que o trabalho é honra, é nobreza, é dignidade, é vida, e não há nada neste mundo mais vil, mas triste, mais miserável que o homem preguiçoso, como diz S. Paulo que ele nem o pão merece comer. Onde se trabalha, diz Deus, ali haverá abundância; mas onde se se leva falando, ali haverá indigência (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 81-83).

Ser um servo preguiçoso era, de acordo com o Bispo, um pecado grave, que todos os domésticos deveriam evitar, pois figurava na Bíblia condenações a pessoas com tal traço. A partir dos Provérbios de Salomão, que diziam que o preguiçoso deveria seguir o exemplo das formigas, que não tinham mestre nem condutores, nem príncipes, mas que no estio plantavam o seu sustento e na colheita recolham suas provisões, sugere que assim sejam os domésticos. A consequência da preguiça era, segundo o Bispo, uma vida de privações e pobreza. Por isso,

recomendava que todos trabalhassem com amor, evitando cânticos imorais e irreligiosos durante a realização das tarefas, assim como as conversas imorais e maliciosas:

Suavizai o vosso serviço entoando cânticos morais e religiosos, não cantigas chulas, modinhas pouco decentes. O cântico é um bom companheiro, diz S. João Crisóstomo. Evitai também conservas imorais, maledicências, e palavras duras e grosseiras, tendo paciência com todos e não irritando tanto como sucede: Bem-aventurados os mansos porque eles possuirão a terra, aprendei de mim, disse Jesus, que sou manso e humilde de coração (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 84).

O Bispo recomendou também aos domésticos que jamais escondessem de seus senhores nenhum *ceitil* porque quem furtava pouco, em seguida furtaria muito. Todos deveria provar sua fidelidade e honestidade não se apossando de qualquer coisa alheia, pois, não furtar era o sétimo mandamento divino, além disso, de tudo haveríamos de prestar conta perante o tribunal de Deus um dia. O Bispo D. Antônio de Macedo Costa finaliza suas recomendações aos servos dizendo que deveriam evitar cometer furtos, impurezas ou outros pecados, assim como não ficar passivos diante de tais erros. Os aconselhava a fugir da embriaguez que era um dos vícios que mais degradava os homens porque estava escrito que os ébrios não entram no reino de Deus. Deveriam os servos também evitar as más companhias, não frequentar jogos de azar nem danças, evitar todas as ocasiões de pecado, guardar o domingo e festas católicas, receber o sacramento e viver como bons cristãos no temor de Deus, guardando fielmente sua lei, sabendo que a vida de trabalho passaria depressa e que um dia, da humilde condição de servos e escravos, passariam a ocupar um trono de glória no rei de céus, onde todos os justos brilharão pela eternidade (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 86).

6.5. A EDUCAÇÃO-CATEQUESE DO POVO.

Uma das primeiras preocupações do Bispo D. Antônio de Macedo Costa foi com a educação do povo via catequese, isto é, com um processo permanente de educação na fé católica nos princípios do cristianismo romanizado. Assim que chegou em Belém, logo instituiu o “Mês de Maria” e iniciou as “Vistas Pastorais” aos seus diocesanos, espalhados pelos imensos rincões

da grande floresta amazônica. Essas duas primeiras ações foram uma espécie de estratégia pedagógica para marcar presença nos corações e mentes de seus diocesanos.

A instituição do Mês de Maria, apesar de já existir o Círio de Nazaré, buscava unir os católicos de toda a Diocese em torno de uma devoção comum em todas as igrejas e capelas da imensa Amazônia. Ao realizar tal evento de acordo com as diretrizes do Bispo, os católicos iriam começar, paulatinamente, a absorver as ideias romanizadoras. Ao mesmo tempo, sua presença durante as visitas pastorais (como representante máximo da Igreja e grande sábio, um homem que estudou na Europa), provocava admiração no povo humildade das beiras dos rios e vilas. Embora não compreendessem muito o que ele falava, sua presença, com certeza, funcionava como forte estratégia pedagógica para fortalecer o catolicismo na região.

Além dessas duas primeiras iniciativas, como já pontado, o novo Bispo do Pará adotou também as seguintes estratégias para fazer sua mensagem chegar a todos os seus diocesanos: criou o jornal da Diocese, publicou Pastorais e Instruções, propagandeou nos jornais a importância da catequese, cobrou dos poderes públicos mais recursos e ações para a evangelização dos nativos, apresentou propostas de evangelização e organização do povo, e buscou o controlar o culto público.

O Jornal Diocesano foi usado por D. Antônio de Macedo Costa como uma ferramenta importante para sua comunicação com o povo católico, já que seu objetivo era “fornecer às famílias cristãs das duas Províncias amazônicas, leituras amenas e instrutivas, próprias para inspirar o amor dos dogmas e práticas de nossa Santa Religião” (A ESTRELA DO NORTE, 06-01-1863). O Bispo acreditava, mesmo sabendo que a grande massa da população era analfabeta, que as mensagens do seu periódico iriam chegar às famílias cristãs da Diocese, isso porque àquela época o povo em geral sempre ficava sabendo das notícias que circulavam nos principais jornais de forma direta, isto é, lendo-os, ou de forma indireta, ou seja, ouvindo o que neles se divulgava em conversas nos vários espaços sociais.

Isso é possível pensar porque, como informou Patrícia Kátia da Costa Pina (2012), o jornalismo no Brasil oitocentista na ótica de Machado de Assis efetuaría um processo de educação informal, conjugando práticas orais e práticas letradas. Como fiz saber em estudo anterior (2014), os moradores do interior da Província do Pará não ficavam cientes das questões políticas e debates que circulavam nos bastidores da política e na imprensa local, pois, como

mostrou Inglês de Sousa no conto “Amor de Maria”⁷⁶, essas informações chegavam ao povo das vilas e povoados mais distantes, provocando descomposturas e rivalidades:

Depois que se começou a tomar a sério esse negócio de partido, que os doutores do Pará e do Rio de Janeiro inventaram como meio de vida, em uma aldeiola de trinta casas as famílias odeiam-se e descompõem-se, os homens mais sérios tornam-se patifes refinados [...] Sem conhecerem a força dos vocábulos, o fazendeiro Moraes é liberal e o capitão Jacinto é conservador. Por mim, entendo que era melhor sermos todos amigos, tratando do nosso cacau e da nossa seringa, que isso de política não leva ninguém a diante e só serve para desgostos e consumições. Que importa que seja deputado o cônego Siqueira ou o doutor Danim? O principal é que as enchentes não sejam grandes e que o gado não morra da peste. O mais é querer fazer do podre gente de carga, vítima de imposturas! (SOUSA, 2011, p.48).

Isso evidencia que os moradores do interior do Pará, mesmo os que não sabiam ler, ficavam, de certa forma, conhecendo as ideias que circulavam nos jornais locais por meio dos leitores que recebiam, se apropriavam e debatiam tais questões no dia a dia. Portanto, tanto leitores como não leitores eram de certa forma afetados pelas disputas políticas entre liberais, conservadores, maçons, protestantes e romanizadores.

Por isso, o Bispo, além de fazer publicações no seu jornal, escrevia outros tipos de gêneros literários para instruir o povo católico da sua Diocese. A sua primeira Carta Pastoral aos seus diocesanos foi publicada dia 1º de agosto de 1861. Esta carta como as demais era inspirada nas primeiras cartas que os seguidores de Jesus Cristo enviaram aos cristãos de vários lugares a fim de lhe animar a permanecer na fé, seguindo os ensinamentos de Cristo. Várias dessas cartas foram recolhidas para compor o Novo Testamento da Bíblia. Os líderes da Igreja, seguindo essa tradição, escreveram cartas, ao logo da história, a seus liderados. Da mesma forma fez D. Antônio de Macedo Costa durante o seu pastorado na Diocese do Pará. Com suas cartas buscava aproximar-se de seu ‘rebanho’ e animá-lo a incorporar seus projetos e planos.

Em 1861, D. Antônio de Macedo Costa também escreveu uma Instrução Pastoral, alertando seus diocesanos contra a propaganda dos protestantes. Enfatizou que não aceitassem nem folhetos nem as Bíblias que os missionários protestantes entregavam porque, segundo ele, seriam falsos. No ano seguinte, escreveu outra Carta Pastoral onde anunciava a visita geral que

⁷⁶ “Amor de Maria” faz parte uma coletânea de contos publicada pelo literato paraense Inglês de Sousa em 1893 no Rio de Janeiro.

iria realizar pela Diocese. No ano de 1865 escreveu mais uma Instrução Pastoral, tratando da Encíclica de 8 de dezembro do mesmo ano, de autoria do Papa Pio IX. Já na década de 1870 escreveu mais uma Instrução Pastoral (1873), falando dos perigos da Maçonaria. Também escreveu: uma Carta Pastoral (1873), que tratava da missão religiosa do Clero e invocava a caridade pública em favor da obra da Educação da mocidade; uma outra Carta Pastoral (1874), onde explicava aos seus diocesanos os motivos do conflito entre ele e as autoridades públicas, que gerou o movimento conhecido como a Questão Religiosa. Em 1880, como informa Lustosa (1992), escreveu também uma Pastoral onde denunciava os sacrilégios praticados durante uma procissão em Belém, quando o santíssimo Viático foi levado por um enfermo.

Para instruir o povo, o Bispo do Pará proferia também regularmente conferências sobre os deveres da família. Essas palestras eram quase sempre ministradas na Igreja da Sé ou na Igreja de Santo Alexandre, após as missas. Apesar do referido evento ser destinado às famílias, os convites que eram publicados na folha diocesana destinavam-se apenas às mulheres, como se observa abaixo:

Instrução para as famílias. S. Exc. Revm^a. fará em Santo Alexandre domingo próximo (23), depois do Santo Sacrificio da Missa, uma instrução sobre os deveres da família. O escolhido auditório, que tem ouvido estas excelentes prédicas, sai satisfeitíssimo pelas muitas e proveitosas lições praticas, que ali se colhem. Convidamos a todas as senhoras para que se dignem assistir as instruções que lhes são especialmente dirigidas (A BOA NOVA, 19-12-1877).

D. Antônio de Macedo Costa escreveu também várias obras para a educação do povo: Catecismo, Resumo da História Bíblica e Compêndio de Civilidade Cristã, Deveres da Família. Com relação à propaganda feita no jornal diocesano em defesa da importância da catequese, tem-se inicialmente o texto intitulado “Catequese”, de 31 de maio de 1863, onde se defendia a evangelização dos povos indígenas da Amazônia como forma de promover melhorias sociais: “Policiar os povos selvagens, por meio da Religião é o grande ponto, para onde devem convergir as vistas de todos aqueles, a quem corre o dever de promover os melhoramentos sociais” (A ESTRELA DO NORTE, 31-05-1863). Para D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado, o ensino da religião católica aos povos indígenas era a única garantia que a civilização podia oferecer “ao homem saído da natureza”, isso porque no seu entendimento só ela, a religião católica, seria capaz de formar seu coração, adoçar seus costumes e reabilita-los

nos foros da dignidade, protegendo-os dos golpes da opressão, dando-lhes um “nobre destino”. Em seguida, o texto destaca a importância dos missionários católicos durante o período da colonização, com ênfase à atuação do Padre Antônio Vieira e dos demais jesuítas. Finaliza afirmando que tinha confiança no Episcopado Brasileiro, que acreditava que com o apoio do Governo iria reconstruir a grande obra das missões, abrindo caminho para novas conquistas com atuação dos pregadores do evangelho (A ESTRELA DO NORTE, 31-05-1863).

No ano seguinte, 1864, em uma visita pastoral pelo Rio Solimões, D. Antônio de Macedo Costa identificou e denunciou a precária situação da catequese na região e a “triste situação” dos indígenas: “A Catequese reduzida a uma turba; a raça indígena deperecendo no seu triste abatimento, acuada, perseguida e escravizada como nos tempos da conquista, ajuntando aos vícios da selvageria aos vícios da civilização estragada” (A ESTRELA DO NORTE, 18-09-1864). A consequência disso, segundo ele, era a saída desses povos do território brasileiro para irem buscar proteção nos países vizinhos, provocando prejuízos tanto para a Igreja como para o Estado. Segundo ele, “a colonização indígena, a única possível nesta parte do Império, [estava] absolutamente destruída e aniquilada, e tanto milhares de almas perdendo-se para Deus e para a sociedade” (Idem, 18-09-1864). A fim de tentar reverter a situação da catequese que ele considerava deficitária na Amazônia, o Bispo, em 1866, mandou um ofício ao Ministro do Império solicitando ajuda para a catequese e civilização dos índios, onde lhe expos inicialmente as seguintes palavras:

Este assunto está chamando a atenção a toda solicitude dos poderes públicos, Tenho uma diocese que se estende pela imensa bacia amazônica, povoada ainda de milhares de índios selvagens, quase todos manso da índole mui dispostos a receber os benefícios da civilização evangélica, muitos vindo me pedir em nome de suas remotas tribos e com empenho de me arrancarem lágrimas, que eu lhes mande Sacerdotes para os batizarem, e todavia, Sr. Ministro, digo-o com profunda magoa, não pude ainda, depois de cinco anos de meu Episcopado, fazer cousa alguma em prol desses infelizes (D. MACEDO COSTA, 1866, In: A ESTRELA DO NORTE, 29-07-1866).

D. Antônio de Macedo Costa disse ainda que foi pessoalmente à Corte no Rio de Janeiro em busca de ajuda e lá expos que a catequese seria a garantia de futuro para o imenso vale amazônico, que a colonização indígena seria por muito tempo o único meio de se impedir o aniquilamento da raça indígena americana e assim preservar o povo. Além disso, disse que preservar os indígenas ajudaria na economia da região, já que aqueles “milhares de braços,

paralisados na barbaria, podiam ser facilmente aproveitados para a lavoura e indústria” e, guiados pela fé cristã, tomariam “o seu lugar no largo plano da civilização brasileira” (D. MACEDO COSTA, 1866, In: A ESTRELA DO NORTE, 29-07-1866).

Ainda sobre a importância da catequese e ensino do povo, D. Antônio de Macedo Costa mandou publicar na folha diocesana a *Encíclica*, do Papa Pio IX, alertas aos católicos contra os perigos da ganância que levava os homens a praticar vários erros, inclusive contra a Igreja. E que tais erros, blasfêmias e enganos, estariam sendo fomentados no seio das escolas regidas por mestres não católicos. Segundo o Papa, essa seria uma estratégia para tentar destruir a Igreja indiretamente: “se não podem destruir completamente a Igreja Católica, trabalham por desprover e corromper os povos, principalmente a inexperiente juventude e de seus corações, arrancar as raízes da nossa fé e religião”. Diante de tal realidade, fez Pio IX a seguinte recomendação a todas as lideranças da Igreja:

Pelo que vos recomendamos que não desistais, principalmente por via dos Párcos, e outros eclesiásticos pela integridade de sua vida, gravidade de costumes, sã e sólida doutrina de contínua e cuidadosamente ensinar aos povos confiados a vosso cuidado, pela pregação da palavra divina e pela catequese os venerados mistérios da nossa augusta religião, a sua doutrina, preceitos e disciplina. Bem sabeis, pois, que a maior parte dos males provém da ignorância das causas divinas, necessárias para a salvação (PIO IX, 1863 in: A ESTRELA DO NORTE, 25-10-1863).

Como se pode observar, o Papa recomendava aos Bispos e padres católicos espalhados ao redor do mundo que cuidadosamente ensinassem aos povos, via pregação da palavra e catequese, a doutrina católica porque o seu desconhecimento era causa da maior parte dos males no mundo. Ao trazer esse texto do máximo representante da Igreja, buscava o Bispo do Pará convencer as autoridades públicas e os homens de posse a investirem no ensino e catequese do povo, munindo os principais responsáveis pela disseminação da educação e instrução, ou seja, os padres. Por isso, D. Antônio de Macedo Costa mandou reproduzir no jornal diocesano um artigo que foi publicado em Paris por um Padre brasileiro, identificado como *F. de M.* Nesse texto, o autor, de Paris, faz uma crítica ao Decreto 3073 do governo imperial do Brasil, se colocando a favor do texto *Memória* do Bispo do Pará, destacando a importância da educação e da instrução do povo, como se pode observar no seguinte excerto:

O grande problema que todas as nações cultas tratam de resolver é o da educação e da instrução. – É preciso instruir! Eis o grito que se ouve de toda parte. Quem não conhece que a ignorância é um dos maiores males que podem pesar sobre o homem? Quem sabe que é ela a mais terrível inimiga da humanidade, e que ela é a mãe da cegueira do espírito? “O homem é um ente ensinado” disse um grande vulto deste século. É mister portanto ensinar o homem, é mister eleva-lo pelos dotes da inteligência, acima do lodo que o arrasta sempre para a terra. Vozes enérgicas e eloquentes se elevam de toda parte para reclamar a solução desse grande problema e a realização desse *desideratum* universal (A ESTRELA DO NORTE, 15-05-1864).

Nesse texto, seu autor defende também que o ponto de partida para a transformação da sociedade pela educação e instrução do povo seria a formação sólida do clero, pois, para ele, instruir o clero seria instruir o povo inteiro, uma vez que “o Padre quando fala ensina, cada palavra que desprende de seus lábios é uma máxima das mais simples e sublimes, porque todas elas lhe foram ensinadas por Cristo” (A ESTRELA DO NORTE, 15-05-1864).

No ano de 1877, saiu na folha diocesana mais um artigo falando sobre a importância da catequese e da civilização das populações indígenas da Amazônia, de autoria do Dr. Bandeira de Melo, Presidente da Província. Nesse texto, ele tenta convencer a câmara dos deputados paraenses a liberar recursos destinados ao serviço da evangelização dos nativos, e começa da seguinte maneira: “Nenhum ramo da administração pública toma nossas maiores atenções do que a catequese, isto é, chamar as tribos indígenas ao grêmio da civilização, ou converter o gentio a religião cristã” (BANDEIRA DE MELO, 1877, In: A BOA NOVA, 05- 05-1877). Segue o autor afirmando que aquele importante serviço começou com a chegada dos primeiros colonos portugueses e continuou com as ordens religiosas católicas em favor da “desventurada raça indígena”, porém, infelizmente não havia prosperado nos últimos tempos devido a “infelicidade das administrações instáveis e a falta de recursos nos cofres provinciais”, muito em decorrência do Ato Adicional de 1834 (Lei nº 16 de 12 de agosto que tratou sobre os serviços educacionais), que definiu que tais serviços ficassem sob a responsabilidade das Províncias que, para tanto, deveriam receber ajuda do Governo Central (Idem, A BOA NOVA, 05- 05-1877). Sobre isso, dizia o presidente da Província Paraense que, apesar dos esforços do Governo Imperial em promover esse trabalho, pouco se tinha conseguindo avançar com esse serviço na região, pois existia em toda a Província apenas uma missão chamada *Bacabal*, que ficava localizada às margens do rio Tapajós, com uma população de 547 indígenas do povo Mundurucu (Idem, A BOA NOVA, 05- 05-1877).

D. Antônio de Macedo Costa apresentou também propostas de evangelização, organização e desenvolvimento do povo amazônico e brasileiro, pois, como apontou Karla Denise Martins (2005), a instrução do povo defendida pelo Bispo do Pará não estava dissociada do seu projeto econômico, pois preservava a associação de um tipo de saber moral e técnico a um saber moral e intelectual para que o homem pudesse melhorar sua capacidade de sociabilidade e chegar à civilização. Sua iniciativa nesse campo foi apresentar ao próprio Imperador do Brasil no seu texto *Memória* várias recomendações, entre as quais estavam a preferência dada à colonização católica sobre a protestante e desenvolvimento das missões e da catequese católica a fim de levar o cristianismo e a civilização a centenas de “tribos selvagens que erram ainda miseravelmente no fundo de nossas florestas” (D. MACEDO COSTA, 1863 In: ESTRELA DO NORTE, 18-10-1863). Além disso, defendeu o Bispo a implantação de “Colônias Agrícolas” e apresentou propostas específicas para o progresso da região no livro “Amazônia: meio para desenvolver sua civilização”, publicado em 1883.

A defesa da importância do trabalho agrícola para a estruturação social e o desenvolvimento econômico da região começou a ser defendido no jornal diocesano já no ano de 1863, quando foi publicado o romance intitulado “O Ouro”, onde se conta a história de um jovem de 15 anos chamado André, que morava em uma Aldeia rural de Portugal e sonhava vir para a América em busca de riquezas e se tornar “capitalista”. O rapaz foi aconselhado por sua mãe a ir conversar com o Pároco da comunidade, a fim de receber dele os melhores conselhos. O jovem procurou o Padre da Aldeia e começaram um diálogo no qual o Padre destacava a vida boa que todos levavam na comunidade, os benefícios e bênçãos que Deus lhe dava todos os dias, assim como mostrou ao jovem a diferença entre o trabalho agrícola da comunidade (comunitário e associativo) e o trabalho do capitalista (pautado na exploração da mão de obra do outro). Durante o diálogo, na tentativa de fazer o rapaz desistir de seu projeto de tornar-se “capitalista”, o Padre lhe dá o seguinte conselho:

Afasta do teu espírito, meu filho, estas ideias de fortuna. Tu nascente nos campos. Fica aí. A agricultura é a verdadeira fonte de riqueza. Cultiva teu campo, e espera tudo daquele que faz luzir seu sol sobre os bons e sobre os maus; pede-lhe o pão de cada dia; pede-lhe a chuva para a terra semeada; sol para amadurecer a seara; erva para teu gado; mistura teu suor do dia a dia ao orvalho da noite; eis a vida, a vida a mais inocente, a mais feliz; a vida que Deus ama, que Deus abençoa! Se fizeres isto, sofrerás menos sobre a terra; só lutarás contra as dificuldades naturais; suportarás o calor do dia, mas também tuas noites serão calmas como a tua alma (A ESTRELA DO NORTE, 18-01-1863).

Como se pode observar, os romanizadores eram contra o modelo de produção capitalista com sua forma de gerar riquezas, especialmente no tipo de trabalho utilizado para extração do látex na região amazônica e, ao mesmo tempo, defendiam o trabalho agrícola “comunitário” como a verdadeira fonte de riqueza. Por isso, D. Antônio de Macedo Costa vai defender perante as autoridades imperiais a implantação de um sistema de “Colônias Agrícola”⁷⁷ na região Amazônica. Em ofício enviado ao Ministro do Império no dia 21 de dezembro de 1865, ele solicitou ao Imperador algumas providências para o trabalho da Igreja Católica no Brasil, entre as quais estava as seguintes: 1º) a remoção dos obstáculos para o trabalho de catequese; 2º) que a catequese ficasse completamente sob a responsabilidade dos Párocos diocesanos; 3º) promover a vinda de bons missionários católicos para realizarem o trabalho da catequese; e ainda:

4º - fundar-se nos lugares mais convenientes, colônias-missões, tendo por base o ensino religioso e o trabalho agrícola. Inspirar a esses homens o amor da propriedade, dar-lhes afinco ao solo, fazendo-os desentranhar dele pelo cultivo o sustento que fazem agora consistir na pesca, na caça e nos frutos silvestres, arranca-los à vida erradia à que se entregam, e tê-los feitos andar meio caminho para a civilização. Os missionários dirigirão o ensino religioso, a escola, as oficinas, todos os trabalhos e acostumarão os meninos desde pequenos as artes úteis. Uma igreja decente e bem ornada; ofícios religiosos celebrados com possível esplendor muita cooperação para fixar-lhe os costumes (A ESTRELA DO NORTE, 29-07-1866).

As Colônias-Missões ou Colônias Agrícolas defendidas por D. Antônio de Macedo Costa tinham como objetivo principal fixar o homem no campo para aprender os ensinamentos e dogmas da religião católica e desenvolver, fundamentalmente, o trabalho agrícola. Para o Bispo, os benefícios da religião ajudariam os habitantes das beiras dos rios e das floresta a se livrarem dos seus erros e maus costumes, assim como lhes inculcaria o afinco ao trabalho agrícola, algo fundamental para o desenvolvimento da economia e da região, já que os trabalhadores não mais sobreviveriam apenas da caça, da pesca e coleta dos frutos silvestres, como era de costume, mas seriam guiados pelos Padres missionários, através do ensino religioso e técnico, a produzir vários tipos de alimentos e produtos para abastecer não somente

⁷⁷ Vale ressaltar que essa “bandeira” de luta não era só do Bispo e de seu clero romanizado, pois, como mostrou Martins (2005), vários intelectuais e políticos da região também compartilhavam e defendiam esse projeto, embora nem sempre chegassem a um consenso sobre a forma de implantação e manutenção.

suas comunidades, mas toda as duas Províncias amazônicas e até milhares de pessoas pelo mundo. Como defendeu no livro *Amazônia, meio de desenvolver sua civilização*, o Bispo acreditava que a região abrigava grandes tesouros e riquezas naturais que a ciência, a indústria e o comércio internacional estava apenas começando a descobrir: “A ciência, a indústria e comércio começam a descobrir o recôndito e opulentíssimo tesouro de riquezas naturais, encerradas nesta bacia Amazônica, que poderá alimentar um dia a fartar cem milhões de criaturas humanas” (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 3).

Para reafirmar essa ideia, o Bispo citou dois intelectuais importantes da época, o suíço Louis Agassiz (1807- 1873)⁷⁸ e o alemão Alexander von Humboldt (1769-1859)⁷⁹. Segundo ele, o primeiro teria dito que só um profeta poderia prever o incalculável futuro reservado à região Amazônica, lugar mais rico e fecundo dentre os maiores vales do mundo. E que, portanto, um dia haveria de ministrar a humanidade engrandecidos recursos inesperados e ocupar na sua história um lugar mais assinalado do que os vales que foram seu berço. O segundo teria dito que a Amazônia um dia seria o maior empório do comércio do mundo. Com base nestes estudiosos, dizia D. Antônio de Macedo Costa que eles tinham razão porque, mesmo em condições não favoráveis e sem as técnicas corretas de produção, a Amazônia já pesava na balança da indústria e comércio do mundo. Com as devidas reformas e instrução (que mudariam não somente as formas de trabalho e a ampliação da exploração de outros produtos, mas também mudariam o caráter e mentalidades dos trabalhadores), a tendência era tudo melhorar:

Com feito, se agora que apenas se entra a explorar alguns produtos espontaneamente oferecidos pela natureza, sem sombra de cultura, com processos de extração

⁷⁸ Jean Louis Rodolph Agassiz foi zoólogo, geólogo e um principais defensores do racismo científico e do criacionismo no século XIX. Ficou conhecido aqui pela Expedição Científica Thayer, realizada ao Brasil em 1865, que visitou várias regiões, inclusive a Amazônia. Sua primeira relação com essa região teria começado quando recebeu dos naturalistas Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius uma coleção de peixes da Amazônia para ele analisar. Ao chegar ao Brasil, além recolher várias espécies para analisar, realizou também estudos sobre os mestiços brasileiros a fim de comprovar que escravos e seus descendentes pertenceriam a raças diferentes, portanto, não poderiam habitar o mesmo espaço. Para mais informações sobre esse intelectual do século XIX, confira: AGASSIZ, Jean Louis Rodolph. **Viagem ao Brasil (1865-1866): Luís Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz**. Tradução e notas de Edgar Sússekind de Mendonça. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

⁷⁹ Alexander von Humboldt foi um geógrafo, naturalista e explorador nascido na Prússia. Esteve também em expedições pela América do Sul nos anos de 1799 a 1804. É considerado pioneiros nos estudos que lançaram as bases de ciências como a Geografia, Geologia, Climatologia e Oceanografia. Suas obras mais conhecidas são “*Kosmos*” e “*Ansichten der Natur*”. Sobre Humboldt existe vários estudos no Brasil, com destaque para a tese “*Filosofia, arte e ciência: a paisagem na Geografia de Alexander von Humboldt*”, de Roberison Wittgenstein Dias da Silveira, defendida em Campinas, 2012.

grosseiros ininteligentes, com braços insuficientes para o trabalho, como uma população em parte nômade, quase sem cultivo intelectual e moral, em parte mergulhada na noite do selvagismo, já o Amazonas pesa na balança da indústria e comercial do mundo, que será quando o *ouro vegetal da sinfonia elástica*, de que ele já fornece dois terços do consumo do globo, e outros produtos com que enriquece de presente o mercado da Europa e América, forem espantosamente acrescentados pelo trabalho e indústria de uma grande população instruída, moralizada, laboriosa; que será quando a essas se juntarem outros gêneros, drogas e especiarias ainda não utilizadas, como essências, tintas, cascas, óleos, gomas, resinas, fibras têxteis, plantas raras, madeiras preciosas, e mil outros riquíssimos produtos que braços inteligentes e ativos poderão desentranhar deste solo abençoado? (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 4).

Para D. Antônio de Macedo Costa, essa mudança que traria grande prosperidade para a região era totalmente possível, desde que o povo fosse educado dentro dos princípios da fé católica e das técnicas modernas de produção. Segundo ele, elevar o nível intelectual e moral da população amazônica era fundamental, pois era “uma questão econômica de primeira ordem”, [...] “uma questão política, uma questão social, uma questão de humanidade” (MACEDO COSTA, 1877, p. 4). Portanto, a falta de instrução do povo era, na sua opinião, um problema do ponto de vista da civilização e do cristianismo que precisava ser enfrentado pelas autoridades competentes como único meio de desenvolvimento da Amazônia (Idem, 1877, p. 4). Por isso, além de propor a criação de “Colônias-Missões” por todo o grande vale amazônico, apresentou ainda o projeto da criação de um “Navio-Igreja” ou “Templo Flutuante” para ajudar na evangelização e educação do povo que habitava vilas e povoados às margens ou próximos às margens das beiras dos rios:

Consiste esta ideia na construção de um paquete a vapor adaptado exclusivamente ao serviço de uma missão permanente no vale do Amazonas. Será um *Navio-Igreja*, um *Templo Flutuante*, que levará a seu bordo um grupo de excelentes sacerdotes, a percorrerem continuamente em todos os sentidos a imensa rede fluvial do rio-mar, levando as luzes e os socorros do espírito às populações cristãs e pagãs que hoje vivem e morrem completamente ao desamparo (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 13).

Esse empreendimento, que não chegou a ser efetivado, deveria ser construído, de acordo com o Bispo, pelos melhores engenheiros navais da Europa, considerando as adaptações necessárias para servir exclusivamente à missão religiosa. O Bispo queria que no seu Navio-Igreja fossem usados os melhores materiais na estrutura e no acabamento para que todos ao entrarem se sentissem dentro de uma “Basílica-Naval”. Quanto ao tamanho, queria o Bispo que

seu “Navio-Missionário” tivesse 120 pés de comprimento por 30 de largura, com estrutura adaptada para navegar tanto no Rio Amazonas como nos seus afluentes em tempo de maré baixa.

Para tentar conseguir apoio e investimentos para seu projeto, D. Antônio de Macedo Costa apresentou também as seguintes vantagens do empreendimento: 1º) levaria o “remédio” até ao “doente”, já que era muito difícil o “doente” vir até o “remédio”; 2º) reataria o “fio” interrompido da gloriosa e histórica catequese; 3º) seria uma alternativa viável já que as condições das várias Ordens Religiosas da Igreja não permitiam manter o sistema de missões como antes; 4º) seria também uma alternativa para garantir atendimento espiritual, já que não havia Padres suficientes para atender todas as comunidades da Diocese; 5º) seria também uma forma de evitar que um Padre fosse sozinho para uma comunidade isolada, ficando por muito tempo distante de outros clérigos; 6º) a região amazônica possuía sistema hidrográfico favorável para a efetivação do projeto: “por sobre as águas é que o Espírito de Deus será levado a esses povos famintos de verdade e justiça”; 7º) não havia como os Padres Missionários chegarem até as comunidades, inclusive os lugares mais próximos da Capital, navegando em canoas, e nem podiam usar os Vapores da Companhia do Amazonas, já que tinham paradas específicas; e 8º) os padres missionários da Navio-Igreja fariam pelo espírito do povo da floresta o que já se fazia pelo corpo (D. MACEDO COSTA, 1877, p. 19).

D. Antônio de Macedo Costa, além de defender projetos e executar várias ações no campo do ensino do povo amazônico na busca de alcançar seu programa reformador ultramontano, também procurou controlar o culto público, submetendo as Irmandades de leigos ao total controle da Igreja, a fim de “evitar inconvenientes graves”:

Portaria. Para evitar inconvenientes graves, ordenamos que d’agora diante não se publique programa algum de festividade religiosa, sem que nos seja previamente submetido. Paço Episcopal de Belém do Pará, 14 de junho de 1866. Antônio, Bispo do Pará (A ESTRELA DO NORTE, 24-07-1866).

Como já destaquei, no período colonial e imperial no Brasil irmandades de leigos, enquanto associações legalmente constituídas diante do poder civil e eclesiástico, possuíam autonomia para administrar seus bens (Igreja, Hospitais, Colégios, prédios, terrenos, entre outros), suas festividades e cerimônias religiosas ao Santo protetor ou Santa protetora. Porém,

toda essa liberdade e poder não era visto com “bons olhos” pelo Bispo D. Antônio de Macedo Costa e por alguns de seus apoiadores, como se pode observar no excerto que foi publicado em um jornal de Belém na época:

As Irmandades estão dentro das igrejas, nasceram ou fundaram-se para à Igreja, não podem, pois, viver divorciadas de seus legítimos pastores, e constituírem-se um Estado no Estado, como se dá na atualidade. Isso só se vê no Brasil, onde a Lei é letra morta, e o poder que jurou manter a religião católica é o primeiro a desrespeitá-la (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 11-01-1880).

Para D. Antônio de Macedo Costa e seu clero romanizado, submeter as irmandades de leigos ao legítimo representante da Igreja não era somente uma questão política (para evitar que os representantes dessas associações vivessem divorciados de seus legítimos pastores⁸⁰, como “um Estado no Estado”), mas, era também uma forma de combater as práticas do catolicismo popular e conduzir o culto público ao seu verdadeiro objetivo: “que todos atos religiosos nesta Diocese se faça com a precisa decência, como convém a honra de Deus e proveito espiritual do fiéis” (A ESTRELA DO NORTE, 15-04-1866). Por isso, além da Portaria de 14 de junho de 1866, que submeteu à Diocese todas as programações religiosas, o Bispo do Pará já havia publicado outra portaria naquele mesmo ano (13 de abril), estabelecendo as seguintes regras e medidas concernentes ao culto divino: 1) não era permitido andar no templo durante as liturgias; 2) que os atos religiosos acontecessem com a precisa decência; 3) que se adotasse um caráter dócil e profundamente católico nos atos religiosos; 4) seguir fielmente a doutrina ensinada pela Igreja Universal; 5) consultar sempre as autoridades religiosas sobre qualquer atividade religiosa que se pretendesse fazer; 6) invocar sempre o auxílio de Deus, da Santíssima Virgem e dos Apóstolos. Além disso tudo, a Portaria estabelecia mais restrições ao número de procissões, ficando apenas as seguintes: a) Procissão de Corpus Christi, que saia da Catedral da Sé; b) Procissão de Cinza, que saia da Igreja do Convento de Santo Antônio; c) Procissão de Passos, que saia Igreja do Convento do Carmo; d) Procissão de Ramos, que saia da Igreja do Carmo; e) Procissão do Enterro do Senhor, que sai da Igreja do Convento de Santo Antônio; e) Procissão na madrugada de Páscoa, que saia da Igreja Matriz de Sant'Ana; e f) Procissão do

⁸⁰ Como acontecia naquele momento, devido as profundas divergências do Bispo as Irmandades que culminou com “Questão Religiosa” (prisão de D. Antônio) e a “Questão Nazarena” (dois anos de Círio civil na Capital, Belém).

Santíssimo Sacramento, que se realizava durante a Páscoa. Porém, essas procissões, para saírem, deveriam antes submeter suas programações às autoridades religiosas, explicando detalhadamente como elas ocorreriam e quem delas participariam, para evitar qualquer irreverência e desrespeito durante o ato religioso:

Proibimos expressamente toda irreverência ou desrespeito no acompanhar as procissões, como rir-se, conversar-se, fumar-se e outras ações improprias de um ato religioso e grave, onde deve reinar o maior decoro e respeito e desejaríamos que as mulheres, quando as acompanhassem, o fazerem modestamente vestidas, de seios e cabeças cobertas, mostrando assim o reconhecimento religioso de que devem estar possuídas. Será também conveniente que todas assistissem aos ofícios divinos veladas e vestidas com toda a modéstia, como manda S. Paulo, em respeito aos Anjos de Deus e aos mistérios adoráveis de nossa Santa Religião, sendo certamente preferível este uso ao que parece querer introduzir-se de chapéus de palha com abas, como os se usam nos passeios (A ESTRELA DO NORTE, 15-04-1866).

D. Antônio de Macedo Costa também proibiu, pela referida Portaria, que se introduzisse nos cultos católicos músicas de origem lascívia e impura. Segundo ele, o Concílio de Trento teria ordenado a todos os Bispos que banissem dos templos músicas como valsas, contradança, pedaços de ópera e outras músicas vertiginosas, de origem profana e teatral, que eram mais próprias para excitar a sensualidade e as paixões tumultuosas do que a devoção e o recolhimento religioso. Por esses motivos, dizia que daquele momento em diante ordenava que nos acompanhamentos das liturgias, tanto nas procissões como nas realizadas dentro das Igrejas, não se fizessem ouvir tais músicas, mas apenas “peças de um estilo verdadeiramente religioso, como convém à majestade do culto” (A ESTRELA DO NORTE, 15-04-1866).

O Bispo buscava com essas proposições construir na Amazônia um modelo de cultura baseado nas tradições do cristianismo, uma espécie da “nova revolução cultural cristã”, inspirada, primeiramente, numa “revolução de mentalidade” que se espalhasse para as instituições eclesiásticas e sociais e chagasse na política. Com isso, o Bispo buscava romper com o modelo de sociedade moderna vigente e “resgatar” os valores mais altos da tradição cristã, a fim de formar na Amazônia um novo tipo de homem e mulher cristãos: um ser humano igualitário, solidário, humilde, amoroso, trabalhador, respeitador de regras e das instituições e dos valores sagrados da família. Pode-se concluir, a partir das considerações do historiador da educação Franco Cambi (1999), que o modelo de sociedade pensada por D. Antônio de Macedo Costa para a Amazônia se assemelha aos valores postulados pelos cristãos no mundo antigo:

Na sociedade valem sobretudo os vínculos espirituais entre iguais e não as relações hierárquicas, assimétricas, de domínio e de imposição ou as identidades étnicas e locais, superadas aqui na universalidade da mensagem. Até mesmo as relações entre classes e grupos sociais sofrem uma revolução mediante o apelo à igualdade e à solidariedade. Também a política se transcreve em sentido religioso e irenista, indo além do “dai a César o que é de César e a Deus o que é Deus” e projetando um modelo de sociedade orgânica e colaborativa (CAMBI, 1999. P. 122).

As ideias de D. Antônio de que os clérigos, as mulheres, a famílias e toda sociedade cristã ara responsável pela educação das futuras gerações se ampara, de acordo com Cambi (1999), nas mudanças provocadas pela revolução cristã. Segundo esse autor, no cristianismo as principais agências como família, Igreja e toda a sociedade foram rigorosamente orientadas a se tornarem educadoras. Além disso, mudou também os ideais formativos, a *paideia christiana* passou a fazer oposição à *paideia clássica*, e os processos de teorização pedagógica passaram a se orientar e se regular de acordo com os princípios religioso e teológico e não mais de acordo com os princípios antropológicos e teóricos. Portanto, de acordo com Cambi, a Revolução do cristianismo é também uma revolução pedagógica e educativa que durante muito tempo marcou o Ocidente. E, no caso do ocidente amazônico, marcou o projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo não deixa dúvidas de que D. Antônio de Macedo Costa (1830 – 1891), o 10º Bispo do Pará, foi um intelectual orgânico da Igreja Católica que, pautado na romanização das sociedades, colocou em prática, como o mais alto representante desta instituição, um projeto educacional na região amazônica, extremo Norte do Brasil, que tentou ser politicamente hegemônico. Incansável, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa empreendeu todos os esforços, lutou contra grupos de maior poder político na região, como os maçons, os liberais e os protestantes, para tornar a educação nesta região de domínio absoluto da Igreja Católica. No embate com esses grupos, defendeu uma política educacional na região que, mesmo preservando valores conservadores, alia os princípios romanizadores da Igreja com os mais importantes ideais econômico-políticos em pauta no final do século XIX na Amazônia – sua modernização e desenvolvimento civilizacional.

A vida e a obra do religioso e intelectual D. Antônio de Macedo Costa foram marcadas por uma intensa militância em defesa dos interesses da Igreja, via programa reformador do catolicismo brasileiro chamado de *Romanização*, e em defesa dos interesses do país, através de um projeto educativo que buscava modernizar e civilizar a nação, especialmente o povo da Amazônia com quem ele atuou diretamente. A Amazônia oitocentista foi um grande desafio para o 10º Bispo, não só pela sua grandeza e exuberância em se tratando de aspectos físicos e biodiversidade, mas, principalmente, pela sua cultura.

Em termos econômicos, a cultura produtiva na Amazônia era diversa, porém, rudimentar, ou seja, usavam-se técnicas não modernas para a produção. Dentre os diversos produtos dessa indústria seminômade, destacava-se a produção da borracha via *sistema de aviamento* – um modo de produção condenável por muitos –, inclusive pelo próprio Bispo D. Antônio. O trabalho nos seringais era desumano, pois, aplicavam-se técnicas rudimentares para a extração do látex e produção da borracha *in natura*. Além disso, os seringueiros, supostos trabalhadores livres, viviam em regime de semiescravidão. Para se contrapor a esse modo de produção, D. Antônio de Macedo Costa propôs a criação do sistema de produção via Colônias Agrícolas Católicas.

Em termos políticos, havia na Amazônia uma polaridade: de um lado, os políticos membros do partido conservador; de outro, os políticos membros do partido liberal. O primeiro

grupo era monarquista e estava ligado ao governo imperial, o segundo grupo era republicano e fazia oposição em vários aspectos ao poder instituído. Inicialmente, o Bispo procurou lidar com esse antagonismo, mas logo teve que tomar partido, colocando-se ao lado dos conservadores, combatendo ferrenhamente as ideias e projetos dos liberais, muitos deles, membros da Maçonaria, outros simpatizantes de alguns valores protestantes.

A sociedade amazônica da segunda metade do século XIX era composta por pessoas livres e não livres. As livres eram em sua grande maioria pessoas brancas, descendentes principalmente de portugueses, os antigos colonizadores da região. Por sua condição privilegiada, os brancos compunham a elite proprietária e comerciante e ocupavam a maioria dos empregos públicos e privados. Esse *status* social que a elite branca possuía a levava a monopolizar também os espaços públicos e privados, especialmente aqueles construídos com as riquezas da borracha no contexto da *Belle Époque* amazônica: os *boulevares*, com grandes lojas, restaurantes, cafés e hotéis inspirados na *belle époque* francesa; os teatros, como o Grande Teatro da Paz; os clubes literários e artísticos, como a Academia Paraense de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico do Pará, entre outros. No entanto, existiam também os brancos pobres, que juntamente com os negros, mestiços e indígenas citadinos, compunham a grande massa da população não privilegiada. Os brancos pobres e não brancos livres, para sobreviverem, dedicavam-se ao trabalho assalariado ou a pequenos negócios não muito lucrativos. Por outro lado, existia também uma massa significativa de pessoas escravizadas, na sua grande maioria negros.

Compondo ainda esse cenário amazônico oitocentista, havia um grupo significativo de imigrantes, como os protestantes ingleses e norte-americanos, os judeus e outros. Pessoas com variedade de crenças, valores e costumes, que se juntavam à população miscigenada da Amazônia para formar um “caldeirão cultural” com o qual o Bispo precisava saber lidar. No tocante aos costumes e modos de vida do povo pobre da Amazônia, vistos por viajantes estrangeiros e intelectuais brasileiros como um problema civilizacional que precisava ser resolvido, pensava-se que o caminho mais seguro seria adotar o modelo moderno de educação já em curso nos países mais próspero economicamente. Esse desafio, como tentamos demonstrar ao longo desta tese, foi assumido pelo Bispo por meio de um aguerrido e ambicioso projeto educativo, que procurava abarcar todos os segmentos da população amazônica.

Em termos religiosos, a Diocese da Amazônia, na época que D. Antônio de Macedo Costa assumiu sua liderança, era dominada pelos valores do catolicismo popular, construído no encontro/desencontro de culturas durante o período colonial. Tratava-se de um catolicismo híbrido, colorido e exteriorizado, isto é, seus principais atos litúrgicos aconteciam nas ruas, sob a liderança de religiosos leigos, membros das Irmandades católicas. Os poucos padres que existiam nas Paróquias eram apenas contratados pelas diretorias das Irmandades para realizarem as principais liturgias do culto ao Santo protetor. A falta de padres, a autonomia das irmandades em relação à cúpula da Igreja, os “vícios” do catolicismo popular, os usos e costumes considerados incivilizados, são dados de uma realidade que o Bispo buscou combater durante todo o seu episcopado.

Ao se deparar com toda essa diversidade na Amazônia oitocentista, o Bispo Antônio de Macedo Costa, influenciado pela romanização católica, que marcou todo seu episcopado e sua produção literária, vai se antagonizar com os principais grupos políticos e religiosos da Amazônia brasileira e também com as autoridades políticas, como o próprio Imperador do Brasil. Como um intelectual formado na romanização católica, Antônio de Macedo Costa não poderia agir diferente, pois, da infância à conclusão dos seus estudos na Europa, o catolicismo ultramontano fez parte de sua vida. Ainda muito jovem, foi “beber” as primeiras “doses” do catolicismo reformado no Seminário da Bahia, aos pés de D. Romualdo de Seixas, considerado o principal representante da romanização brasileira na primeira metade do século XIX. Em seguida, foi mandado por esse mesmo Arcebispo para continuar seus estudos nos melhores Seminários da França e da Itália, justamente nos lugares de onde se propagava para o mundo os “raios” da romanização católica, que, em síntese, buscava combater os “perigos” da modernidade e garantir a autoridade papal no campo temporal e espiritual, assim como a unificação litúrgica e moralização do clero para recristianizar o mundo segundo o modelo católico.

Imbuído dos valores e princípios da romanização católica, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa, na sua gestão à frente da Diocese das Províncias do Pará e Amazonas, buscou substituir o antigo modelo de cristianismo de origem medieval, que estava vigente no país ainda durante o período imperial, baseado nos ditames da “Igreja Cristandade”, por um modelo de cristianismo forjado no seio da Santa Sé em Roma, “Igreja Hierárquica”, que se espalhou pelas principais nações católicas da Europa a partir da reforma do Concílio de Trento (1545 e 1563) e, principalmente, no século XIX, depois da publicação dos documentos dos Papas Gregório

XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878). Na gestão de Pio IX, a romanização católica ganhou estrondosa força depois do Concílio do Vaticano I (1869-1870), da criação do dogma da infalibilidade papal e publicação das seguintes Encíclicas papais: *Qui Pluribus*, *Quanta Cura* e *Syllabus*. Todos esses documentos condenavam os “erros” da modernidade.

Embora a romanização defendida por D. Antônio de Macedo Costa estivesse pautada no modelo de Igreja Hierárquica, que buscava a autonomia da Igreja em relação ao Estado, defendendo que cada um tinha um papel e poder específico, o Bispo buscou garantir os privilégios que a Igreja tinha no Brasil, oriundos do modelo de “Igreja Cristandade” como religião oficial do Estado. Defendeu fervorosamente a permanência da união entre Igreja e Estado, porém, afirmava que os aspectos civil e religioso dessa relação não significavam a submissão da Igreja ao Estado. Para ele, o Imperador Pedro II tinha a missão de prover as condições materiais para o desenvolvimento do trabalho religioso, mas não tinha o poder de intervir na gestão das atividades eclesiais, pois, essa missão sagrada era, na sua opinião, exclusiva dos Bispos e dos clérigos. Portanto, D. Antônio de Macedo Costa condenou as interferências do poder civil na esfera religiosa, tanto em nível nacional como em nível local e reafirmou a autonomia da Igreja tanto em relação à administração das liturgias e atividades religiosas quanto em relação à gestão da instrução e educação do povo, especialmente da mocidade.

Ao sair em defesa da autonomia e privilégios da Igreja junto ao poder temporal, D. Antônio de Macedo Costa vai rebater todas as ideias e movimentos de cunho civil ou religioso, contrários à romanização católica por ele defendida, como o protestante, o maçônico e o liberal.

Com relação aos protestantes, o Bispo foi enfático ao afirmar que não passavam de falsos cristãos e espalhadores de bíblias falsificadas e folhetos contendo heresias. Por isso, reclamou junto aos poderes públicos que o Estado deveria dar preferência à colonização católica e combater o trabalho missionário protestante. Além disso, fez as seguintes acusações: que o trabalho de evangelização dos protestantes era uma tentativa de descristianizar o mundo ao destruir a essência da religião: a sua unidade; que o trabalho missionário protestante na Amazônia não passava de uma preparação para a conquista da região pelos Estados Unidos da América, que tinham interesses exclusivamente políticos e econômicos; que os protestantes eram incentivadores de ideias liberais contrários aos princípios católicos como a disseminação da escola reformada e laica já em curso nos Estados Unidos, Prússia e vários países europeus.

A Maçonaria foi vista por Antônio de Macedo Costa como uma seita perigosíssima, que espalhava propaganda anticatólica e heresias, e que tinha como principal objetivo materializar o mundo abolindo o cristianismo. Por isso, segundo ele, os maçons se empenhavam em atacar a Igreja desde Roma até ao menor clérigo, ao tempo em que abraçavam os dogmas do liberalismo. Acusava-os de incitar o povo contra a ordem instituída, promovendo revoluções que dominavam a Europa, como, por exemplo, a “Primeira Internacional” (1864) e a “Comuna de Paris” (1871), entre outras.

No Brasil, os maçons, de acordo com o Bispo, possuíam grande poder político e econômico, e por isso influenciavam, negativamente, a sociedade brasileira desde o alto escalão do governo imperial até as associações mais simples, como as Irmandades religiosas de leigos, controlando suas mesas diretoras. Essa estreita relação entre a Maçonaria e a política foi interpretada por D. Antônio de Macedo Costa como uma clara ameaça ao poder instituído porque suas principais lideranças eram, segundo ele, inflamados defensores de ideias republicanas e liberais, como, por exemplo, o “Projeto de Reforma do Ensino”, que previa uma escola laica, sob o controle de um Estado também laico. Por isso, além de publicar uma Portaria proibindo os seus diocesanos de lerem os jornais maçons e liberais, também escreveu uma Instrução Pastoral condenando a Maçonaria sob o aspecto moral, religioso e social.

Os liberais também foram vistos por D. Antônio de Macedo Costa como poderosos inimigos porque eram implacáveis combatentes da Igreja, defendendo ideias que, segundo ele, eram totalmente incompatíveis com os princípios da fé católica. Dentre essas ideias liberais, que tanto incomodavam o Bispo, estavam: registro de nascimento civil, contrato civil obrigatório para o casamento, secularização dos cemitérios públicos, liberdade plena de religião com seu culto externo e público, Estado laico (sem religião oficial), eleição direta com o povo votando e escolhendo todos os seus representantes políticos, ensino sem religião, entre outros.

Para D. Antônio de Macedo Costa essas ideias liberais foram construídas pelos lábios ímpios de *Voltaire*, *Rousseau*, *Diderot* e demais iluministas que, na vaidade de construírem ideias novas, acabaram, “erroneamente”, afirmando que era possível elevar o espírito humano, independente de toda autoridade exterior nas coisas do espírito, obedecendo somente a sua própria razão. Nessa busca, de acordo com o Bispo, os livres pensadores teriam forjado ideias como: “Igreja livre em um Estado livre”, “República com democracia pura e anticatólica”, “ensino livre” e a “emancipação da mulher”, ao mesmo tempo em que acusavam os Bispos reformadores de fanatismo, ultramontanismo e jesuitismo. Por esse motivo, D. Antônio de

Macedo Costa alertava as autoridades do Império e o povo católico em geral contra os perigos e os prejuízos que a efetivação do pensamento liberal poderia provocar em toda a sociedade brasileira, segundo a sua concepção.

Ao implementar sua reforma romanizadora no seio da Igreja Católica amazônica, a fim de retomar a autonomia do culto católico à liderança dos religiosos profissionais e adequar as liturgias e atividades religiosas às diretrizes da Santa Sé em Roma, o Bispo vai efetuar uma série de medidas nesse campo e, ao mesmo tempo, combater as práticas do catolicismo popular, oriundas do encontro de culturas no período colonial. Nessas disputas, enfrentou o poderio das Irmandades religiosas leigas, comandadas por membros da elite paraense, acontecimento que culminou com a sua prisão em 1875 e com dois anos de cívico civil em Belém: 1878 e 1879. Porém, o Bispo apesar de ter negociado, e até cedido em alguns aspectos, não retrocedeu em suas principais convicções romanizadoras.

Com relação à instrução e educação do povo, especialmente da mocidade, objeto de análise desta tese, constatou-se, por meio da análise histórica, que o 10º Bispo da Diocese do Pará desenvolveu seu Programa de Reforma Católica, chamado de reforma romanizadora ou ultramontana, inspirado nas diretrizes do Concílio de Trento e nas diretrizes da Santa Sé em Roma, embasando um projeto educativo que perpassava os Ensinos Primário, Secundário, Profissionalizante, Superior e de Educação-catequese do povo em geral. Portanto, segue confirmada a tese desse estudo de que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa pensou e desenvolveu um projeto educativo para a Amazônia oitocentista, fundamentado na Reforma Católica Romanizadora em processo no seio da Igreja deste o Concílio de Trento, encampada no século XIX pelo Papa Pio IX. Mas, demonstro também que tal projeto fazia parte de uma estratégia política mais ampla do Bispo de tentar manter sob o domínio da Igreja católica os corpos e as mentes dos amazônidas.

O projeto educativo do Bispo D. Antônio de Macedo Costa, chamado, portanto, neste estudo, de *Pedagogia Romanizadora*, foi construído sob as bases da pedagogia jesuítica, porém, associada à pedagogia moderna. No entanto, não pode ser confundida nem como uma, nem com outra, pois, apresenta características específicas que a torna singular, uma espécie de entrelugar, marcado pela hibridez que a colonização lhe proporcionou. Por entre missionários evangélicos, liberais, maçons, vida moderna, sincretismo e cultura popular, o Bispo precisou se reinventar por diversas vezes para alcançar seu objetivo maior: tentar manter o domínio da Igreja Católica sobre a maioria dos amazônidas.

Se a pedagogia romanizadora do Bispo D. Antônio de Macedo Costa é singular, cabe então as perguntas: o que há de moderno no seu projeto educativo? O que ele retirou do projeto liberal e moderno e incorporou nas suas ações em termos de educação? Assim como os modernos iluministas, o Bispo também: a) acreditava no potencial transformador da educação, isto é, que só a ilustração por meio da escolarização poderia promover verdadeiras transformações sociais; b) defendia a educação da mulher; c) apontava que a primeira educação, especialmente a educação das meninas, deveria ser feita por mulheres; d) acreditava que a Europa (principalmente França e Itália) era o centro irradiador do saber e progresso humano, onde todos, especialmente a América Latina, deveria buscar os elementos necessário para o seu desenvolvimento e civilização; e) defendia que a educação para produzir os frutos desejados deveria acontecer em prédios amplos e arejados, munidos dos melhores e mais avançados equipamentos e materiais didáticos; f) defendia que a melhor forma de educar crianças órfãs e desvalidas, e até membros de famílias abastadas, era através do regime de internatos nos Asilos e Colégios onde se desenvolveriam sem grandes influências e vícios da sociedade; g) Adotou nas suas escolas, à semelhança das escolas modernas, um sistema de graduação, no qual cada nível dependia do nível que vinha antes, preparando o estudante para a etapa seguinte. Por isso, adotou também o sistema de exames, um no primeiro semestre e outro no segundo semestre, que retia o aluno reprovado na mesma turma e avançava o aprovado para a turma seguinte.

O foco principal da “pedagogia macedina” era recristianizar o povo amazônico de acordo com o catolicismo romanizado a fim de promover a civilização e modernização da Amazônia, quiçá de toda a nação. Para tanto, era necessário defender junto aos poderes públicos estabelecidos a importância de seu programa civilizador e, ao mesmo tempo, lançar em descrédito o programa reformador de liberais, protestantes e maçons, isto é, do “Outro indesejado”, que precisava ser aniquilado. A educação foi o caminho estratégico viável e seguro para o alcance de seu objetivo.

Convencido de que pela educação alcançaria seu intento, o Bispo D. Antônio de Macedo Costa efetivou uma série de ações e trabalho nesse campo enfocando o ensino da mocidade, pois acreditava que se uma geração fosse bem-educada poderia influenciar positivamente a geração seguinte. Assim, começou seu projeto educativo investindo na formação de novos padres, de acordo os princípios remanizadores. Em seguida, criou instituições escolares para meninas e meninos, de todas as classes sociais e etnias – indígenas, ribeirinhos e trabalhadores

dos sertões. Prescreveu normas comportamentais para patrões e empregados, pais e filhos, mães e filhos, marido e esposa. Nada lhe escapa para alcançar seus propósitos.

Como ficou evidente neste estudo, D. Antônio de Macedo Costa fez questão de assumir a direção geral e acompanhar de perto o desenvolvimento do trabalho educativo de suas instituições e adotou metodologias específicas, que contemplavam todas as escolas, como a rigorosidade nos estudos e na observação das regras internas de cada casa. Em síntese, a Pedagogia Romanizadora do Bispo D. Antônio de Macedo Costa: 1) Afirmava a supremacia da religião católica e considerava as demais religiões como seitas que disseminavam heresias; 2) Afirmava que o ensino escolar para ser bom deveria ser religioso, ou seja, que o conteúdo mais importante era o religioso e deveria ser ensinado juntamente com o conteúdo da ciência profana; 3) Defendia que a educação escolar deveria ser paga pelas famílias das crianças e juventude, e os filhos e filhas das famílias pobres deveriam contar com a caridade pública e receber educação nas escolas da Igreja; 4) Adotava o “método simultâneo” de ensino criado no século XVII pelo sacerdote católico francês Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719), que tinha um caráter coletivo, ou seja, um professor ensinava ao mesmo tempo vários alunos; 5) Atribuía a primeira educação à família; 6) Afirmava que a educação escolar deveria possibilitar os estudantes se tornarem cidadãos úteis, laboriosos, modestos e cristãos virtuosos, pois nem todos poderiam ser doutores, mas todos deveriam aprender as causas necessárias para se dirigir e viver bem no mundo; 7) Advertia as famílias que a escolha da escola e de mestres para os filhos deveria obedecer o critério religioso, ou seja, adotar escolas e professores verdadeiramente católicos para evitar que professores materialistas arrancassem a fé do coração dos alunos; 8) Acusava os professores defensores de ideias progressistas (iluministas e positivistas) de serem tão criminosos diante de Deus quanto os adúlteros, os assassinos, os ladrões, os sediciosos e amotinadores do sossego público; 9) Defendia que a educação deveria ser diferenciada para cada grupo de estudantes, conforme posição social que se iria ocupar na sociedade: aos abastados cabia a educação esmerada e intelectual, capaz de formar futuros médicos, advogados, engenheiros e militares de alta patente; aos pobres caberia uma educação elementar, centrada no trabalho e na profissionalização; 10) Afirmava que na escola o tratamento dado às meninas abastadas, chamadas de pensionistas, deveria ser diferente do tratamento dado às meninas pobres, pois o ensino deveria seguir a lógica da divisão de classe: as meninas pensionistas deveriam receber educação esmerada, para se tornarem administradoras de suas casas e “damas de salão”, isto é, acompanhante de seus maridos nas atividades sociais da “alta

sociedade”; as meninas pobres deveriam receber educação centrada no trabalho do lar e prendas domésticas; 11) Adotava metodologia rigorosa nos estudos da leitura e escrita, cálculos elementares, línguas estrangeiras, ciências humanas e biológicas, e leituras das obras clássicas; 12) Realizava exames para avaliar o desempenho de todos os alunos; 13) Iniciava os estudos pelos conteúdos menos complexos para passar depois para os mais complexos; 14) Seguia fielmente o programa de estudos e cobrava relatório de desempenho dos discentes; 15) Realizava distribuição de prêmios para os alunos que se destacavam.

Para finalizar, confirmo a tese levantada, qual seja, a de que o Bispo D. Antônio de Macedo Costa pensou e desenvolveu um projeto educativo para a Amazônia oitocentista fundamentado na Reforma Católica Romanizadora em processo no seio da Igreja deste o Concílio de Trento, encampada no século XIX pelo Papa Pio IX. Demonstro ainda que tal projeto fazia parte de uma estratégia política mais ampla do Bispo de tentar manter sob o domínio da Igreja católica os corpos e as mentes dos amazônidas. Para tanto, precisou rever sua estratégia e associar as bases da pedagogia jesuítica, que fundamentavam a Pedagogia Romanizadora, às ideias consoantes à pedagogia moderna. Num entrelugar, construído a partir de uma formação religiosa sólida e a confrontação com uma realidade que lhe “escapava das mãos”, mobilizada pelas ideias da pedagogia moderna, as ações do Bispo D. Antônio de Macedo Costa marcaram a história da educação no Norte do Brasil.

FONTES

Arquivo Público do Estado do Pará:

Discurso pronunciado pelo Excelentíssimo Senhor D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará na solenidade de inauguração da Biblioteca Pública fundada, fundada na mesma província no dia 25 de março de 1871. Pará: Typ. Diário do Grão-Pará, 1871.

Recordando o cinquentenário da morte de D. Antônio de Macedo Costa, 10º Bispo do Pará (21-03-1891 a 21-03-1941). Belém, 1941.

Carta Pastoral do Excelentíssimo Bispos do Pará D. Antônio de Macedo Costa, explicando a seus diocesanos a razão do atual conflito. Rio de Janeiro: Typ. Do Apóstolo, 1874.

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro:

Fotografia 01 do Bispo Antônio de Macedo Costa.

Fotografia 02 do Bispo Antônio de Macedo Costa. José Sabino. Photographo. Pará.

Biblioteca Pública Arthur Vianna:

D. MACEDO COSTA. **A Amazônia: Meio de desenvolver sua civilização**. Conferencia recitada em Manaus no Paço da Assembleia Provincial, perante o Ex. Sr. Presidente da Província e grande número de pessoas. Pará. Tipografia do Livro do Comércio, 21 de Março de 1883.

____. **Deveres da Família: Leituras Católicas**, nº 193. Ano XVII – Janeiro, Fascículo I, 1877.

____. **Compendio de Civilidade Cristã**: oferecido ás famílias e ás escolas brasileiras. S.I., Braine-Le-Comte, 1880.

____. **Direito contra o Direito ou o estado sobre tudo**. Refutação da teoria dos políticos na Questão Religiosa seguida da resposta ao Supremo Tribunal de justiça pelo Bispo do Pará. Livraria Internacional, 1875.

LUSTOSA. D. Antônio de Almeida. **D. Macedo costa (bispo do Pará)**. Coleção: Lendo o Pará nº 13. Belém: SECULT, [1939], 1992.

Biblioteca do Colégio Santo Antônio em Belém:

Constituições e Regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia, 1851.

FRASSINETT, Paula. **Cartas** (1878 – 1881). Volume II. Congregação das Irmãs de Santa Dorotéia. Edição da Província Portuguesa Sul, 1987.

Biblioteca Nacional Digital Brasil (www.hemerotecadigital.bn.br):

Jornal A Estrela do Norte (1863 - 1869)

Jornal A Boa Nova (1871 - 1883)

Jornal A República: Órgão do Club Republicano (1886 -1900)

Jornal O Liberal do Pará (1869 a 1889)

Jornal Diário de Belém (1868 -1889).

Jornal Diário de Notícias (1880 -1898)

Jornal do Pará: Órgão Oficial (1867 -1878)

Jornal A Constituição (1862 - 1866)

Jornal O Santo Ofício (1872 -1873)

Jornal O Pelicano (1872 - 1874)

Jornal do Amazonas (1869)

Almanach Administrativo, Histórico, Estatístico e Mercantil da Província do Amazonas de 1884.

Center for Research Libraries Global Resources Network (<<http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/par%C3%A1>>):

BRASIL. Decreto Imperial nº 3.073, de 22 de abril 1863.

BRASIL. Ministério do Império. Ministro Pedro de Araújo Lima. Relatório do anno de 1863 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 1ª sessão da 12ª legislatura. Anexo D. Resposta do Marquês de Olinda à representação do Bispo do Pará – 5 de outubro de 1863.

BRASIL. Ministério do Império. Ministro Pedro de Araújo Lima. Relatório do anno de 1863 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 1ª sessão da 12ª legislatura. Anexo D. Resposta do Marquês de Olinda à representação do Bispo do Rio Grande do Sul – 5 de outubro de 1863.

Fala com que o exm. sr. dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho abriu a 2.a sessão da 20.a legislatura da Assembleia Legislativa da Província do Pará em 15 de fevereiro de 1877. Pará, Typ. do Livro do Commercio, 1877.

Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial na segunda sessão da 17.a legislatura pelo Dr. Abel Graça, presidente da Província. Pará, Typ. do Diário do Grão-Pará, 1871.

Relatório apresentado a Assembla Legislativa Provincial na primeira sessão da 19.a legislatura pelo presidente da Província do Pará, o excelentíssimo senhor doutor Pedro Vicente de Azevedo, em 15 de fevereiro de 1874. Pará, Typ. do Diario do Gram-Pará, 1874.

Relatório com que ao Sr. Dr. José da Gama Malcher, 1º vice-presidente, passou a administração da Província do Pará o exmo. Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho em 9 de março de 1878. Pará, Typ. Guttemberg, 1878.

Relatório apresentado pelo excelentíssimo senhor doutor José Coelho da Gama e Abreu, presidente da Província, à Assembleia Legislativa Provincial do Pará, na sua 1.a sessão da 22.a legislatura, em 15 de fevereiro de 1880.

Documentos de Sites da Web:

Ato adicional de 1834. Disponível em: <http://brasilindependente.weebly.com/uploads/1/7/7/1/17711783/ato-adicional-de-1834.pdf>. Acesso em:02-05-2018.

Carta do Bispo de Orleans ao clero de sua Diocese sobre a Escravidão, 1865. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4201/1/008778_COMPLETO.pdf. Acesso em 05-03-2018.

Decreto Imperial nº 3.073, de 22 de abril 1863. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3073-22-abril-1863-555012-publicacaooriginal-74030-pe.html>. Acesso em:02-08-2017.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. “**Nos requebrados do Divino**”. **Lundus e Festas Populares no Rio de Janeiro do século XIX**. In: CUNHA, Maria Clemente Pereira (org). *Carnavais e outras Festas: Ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.

ALVES, Moema de Bacelar. **A Escola jesuítica e a produção sacra no Grão-Pará e Maranhão**. III Encontro de História da Arte – IFCH / UNICAMP, 2007.

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph. **Viagem ao Brasil (1865-1866): Luís Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz**. Tradução e notas de Edgar Süsssekind de Mendonça. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e Colonização** (Lendo o Pará nº 20). Belém, Pa. SECULT, 1999.

AZEVEDO, Ferdinand. **A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império**. Persp. Teol. 20 (1988) 201-218. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/1680/2008>. Acesso em 03-08-2018.

AZZI,- Riolando. **Dom Antônio de Macedo Costa e a Posição da Igreja do Brasil diante do Advento da República em 1889**. Sintese Nova Fase, p. 45-69, 1976.

_____. **Dom Macedo Costa e a Reforma da Igreja do Brasil**. REB - Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, p. 683-701, 1975.

_____. **Dom Romualdo Seixas e Dom Macedo Costa: Dois Propulsores da Liberdade da Igreja no Século Passado**. Cultura Vozes, Petrópolis, n.06, p. 53-57, 1974.

_____. **Igreja e Estado no Brasil: um enfoque histórico**. Perspectiva Teológica. Ano XIII. Nº 29 a 31. Janeiro a Dezembro, 1981.

_____. **A Presença de D. Antônio de Macedo Costa na Igreja do Brasil**. In: *D. Antônio de Macedo Costa bispo do Pará – Arcebispo Primaz (1830-1891)*. Cadernos de História da Igreja no Brasil. São Paulo. Edições Loyola – CEPEHIB, 1982.

_____. **Educando pela via do coração e amor: A Congregação das Irmãs de Santa de Santa Dorotéia no Brasil**. Rio de Janeiro, 2002.

BASTOS, Maria Helena Câmara. **A formação de professores para o ensino mútuo no Brasil: O "Curso normal para professores de primeiras letras do Barão de Gérando (1839)"**. História da Educação. ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, 1998.

BARBOSA, Andreson Carlos Elias. **O Instituto paraense de educandos artífices e a morigerância dos meninos desvalidos na Belém da *belle époque***. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Pará, 2011.

BARROS, José D'Assunção. **A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo**. Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011.

BARROS, Marilene Maria Aquino Castro de. **O Farol que guia: a educação de mulheres no Colégio São José / Óbidos - PA (1950 a 1962)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Pará, 2010.

BEZERRA NETO, José Maia. **As luzes da instrução: o Asylo de Santo Antônio de Belém do Pará (1870-1912)**. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (org.). *A Escrita da história paraense*. (org.). Belém: NAEA-UFPA, 1998.

BOTO, Carlota. **A escola do homem novo: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

_____. **Instrução Pública e Projeto Civilizador: o século XVIII como intérprete da Ciência, da Infância e da Escola**. Tese apresentada no Concurso Público de Livre Docente à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2011.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929 – 1989): a revolução francesa da historiografia**. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. **A escrita da história: novas perspectivas** (org.). Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

BUARQUE, Virgínia. **História da historiografia religiosa**. Ouro Preto. EDUFOP/PPGHIS, 2012.

BOURBIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Portugal. DIFEL, 1986.

CASTRO, Dinorah D'Araújo Berbert de. **História das ideias filosóficas na Bahia** (séculos XVI a XIX). Salvador, CDPB, 2006.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Tradução de Álvaro Lorecini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A operação histórica**. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História, novos problemas*. São Paulo: Francisco Alves, 1988.

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

CELINA, Lindanor. **Menina que vem de Itaiara**. Belém. Cejup-Secult, 1997.

COSTA, Benedito Gonçalves, GOUVEIA, Marcelo Augusto Dias. **As Irmandades e o Processo Romanização e a República no final do século XIX e início do século XX em Belém**. Trabalho de Conclusão de Curso. Escola Superior Madre Celeste (ESMAC), 2010.

COSTA, Benedito Gonçalves. **Educação de Meninas Órfãs, Desvalidas e Pensionistas no Asilo de Santo Antônio, no pastorado do Bispo D. Antônio de Macedo Costa em Belém - Pará (1878 – 1888)**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

COSTA, Emília Viottida. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. 9ª Edição. Editora UNESP, São Paulo, 2010.

CASTANHO, Sérgio. **A construção da escola pública que temos**. In: SAVIANI, Dermeval, LOMBARDI, José Claudinei (Org.). *História, Educação e Transformação - Tendências e Perspectivas Para a Educação Pública no Brasil*. Campinas, SP : Autores Associados, 2011.

COELHO, Geraldo Mártires. **Nos passos de Clío: Peregrinação pela Amazônia Colonial**. Belém, PA. Editora Estudos Amazônicos, 2012.

COLARES, Anselmo Alencar. **Colonização, Catequese e Educação no Grão Pará**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2003.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo (Memória e Sociedade). Editora Bertrand Brasil S.A. Rio de Janeiro, 1990.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial**. Em Aberto, Brasília, v. 21, n. 78, p. 77-91, dez. 2007.

CHAGAS, Valnir. **Educação brasileira: o ensino de 1º e 2º graus**. São Paulo: Saraiva, 1980

DAMASCENO, Alberto. **Espada, Terço e Letras: Origens da Educação Estatal na América Portuguesa**. Belém. Editora Açáí, 2012.

DERENJI, Jussara da Silveira. **Desenhos setecentistas na Sé de Belém**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.19. n.2. p. 107-127. jul.- dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v19n2/a04v19n2.pdf>. Acesso em 15-12-2017.

DOCUMENTOS DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO PARAENSE. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, número especial, p. 286-332, out., 2011. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/43e/doc01_43e.pdf. Acesso em: 20 de fevereiro de 2017.

DUARTE, Raimunda Dias. **A ordem de educar meninos na Amazônia paraense: uma análise discursiva da obra ‘Compendio de Civilidade Cristã’, de Dom Macedo Costa (1880 a 1915)**. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal do Pará, 2015.

DUSSE, François. **A História**. Tradução: Maria Elena Ortiz Assunção. EDUSC. São Paulo, 2003.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. Civilizador: um histórias dos costumes**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro. Zahar, 2011.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Igrejas e conventos da Bahia**. Brasília, DF : Iphan: Programa Monumenta, 2010.

FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino. **José Veríssimo (1857-1916) e a Educação Brasileira Republicana: raízes da Renovação Escolar Conservadora**. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Estadual de Campinas, 2004.

FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino & FRANÇA, Samara Avelino de Souza França. **Colégio Nossa Senhora do Amparo: Casa de oração, educação e trabalho**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, número especial, p. 175-186, out., 2011. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/43e/art09_43e.pdf. Acesso em: 05 de março de 2018.

FREITAS, Marcos Cezar de. **Historiografia brasileira em perspectiva** (Org.). São Paulo. Contexto, 2001.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** In: *Ditos e escritos III - Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro : LTC, 2008.

GUZMAM, Dércio de Alencar. **O gesto insolente: história social das festas e divertimentos paraenses no século XIX**. Belém, 1993.

GUZMÁN, Dércio de Alencar. **Festa, Preguiça e Matulagem: O trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII**. Revista Estudos Amazônicos • vol. XIII, nº 1, 2015. Disponível em http://www.ufpa.br/historia/Estudos%20Amazonicos/1_Decio_Guzman.pdf. Acesso em 08-11-2017.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

GRONDRA, José Gonçalves, SCHUELER, Alessandra. **Educação, poder e sociedade no Império brasileiro**. São Paulo. Cortez, 2008.

GHIRALDELLI JR, Paulo. **História da Educação Brasileira**. Editora Cortez. São Paulo, 2009.

QUIDORT, João. “**Sobre o Poder Régio e Papal**”. IN: Luis A. de Boni: Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HAUCK, João Fagundes [et al]. **História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo** (Segunda época – século XIX). Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2008.

HAUPT, Heinz-Gerhard. **Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas**. Estudos Avançados 22 (62), 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v22n62/a06v2262.pdf>. Acesso em 02-05-2018.

HOBSBAWM , Eric J. **A era do capital (1848–1875)**. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1982.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Maçonaria no Brasil: orientação para os católicos**. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 1956.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEVI, Giovanni. “**Sobre a micro-história**” In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro; CASTRO, Dinorah D'Araújo Berbert de. **História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)**. Salvador, CDPB, 2006.

LOPES, Marcos Antônio. **Pena e Espada: Sobre o nascimento dos Intelectuais**. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

LOPES, Marcelo Tette, XAVIER, Edson Luiz. **Educação feminina no Brasil: da submissão colonial ao início de uma nova posição social, a partir do século XIX**. III Congresso Internacional de Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento. 20 a 22 de outubro de 2014.

PASAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Autêntica. Belo Horizonte, 2008.

PANTOJA, Vanda. **Amazônia: Terra de Missão 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 em <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/25677/19868>. Acesso em 20-05-2018.

PILETTI, Claudino, PILETTI Nelson. **História da Educação: de Confúcio a Paulo Freire**. Editora Contexto. São Paulo, 2014.

PINA, Patrícia Kátia da Costa (2012). **O Jornal e a Leitura no Oitocentos Brasileiro**. V Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. Revista Literatta. Ilhéus, EDITUS, 2002. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R0117-1.pdf>. Acesso:25-02-2019.

PRIORE, Mary Del. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.

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

Karla Denise. **Civilização Católica: D. Macedo Costa e o Desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX**. Revista de História Regional. Verão 2002. Disponível em: https://www.faecpr.edu.br/site/documentos/revista_historia_regional33.pdf. Acesso em 06 janeiro de 2017.

MARTINS, Karla Denise. **Cristóforo e a Romanização no Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para civilizar a Amazônia (1860-1890)**. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, FAÇANHA, Leonor Maira Samapio, RODRIGUES, Fernando Mariano. **Ação das Ordens e Congregações Religiosas na Amazônia**. Belém, 1968.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém, CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra invenção da Amazônia**. Belém: Cejup, 1999.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da Educação: da antiguidade aos nossos dias**. Tradução de Gaetano Lo Monaco. 13ª edição. São Paulo. Cortez, 2010.

____. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém, CEJUP, 1995.

MONNERAT, Patrícia Carvalho Santorio. **Festa e Conflito: D. Antônio e a questão de Nazaré (1861-1878)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 2009.

MONTEIRO, Lorena Madruga. **A Romanização do catolicismo e os instrumentos de restauração católica dos jesuítas no Brasil**. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009. Disponível em <http://cdsa.academica.org/000-062/1702.pdf>. Acesso em 23-09-2017.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Solidariedade e Conflito: Estado Liberal e Nação Católica no Pará sob o Pastorado de Dom Macedo Costa (1862 – 1889)**. Tese de doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do Oitocentos**. Belém: Editora UFPA, 2015.

NOSELLA, Paolo; BUFFA, Ester. **As Pesquisas Sobre Instituições Escolares: Balanço Crítico**. HISTEDBR-UNICAMP, Campinas. São Paulo, nº 20 Anos, p. 1- 14, 2005 p. 1- 14. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Paolo_Nosella_artigo.pdf Acesso em: 18 de março de 2018.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales: a inovação em história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

OLIVEIRA, Luciano Conrado. **Questão de competência: o caso do Decreto 3.073 de 22 de abril de 1863 e a relação entre Igreja e Império**. XVIII Encontro Regional (ANPHU-MG, 24-27 de junho). Mariana, 2012.

RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

RICCI, Magda. **Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840**. Revista Tempo. V 22. Dossiê, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a02.pdf>. Acesso em 14-12-2018.

RODRIGUES, Denise Simões; FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro G. S. A. **A Pesquisa Documental Sócio-Histórica**. In: MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Metodologias e técnicas de pesquisa em educação*. Organizadoras: Belém: EDUEPA, 2010.

SABINO, Elianne Barreto. **A Assistência e a Educação de Meninas Desvalidas no Colégio Nossa Senhora do Amparo na Província do Grão-Pará (1860-1889)**. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Pará, 2012

SALES SOUZA, Evergton. **O jansenismo na América Portuguesa**. In: XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, 2006, São Bernardo do Campo. *Mundos Religiosos: Identidades e Convergência*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006.

SANTOS, João. **A romanização da Igreja católica na Amazônia (1844-1880)**. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – CEHILA. Editora Voz, Petrópolis, 1992.

SANTOS, Cândido. **Ensaio sobre o Regalismo e Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII**. *Revista Histórias das Ideias*. Vol. 4. Tomo I, 1982.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870 – 1912)**. 3 ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SIRINELLI, Jean-François. **Os intelectuais**. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SILVA, Helenice Rodrigues da. **A História Intelectual em questão**. In: LOPES, Marcos Antônio (Org). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

SILVA, Bruno dos Santos. **Romanização e os séculos XX e XXI: a dissolução de um conceito**. *Revista Mare Nostrum: Estudo sobre o Mediterrâneo Antigo*, v. 2, n. 2, 2011. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/issue/view/7967>. Acesso em 23-09-2017.

SOUZA, Patrícia Inês Garcia de. **Buscadores do sagrado: as transformações da maçonaria em Belém do Pará**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SCHORSKE, Carl. **Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture**. New York: Cambridge University Press, 1979.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 a 1930**. São Paulo. Companhia das letras, 1993.

TAVARES, Anderson Clayton Fonseca. **A estrutura do poder nas ações do bispo D. Antônio de Macedo Costa: “Por isso mesmo que temos um país livre, devemos ter um país católico”**. REFLEXUS - Revista de Teologia e Ciências das Religiões, 2017.

VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História – ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. 2 ed. Brasília: Editora da UNB, 1980.

VIANNA, Arthur. **Esboço retrospectivo: Instrução Pública no Pará**. In: PARA. *A Educação no Pará: documentário*. Belém, Pará, 1987.