

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

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

**ENTRE A IGREJA E O ESTADO: ATRIBUIÇÕES E ATRIBULAÇÕES DE UM BISPO
ULTRAMONTANO NA AMAZÔNIA (1844-1857)**

BELÉM - PA

2017

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

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

**ENTRE A IGREJA E O ESTADO: ATRIBUIÇÕES E ATRIBULAÇÕES DE UM BISPO
ULTRAMONTANO NA AMAZÔNIA (1844-1857).**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves.

BELÉM - PA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Andrade, Allan Azevedo

Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857) / Allan Azevedo Andrade. - 2017.

Orientador: Fernando Arthur de Freitas Neves
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em História Social da Amazônia, Belém, 2017.

1. Torres, José Affonso de Morais, 1805-1865. 2. Bispos –
Amazônia – 1844-1857. 3. Igreja e Estado - Amazônia. 4. Igreja Católica
- Amazônia. I. Título.

CDD 22. ed. 282.811

ALLAN AZEVEDO ANDRADE

**ENTRE A IGREJA E O ESTADO: ATRIBUIÇÕES E ATRIBULAÇÕES DE UM BISPO
ULTRAMONTANO NA AMAZÔNIA (1844-1857)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia.

Data de Aprovação: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves (Orientador – UFPA)

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi (Examinador externo - UFMA)

Profa. Dra. Magda Maria de Oliveira Ricci (Examinadora interna - UFPA)

Prof. Dr. José Maia Bezerra Neto (Examinador interno - UFPA)

Aos meus queridos pais, Laércio e Ana.

AGRADECIMENTOS

Mais do que meras formalidades, esse espaço de agradecimento representa o reconhecimento daqueles que de alguma forma contribuíram para o desenvolvimento dessa dissertação, portanto, julgo como fundamental fazer a ressalva do quanto me honra ter a oportunidade de agradecer a todos por sua colaboração. O período que contemplou o desenvolvimento da dissertação de mestrado foi trabalhoso e intenso, conseqüentemente, vários foram aqueles que contribuíram para a conclusão desse processo.

Começo agradecendo a Universidade Federal do Pará, em especial ao Programa de Pós-graduação em História social da Amazônia, e a coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (CAPES), que deram o apoio e a estrutura necessária para o desenvolvimento deste trabalho.

Não poderia deixar também de agradecer a todos os docentes do referido programa que sempre se mostraram dispostos a ajudar, mas deixo aqui meu reconhecimento especial aos professores Karl Arenz e José Alves de Souza Junior por suas observações pertinentes sobre minha pesquisa, ajudando no processo de maturação da dissertação.

No exame de qualificação, tive importantes contribuições dos professores José Maia Bezerra Neto e Magda Ricci. Seus apontamentos me fizeram atentar para questões que me escapavam. Agradeço a eles por terem chamado minha atenção para isso. Além disso, também destaco a contribuição de Ítalo Santirocchi, professor da UFMA, que tive a oportunidade de conhecer devido a esses encontros do mundo acadêmico. Foi de grande importância, pois me deu valiosas dicas para que eu pudesse melhorar meu trabalho.

Faço questão de agradecer especialmente ao meu mestre, professor Fernando Arthur de Freitas Neves, que vem me acompanhando desde a graduação até o mestrado, sempre mostrando grande dedicação e paciência em me orientar e passando sua experiência acadêmica, transpondo inclusive as supostas barreiras existentes entre professor e aluno, no qual sua atenção comigo é algo a ser enaltecido, portanto, muito do que aprendi sobre História da Igreja devo a ele, por isso lhe sou muito grato.

Também sou muito grato àqueles que vivem comigo no ambiente familiar, ressalto aqui minha irmã Aline e minha tia Sueli por sempre torcerem por mim nessa caminhada. Em especial, dedico essa dissertação ao meu pai Laércio Andrade e minha mãe Ana Lúcia Azevedo, que nunca mediram esforços em me ajudar em tudo que fosse preciso para que pudesse trilhar o caminho acadêmico, sempre me incentivando ao estudo e me dando o

suporte necessário para eu seguir em frente, eles tornaram esse mestrado possível. Por isso aqui, deixo registrado meu muito obrigado a eles!

Minha namorada Diellem também é parte integrante desse processo, sempre ao meu lado em todos os momentos do curso, me apoiando quando precisava, e me ajudando a pensar algumas questões do meu trabalho acadêmico no qual pude partilhar com ela minha paixão pelo ofício do historiador. Foi uma verdadeira companheira, sendo meu sustentáculo durante todo esse tempo.

Meus amigos também foram importantes nesse percurso. Impossível não lembrar dos companheiros de turma que durante o convívio desde a graduação, sempre torceram por mim durante esses anos de mestrado, me ajudando a refletir alguns pontos da pesquisa, ou mesmo me permitindo relaxar durante os percalços do estudo. Entre estes, faço questão de destacar Leandro, Wanisse, Ricardo, Mayara, Suelen, Paulo, Rafael, Daniela, Lerika, Bianca e Pompeu; todos portam um grau de contribuição para o presente trabalho.

Meu amigo Vinicius também merece estar nesses agradecimentos, afinal, em uma época distante em que pairava na minha cabeça a dúvida de cursar História, foi ele que encorajou a me aventurar por esse campo de estudo. Durante esses anos de pesquisa, sua paixão pela História inevitavelmente me contagiava, e me dava forças para continuar, muito obrigado amigo! Outra que me ajudou durante esses anos foi Lorena de Paula. Embora ela me chame carinhosamente de “professor”, certamente estive mais instado a aprender com ela do que a ensina-la, afinal, suas observações nas revisões dos textos que eu elaborava de alguma forma ajudaram a maturar minha escrita, por isso, obrigado “aluna”!

Por fim, reforço meu agradecimento a todos, tiveram participação importante em todo esse caminho percorrido!

RESUMO

A presente dissertação se propõe a analisar o posicionamento religioso-político de D. José Afonso de Moraes Torres enquanto esteve a frente da diocese do Pará entre 1844 a 1857. Para tanto, é imprescindível compreender suas ações e percalços para administrar espiritual e materialmente o bispado, trazendo consigo a novidade da campanha ultramontana, ao mesmo tempo em que dialogava constantemente com o poder civil em favor da causa católica.

Palavras-chave: D. José. Igreja. Ultramontanismo.

ABSTRACT

The present dissertation proposes to analyze the religious-political position of D. José Afonso de Moraes Torres while he was at the head of the diocese of Pará between 1844 and 1857. For that, it is essential to understand his actions and mishaps to administer the spiritual and materially the bishopric , bringing with it the novelty of the ultramontane campaign, at the same time that it was in constant dialogue with the civil power in favor of the Catholic cause.

Keywords: D. José, Church, Ultramontanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 ULTRAMONTANISMO CONTRA A AMEAÇA MODERNA.....	16
1.1 O PADROADO LUSITANO E O PADROADO RÉGIO NO BRASIL.....	26
1.2 O INÍCIO DO ULTRAMONTANISMO NO BRASIL E A CONTRIBUIÇÃO LAZARISTA.....	35
1.3 D. JOSÉ AFONSO: O PIONEIRO DO ULTRAMONTANISMO NA AMAZÔNIA.....	45
2 A APLICAÇÃO DO ULTRAMONTANISMO NA DIOCESE DO PARÁ POR UM BISPO POLÍTICO.....	56
2.1 UMA DIOCESE DEVASTADA PELA GUERRA E O PROJETO CIVILIZATÓRIO ULTRAMONTANO.....	56
2.2 A FORMAÇÃO SACERDOTAL PROMOVIDA POR UM BISPO ULTRAMONTANO.....	65
2.3 AS VISITAS PASTORAIS.....	74
2.4 ULTRAMONTANISMO E OS DESENCONTROS COM O CATOLICISMO POPULAR.....	84
2.5 D. JOSÉ AFONSO E OS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA.....	92
2.6 UM BISPO DIVIDINDO SUAS LEALDADES.....	99
3 D. JOSÉ AFONSO E POLÍTICA DA BATINA.....	106
3.1 A SIMBIOSE ENTRE IGREJA E POLÍTICA ANTES DE D. PEDRO II.....	106
3.2 O CLERO POLÍTICO NO SEGUNDO REINADO E O PROGRESSIVO AFASTAMENTO DOS PADRES DA POLÍTICA PARLAMENTAR.....	114
3.3 REALIDADE POLÍTICA DO IMPÉRIO.....	123
3.4 UM BISPO POLÍTICO EM UMA DIOCESE EM TRANSFORMAÇÃO.....	128

3.5	O INÍCIO DA VIDA POLÍTICA PARLAMENTAR: D. JOSÉ AFONSO COMO DEPUTADO PROVINCIAL.....	135
3.6	A EXPERIÊNCIA DO BISPO COMO DEPUTADO À ASSEMBLEIA GERAL PELO AMAZONAS.....	142
	CONSIDERAÇÕES	
	FINAIS.....	153
	FONTES.....	157
	REFERÊNCIAS.....	159

INTRODUÇÃO

Estudar o Ultramontanismo no Pará antes de D. Macedo Costa¹ é desafiador por este ter se destacado sobremaneira como o arauto do conservadorismo católico na Amazônia, deixando sob sua sombra as tentativas de seu antecessor de aplicar os preceitos ultramontanos na diocese do Pará. Ainda que D. Macedo Costa tenha ganhado bastante notoriedade por levantar a bandeira do Ultramontanismo em sua diocese, antes dele foi possível identificar outro bispo que, sem o mesmo fulgor, buscou o mesmo objetivo de seu sucessor, isto é, reformar a Igreja na Amazônia sob forte influência das diretrizes da Santa Sé. O nome em questão é o de José Afonso de Moraes Torres, nono bispo da diocese do Pará.

Segundo Fernando Neves:

A chegada de D. José Afonso de Moraes Torres na região Norte antecedeu a constituição da efetiva política de romanização, como ficou consolidada até então na historiografia nacional [...] e da Igreja, em particular, [...] pois, em geral, apenas D. Macedo Costa fora reconhecido *a posteriori* como portador dessa insígnia devido à preponderância conquistada por ele sobre seus irmãos no episcopado nacional.²

Tendo em vista esse quadro historiográfico pouco investigado sobre o nono bispo do Pará³, o estudo em tela tem como escopo analisar o binômio Igreja/política na figura do bispo D. José Afonso de Moraes Torres durante todo seu bispado na diocese do Pará, entre os anos

¹ Considerado grande nome do Ultramontanismo no século XIX, D. Macedo Costa, 10º bispo do Pará, esteve a frente desta diocese do entre 1861 à 1890. Antonio de Macedo Costa nasceu em Antônio de Macedo Costa nasceu em 7 de agosto de 1830, no Engenho do Rosário, localizado nas proximidades de Maragogipe, província da Bahia. Em 1846, Transferiu-se para Salvador e matriculou-se no Colégio dirigido pelo cônego Francisco Pereira de Souza. Antônio de Macedo Costa ingressou no Seminário de Santa Teresa, Salvador, em 1848, onde ficou até 1852. Após obter grande destaque, Antonio de Macedo Costa ele foi enviado pelo Arcebispo D. Romualdo de Seixas para Colégio São Celestino de Bourges, França, aonde chegou em 22 de novembro de 1852. Em 1854, ele foi transferido para o Seminário de São Sulpício de Paris. Em 19 de Novembro de 1857 o Cardeal Francisco Nicolau Marlot, conferiu-lhe o presbiterado. Dali partiu então para Roma, com 27 anos, onde se doutorou em direito canônico na academia Santo Apolinário, em 1859. Voltou ao Brasil em novembro desse mesmo ano. Depois da renuncia de D. José Afonso de Moraes Torres, D. Pedro II nomeou o pe. Macedo para substituí-lo no ministério episcopal do Pará. D. Macedo Costa se mostrou bastante combativo contra que ele julgava desvio do catolicismo ortodoxo. Com isso, se empenhou em disciplinar o clero e a cristandade como um todo na vasta diocese do Pará, empreendendo grande batalha contra a maçonaria. Procurou barrar o avanço do protestantismo, e se mostrou contundente no combate ao regalismo imperial. Com isso, se tornaria símbolo da reforma eclesial no Brasil, destacando-se “Questão Religiosa”, que estremeceu profundamente a relação entre Igreja e Estado (SANTIROCCHI, 2015, p. 192-195).

² NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 122.

³ Dos estudos levantados sobre D. José, o trabalho de Fernando Arthur de Freitas Neves (2015) se destaca, dedicando espaço considerável para a análise do referido bispo. Outros trabalhos como de Donato Mello Junior (1980), Riolando Azzi (1982), João Santos (1992), Camila Bacelar (2011) também colocam como foco de análise o mencionado prelado do Pará; porém, apesar desses estudos se dedicarem ao bispo D. José Afonso, não são tão volumosos, pois contemplam apenas alguns aspectos de D. José, mas sem substancial aprofundamento na investigação.

de 1844 a 1857, objetivando estudar como esse bispo tentou aplicar o Ultramontanismo na Amazônia, considerando as peculiaridades dessa empreitada, no qual a política era parte integrante.

De antemão a presente pesquisa já se afasta da interpretação de Fernando Bastos Ávila na introdução de *O clero no Parlamento brasileiro* (1978), quando o autor entende a presença do clero oitocentista envolvido na política como uma intromissão incoerente, ou seja, um desvio de função sacerdotal. Essa distinção é importante para perceber a trajetória religiosa e política de D. José Afonso, já que este integrava tanto a elite religiosa quanto a elite política de sua época, por isso, busca-se entender como o referido bispo procurava mediar seu pertencimento a Igreja e ao poder civil.

Levando em conta esses aspectos, o decorrer da investigação me levou aos seguintes questionamentos: Como D. José Afonso lidava com suas atribuições espirituais, sabendo que para a eficácia de tal intento teria de recorrer ao poder secular? Seria esta a motivação que o levou a se envolver com a política? A quais interesses ele representava? Entre as duas identidades (religiosa e política), qual acabava sendo preponderante em suas atitudes?

Para tentar responder a essas questões, é levada em conta a inclinação ultramontana de D. José, e conseqüentemente sua dedicação em aplicar esses preceitos em sua diocese; ao mesmo tempo em que se objetiva identificar o posicionamento do bispo em face do conjunto dos negócios do Estado, levando em consideração o envolvimento com as eleições públicas, bem como sua formação moral e teológica sem olvidar sua atuação pastoral, no intuito de compreender a integração entre identidade religiosa e política, procurando investigar até que ponto a primeira influencia a segunda – e como em certos momentos, elas constituem uma só –, tendo em vista que na qualidade de ultramontano, inevitavelmente suas convicções religiosas acabam saltando aos olhos durante sua atuação política, seja na política parlamentar, seja no cotidiano enquanto indivíduo político.

Para tentar responder a essas questões, outro conceito é fundamental, a ideia de “política”. De acordo com Norberto Bobbio (1998), a explicação do termo “política” está relacionada “a atividade ou conjunto de atividades que têm, de algum modo, como termo de referência a *pólis*, isto é, o Estado”⁴, em meio a isso, os detentores do poder político não podem se afastar de um fenômeno que, tal como o religioso, interfere decisivamente na sociedade. Postas tais premissas, é viável localizar D. José Afonso dentro dessa ideia, afinal, sua atividade política não se restringia apenas a política parlamentar, mas também ao conjunto

⁴ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 966.

de atividades relacionadas ao Estado, principalmente quando esta, de algum modo, tinha ligação com Igreja.

Além disso, o referido bispo do Pará também se encaixa na ideia “política eclesiástica”, ressaltada por Bobbio (1998) quando este a entende como um “complexo de iniciativas e disposições com que os detentores do poder político visam a orientar conforme seus próprios objetivos a atividade dos organismos e das instituições onde se concretiza historicamente a experiência religiosa dos homens”⁵.

Um das dificuldades mais significativas de estudar o mencionado recorte histórico é a dificuldade de encontrar fontes de determinada data. Não se sabe ao certo, mas em alguns anos, como o de 1846, foram raríssimas fontes encontradas em periódicos relativas ao tema proposto⁶. Além disso, a falta de estudos volumosos sobre a atividade política no Pará e Amazonas de meados do XIX também afeta, de certa forma, essa pesquisa, tornando mais exaustivo e/ou insuficiente à busca por elementos que possam auxiliar na definição do contexto em que D. José Afonso esteve à frente do bispado do Pará. Diante desses percalços, parti do pressuposto de Marc Bloch quando diz que “onde calcular é impossível, impõe-se sugerir”⁷, assim, objetivou-se suprir as lacunas que ocasionalmente apareceram durante a pesquisa, levando em conta, é claro, uma honestidade intelectual para descortinar esse cenário de forma responsável.

Para tal fim, é necessária a análise crítica dos documentos, tendo em vista o universo mental da época. Em relação aos fatos passados, Florescano (1997) declara que “obriga-se a considerar cada um deles segundo seus próprios valores, que são precisamente os valores do tempo e do lugar em que eles ocorreram”⁸. Dessa forma, essas fontes auxiliarão a investigação oferecendo informações fundamentais sobre tema, além de possibilitar o estudo da relevância do contexto da época e as transformações verificadas no poder espiritual e temporal, sendo indispensável à dissecação do cenário político e religioso para se entender os reflexos disso no Pará.

Quando se trabalha com elites eclesiásticas, boa parte da investigação histórica é feita usando principalmente a própria documentação eclesiástica produzida pelos agentes estudados (SILVA, 2012, p. 15). Não por acaso, a documentação oriunda do Arquivo Público do Estado do Pará (Ofícios das autoridades religiosas) é necessária para estudar a atuação ultramontana na Amazônia. Nesse tipo de documentação foram analisadas as correspondências entre a

⁵ Ibidem. p. 967.

⁶ Em especial, sobre a atividade na Assembleia Legislativa quando D. José Afonso foi deputado.

⁷ BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 55.

⁸ FLORESCANO, Enrique. A função social do historiador. *Revista tempo*: Rio de Janeiro.1997. p. 69.

esfera religiosa e civil, principalmente no que diz respeito às solicitações de recursos materiais feitas pelo prelado diocesano (assim como outros clérigos também) para suprir as paróquias, sendo possível perceber o contexto do qual estava inserida a Amazônia, a partir dos discursos oficiais do Estado e da Igreja – fazendo uso da involuntariedade dos testemunhos contidos nos documentos tal como aponta Ginzburg (2007)⁹ –, identificando como estão entrelaçados os assuntos civis e assuntos eclesiásticos. Isso fica claro quando membros do clero solicitavam às autoridades civis cada vez mais sacerdotes para as freguesias, ou buscavam o custeio do poder público para reformar as igrejas, além de financiamento de viagens ao interior da província. Também, foi possível deduzir o papel da Igreja como representante do poder temporal em lugares onde o Estado não alcançava, levando os membros da hierarquia católica a relatarem e expressarem opiniões sobre o desenvolvimento das relações econômicas e sociais no interior do bispado do Pará.

Diferente dos documentos da secretaria de presidência da província, onde são percebidas formalidades prudentes no trato entre autoridades civis e religiosas, os jornais apresentam discursos à sociedade como um todo. As fontes documentais procedentes da imprensa escrita caracterizam-se não apenas por acompanharem, como também em alguns casos, por tomar partido dos interesses de um dos lados da aliança Igreja/Estado. Como por exemplo, o jornal *Synopsis Ecclesiastica* de 1848, criado por D. José, no intuito de propagar a ideias religiosas pela diocese dentro de um contexto onde ainda não havia trauma significativo na relação entre Estado e Igreja. Já nos jornais como o *Treze de Maio*, *Estrella do Amazonas* e *Diário do Gram-Pará*, dos anos de 1845 a 1858, é exposta a atividade pastoral do bispo, mas também são noticiados acontecimentos políticos envolvendo o prelado diocesano. Importante destacar o uso do Jornal *Voz de Nazaré*¹⁰ que serviu para analisar a experiência das visitas pastorais de D. José pelo interior da Amazônia e como se deu o encontro com as práticas católicas enraizadas na região. Evidentemente a presente pesquisa não se esgota apenas nos jornais referidos, sendo estes citados apenas para efeito de análise.

⁹ A partir dos rastros deixados pelo tempo, Carlo Ginzburg se vale dos depoimentos involuntários para sua investigação, ao perseguir os fragmentos deixados pelo passado a fim de tentar reconstruir o quebra-cabeça da história ou mesmo criar possibilidades explicativas. Nesse sentido, ele faz valer os discursos incontrolados dentro da documentação, buscando extrair vestígios do passado de fontes que não tinham o interesse de serem deixadas para a posteridade. GINZBURG, Carlo. O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 10 e 11.

¹⁰ D. Alberto Ramos foi responsável por divulgar essas cartas no jornal católico *Voz de Nazaré*, no qual os escritos são publicados no seu estilo original, porém com a atualização ortográfica da época de 1977.

Logo, a atuação política do bispo pode ser percebida nos periódicos, relatórios de presidente da província e publicações do bispo D. José¹¹. Mas, sobretudo essa atuação é evidente nos Livro das atas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará¹² e nos anais da câmara dos deputados¹³, pois lá é registrado o cotidiano dos cargos políticos assumidos por D. José Afonso Torres. Os debates, arranjos e querelas concernentes ao espaço da deputação em que estão presentes distintos posicionamentos políticos referentes aos problemas que assolam a Amazônia e o Império como um todo são encontrados nessa documentação, tornando-se fundamental para entendimento de como o meio político foi instrumentalizado pelo bispo para atingir seus objetivos religiosos, ao mesmo tempo em que sua posição política foi possível devido a este ser partícipe da hierarquia eclesiástica.

Em termos teóricos, a presente dissertação privilegia entendimento do evento histórico como estrutura, irrupção inovadora, as profundas transformações, desintegração e transição estrutural; típico da maneira marxista de pensar a história (REIS, 2000), em especial, se apoiando no pensamento gramsciano. Entretanto, a proposta do estudo não pretende impor um modelo pronto para analisar a temática em destaque, visto que, assim como outras correntes de pensamento, o marxismo pode ser um holofote parcial que ilumina de algum modo à realidade social. Segundo Reis (2000), “nenhuma hipótese é tão totalizante que possa ser assim um ponto de vista do Sol ou de Deus. E quando reivindicam tal amplitude tornam-se ‘totalitárias’ e deixam de ser cognitivamente fecundas”¹⁴. Por isso, também é considerado nesta análise a reflexão de historiadores tributários de outras correntes de pensamento, como é o caso de Arno Mayer (1987) – inspirado na tradição weberiana –, tendo em vista sua concepção de longa duração pautada na existência de uma estrutura social mais orgânica e sólida, ao analisar a persistência do Antigo Regime em meio a um mundo de constante transformação, mas que carrega consigo fortes marcas da tradição, sendo a Igreja Católica um signo indelével dessa resistência às investidas modernas, ainda que ao mesmo tempo, inevitavelmente, ela também seja influenciada pela modernidade.

¹¹ Destacam-se aqui os livros, *Itinerário das visitas do Exmo. Sr. Dom José Afonso* e o *Compendio De Philosophia Racional*, no qual também a metodologia de Ginzburg (2007) é fundamental quando trata dos elementos incontrolados presentes na documentação, tendo em vista que ambas publicações têm por finalidade a exaltação da fé católica, no entanto, é possível extrair fragmentos necessários para reconstruir a vida e pensamento político do bispo.

¹² Disponível na biblioteca da Assembleia Legislativa do Pará.

¹³ Disponível no site: <http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp>.

¹⁴ REIS, José Carlos. “Annales e marxismo: ‘programas históricos’ complementares, antagônicos ou ‘diferenciados’?”. In: *Escola dos Annales: A inovação em História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 166-1167. p. 186.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro é abordada a relação entre Igreja e modernidade, no intuito de mostrar como a instituição católica tentou se estabelecer em um mundo moderno que, como diz Marshall Berman “está impregnado de seu contrário”¹⁵. Com isso, o estudo em tela compreende a Igreja – representante da tradição –, como uma instituição resistente (por meio, principalmente da campanha ultramontana) às ameaças da modernidade que se fazia presente desde o início do século XVI. A partir disso, pretende-se também localizar a política dentro dessa disputa, considerando seu papel de relevância junto com a Igreja quando esta se associa a poder secular para compartilhar da gestão da sociedade, e como isso proporcionou condições favoráveis para a participação do clero na política parlamentar no Brasil, que será analisada de forma mais pormenorizada no terceiro capítulo.

Os reflexos disso são sentidos no Brasil e na Amazônia, com os encontros e desencontros da tradição católica e a modernidade durante o Império, passando pelo papel criativo que o liberalismo assume no Brasil, dentro do contexto do Padroado Régio – herdando os traços do Padroado lusitano – que embora sugerisse uma aliança entre poder temporal e espiritual, acabava colocando a Igreja em condição subserviente ao Estado.

Bispos com tendências ultramontanas no Brasil aparecem desde a primeira metade do século XIX. Esses foram os casos de D. Romualdo de Seixas, D. Marcos Antônio de Souza, D. Joaquim de Melo e D. Ferreira Viçoso que se desdobram em manter a Igreja no Brasil alinhada aos preceitos romanos buscando sempre que possível a ortodoxia católica. Na Amazônia, o primeiro representante católico dessa campanha foi D. José Afonso de Moraes Torres, que na condição de autoridade máxima da Igreja na região, buscou aplicar os preceitos ultramontanos em sua diocese. Por isso, o último tópico do primeiro capítulo é dedicado para analisar a inclinação ultramontana do referido bispo do Pará, percebendo de maneira comparativa as semelhanças de suas atitudes com as de seus contemporâneos ultramontanos, bem como os obstáculos que ele encontrou para tal intento.

No segundo capítulo o foco é expor de forma mais detalhada a atividade pastoral de D. José na busca por introduzir o catolicismo diocesano¹⁶ no Pará durante seu bispado. Quando chega a Belém, D. José Afonso se depara com uma diocese devastada pelo movimento cabano, no qual as edificações, inclusive as igrejas e o seminário episcopal, tinham sido

¹⁵ BERMAN, Marshall. Introdução: Modernidade ontem, hoje e amanhã. In: Tudo o que sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 16.

¹⁶ Com base na tese de doutorado de Fernando Neves (2009), o catolicismo diocesano é aqui entendido com aquele inspirado na ortodoxia católica, em contraste às formas desviantes de experimentar a religião católica, como é o caso do catolicismo popular e/ou catolicismo tradicional.

fortemente atingidos pelas marcas da guerra, prejudicando sobremaneira a reprodução da religião católica na região. Por isso, o prelado diocesano se empenha em conseguir recursos para a reforma das igrejas, do seminário, além de conseguir fundos para a construção de novos centros de formação sacerdotal, usando inclusive seu prestígio de deputado para melhor servir a Igreja católica.

Outras medidas de destaque foram as visitas pastorais. D. José desvela-se em visitar o interior da diocese, buscando levantar a bandeira do catolicismo ultramontano em lugares onde o poder religioso e civil pouco chegava. Nessas visitas ele fazia questão de secundarizar o catolicismo popular, reproduzido há muito tempo pelas populações locais, e tenta demarcar o lugar do catolicismo sacramental quando batiza, crisma e celebra os casamentos dos fiéis. Esses sacramentos são fundamentais para a ortodoxia católica, pois expressam a vida em Deus, isto é, o indivíduo passa a possuir um selo espiritual da proteção divina, por isso D. José não abre mão de propagar esses sacramentos entre os fiéis, além de estimular os padres locais a fazerem o mesmo.

D. José Afonso atua do lado sagrado da aliança do Padroado Régio, porém, sem deixar de transitar pela esfera civil. Apesar das diferenças, o bispo cultivava relativamente um bom convívio com o poder temporal – diferente de seu sucessor, D. Macedo Costa –, malgrado vez ou outra tenha entrado em desacordo com o Estado quando ele buscava levantar a bandeira do Ultramontanismo na Amazônia, sem, entretanto, se envolver em polêmicas acirradas que estremeçam a aliança entre trono e altar. Diante dessa facilidade de diálogo entre as duas esferas, D. José age como um típico político ao passo que busca mediação entre o poder espiritual e temporal, usando seu prestígio de bispo para angariar recurso material junto poder civil no intuito auxiliar na sua campanha ultramontana.

O terceiro capítulo aborda a vida política parlamentar de D. José Afonso, mas para isso foi indispensável voltar até a época do Primeiro Reinado e da Regência no intuito de entender a lógica dos padres na política, e perceber quais suas motivações, uma vez que ocupavam esse lugar, sendo possível entender o importante papel que tiveram os clérigos na formação do Estado imperial. Destarte, é necessário abordar o contexto político do Brasil nessa época, e mostrar como a lógica do Padroado Régio estava ligada a essa participação política já que o considerável contingente de sacerdotes a se aventurar pelos caminhos da política parlamentar nessa época foi oportunizado graças ao imbricamento existente entre o poder temporal e espiritual, não caracterizando assim um desvio do clero dos ensinamentos religiosos, mas sim a atuação por direito no interior de duas esferas que representam um único poder com duas facetas.

A partir dessa abordagem mais ampla, é possível entender a entrada de D. José na política, visto que, sua entrada nos espaços oficiais de representação é ainda a expressão de anos em que o clero se envolveu com os negócios políticos. Entretanto, o bispo do Pará destacou-se na medida em que buscou se valer dos instrumentos políticos adquiridos em favor da causa católica. O argumento ganha sustento quando é mostrado no referido capítulo que a política para a Igreja Católica não é algo totalmente condenável, desde que estivesse a serviço da religião. Percebendo isso, outros nomes do Ultramontanismo expressaram sua opinião favorável à política, seja se candidatando aos cargos de deputação (como foi o caso de D. Romualdo de Seixas e D. Marcos Antônio Souza) ou mesmo dando parecer favorável à criação do Partido Católico (como foi o caso de D. Ferreira Viçoso e D. Macedo Costa).

Nesse sentido, foram analisadas principalmente as experiências de D. José como deputado pela província do Pará – buscando perceber o prestígio dele quando visitava o interior da diocese, e como isso pode ter ajudado em sua vitória eleitoral – em um momento onde a diocese ainda vivenciava os desdobramentos da guerra cabana que havia terminado anos antes; além do mandato como deputado da Assembleia Geral pelo Amazonas em que ficaram mais evidentes suas propostas para favorecer o clero e a Igreja católica como um todo, sendo mais incisivo na questão da remuneração do clero e na reforma dos templos católicos.

1 ULTRAMONTANISMO CONTRA A AMEAÇA MODERNA

Desde sua origem institucional no Império Romano até a aliança com os reis na Idade média, a Igreja católica esteve vinculada ao poder temporal. Essa relação permaneceu durante a formação e evolução política dos Estados europeus¹⁷, tentando consolidar a ideia de um Estado cristão, concebido como comunidade ao mesmo tempo espiritual e temporal (SILVA, 2012, p. 19). Aquele era um mundo estruturado pela religião devido à estreita união entre o altar e o trono, no qual se denominou chamar de Antigo Regime. Para Françoise Souza (2010), a sua organização social e política era vista como produto de um princípio exterior e anterior aos homens, isto é, atrelada ao transcendente. Conseqüentemente, a concepção religiosa impregnava diversos setores da vida pública e privada, emaranhando-se com o que hoje distinguimos por esfera política, cultural, ética e social. Com isso, de todos os poderes que existiram na realidade do Antigo Regime, “a Igreja foi o único que se afirmou com bastante eficácia desde os âmbitos mais humildes, cotidianos e imediatos, como as famílias e as comunidades, até ao âmbito internacional, em que convivia com os poderes dos reis e imperadores”¹⁸.

Nesse sentido, mesmo com o declínio do Antigo Regime, a ampla participação eleitoral do clero, na esfera de poder política tanto em cargos administrativos quanto eletivos, pode-se perceber a maneira como religião e política se amalgamaram, revelando também, de

¹⁷ No Dicionário de Política, Norberto Bobbio (1998) elucida que o conceito de Estado na forma moderna de seu uso, indica uma maneira de ordenamento político que surgiu na Europa a partir do século XIII até o final do século XVIII, ou início do XIX, se estendendo para outras partes do mundo, posteriormente, por conta das mudanças históricas que transformaram a Europa. Dessa forma, o conceito de Estado não pode ser usado de forma universal no tempo e no espaço, sendo uma forma de organização de poder historicamente determinada, e que o elemento fundamental de diferenciação de uma categorização geral e simples para uma específica seria uma “(...) progressiva centralização do poder segundo uma instância sempre mais ampla, que termina por compreender o âmbito completo das relações políticas. Deste processo, fundado por sua vez sobre a concomitante afirmação do princípio da territorialidade da obrigação política e sobre a progressiva aquisição da impessoalidade do comando político, por meio da evolução do conceito de *officium*, nascem os traços essenciais de uma nova forma de organização política: precisamente o Estado moderno.” (BOBBIO, 1998, p. 426). Norberto Bobbio também chama atenção para a reflexão de Max Weber (2009), quando este evidencia o aspecto de centralização do Estado Moderno utilizando o chamado “monopólio da força legítima”, pelo que este dispõe de instituições como a polícia, as forças armadas, e os tribunais, pelo fato de assumir as funções de governo, defesa, segurança e justiça, entre outras, num determinado território. Dentro da ideia do significado histórico da centralização, o autor afirma que para melhor compreensão, é necessário colocar à luz “para além do aspecto funcional e organizativo, a evidência tipicamente política da tendência à superação do policentrismo do poder, em favor de uma concentração do mesmo, numa instância tendencialmente unitária e exclusiva. A história do surgimento do Estado moderno é a história desta tensão: do sistema policêntrico e complexo dos senhorios de origem feudal se chega ao Estado territorial concentrado e unitário através da chamada racionalização da gestão do poder e da própria organização política imposta pela evolução das condições históricas materiais” (BOBBIO, 1998, p. 426).

¹⁸ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: os padres políticos no contexto de formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Tese (Doutorado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, 2010. p. 42.

certa forma, como esse fator direcionava ou definia ações e tomadas de posição de ambos. Destarte, ainda que constituísse espaços distintos, ambas estavam ligadas histórica e culturalmente, bem como por determinações jurídicas, influenciando-se mutuamente ao ponto de possibilitar a existência de trajetórias de sacerdotes políticos (SILVA, 2012, p. 19), como o caso do bispo do Pará D. José Afonso.

Com o passar dos séculos, a Igreja se manteve de forma razoável na direção da sociedade ao lado do poder temporal a partir de acordos com este, ainda que houvesse momentos de certa rispidez entre ambas as esferas, mas sem abalar a estrutura de sua aliança até o final do século XVIII. Com a gradual ofensiva moderna – tendo como ápice até então a Revolução Francesa –, a Igreja Católica se viu obrigada a criar estratégias no intuito da suprimir os riscos que os males do século havia imposto a sua hegemonia. As mudanças provocadas por essas investidas geraram alterações nas relações políticas, como a constituição dos Estados nacionais e a primazia do poder temporal sobre o espiritual; no âmbito da produção de mercadorias, quando são rompidas as relações feudais de produção, objetivando a acumulação de capital, gerando mudanças nas relações de trabalho, com a introdução do assalariamento fundamentado na ética mercantilista; além de mudanças na esfera intelectual, abrindo caminho para a Reforma Protestante, Iluminismo, positivismo, liberalismo, bem como o socialismo.

Para entender o posicionamento da Igreja Católica diante dessa nova conjuntura, é necessária a utilização do conceito, apontado por Ivan Manoel (2004), de autocompreensão da Igreja. Essa ideia é traduzida nos “momentos em que uma determinada forma de organização, de tarefas auto-atribuídas e de auto-entendimento se torna dominante e, durante certo tempo, direciona toda a atividade católica” (MANOEL, 2004, p. 09). Portanto, assim como em momentos históricos anteriores, a Igreja da época moderna criou estratégias para superar as adversidades, logo, ao se sentir insatisfeita com a sociedade influenciada pela modernidade, a instituição católica passou a se empenhar na aplicação de medidas específicas, com o fito de estancar a emergência moderna, assim, ordenando-se internamente de forma específica.

Concernente a esse debate, é importante destacar a conceituação de Ultramontanismo¹⁹, caracterizando-o como uma campanha²⁰ dirigida pela hierarquia

¹⁹ “Ultramontanismo” ou “Transmontanismo” é uma expressão francesa, oriunda da associação de duas palavras latinas (ultra e montes) designando “para além dos montes”, ou seja, dos Alpes. Dessa forma, o termo começou a ser usado no século XIII, significando os papas escolhidos ao norte dos Alpes. Séculos depois a palavra passou a corresponder a uma volta para as ideias emanadas de Roma, isto é, alinhadas aos posicionamentos da Santa Sé, isso porque, no decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos contrários aos preceitos liberais e do regalismo no Brasil, foram rotulados pejorativamente pelos seus opositores de “ultramontanos” e/ou “jesuítas”.

eclesiástica, que pretendia afastar a Igreja do poder temporal na figura do imperador e aproximá-la das ordens da Santa Sé, bem como reagir contra certas correntes teológicas e eclesiásticas e a todo o conjunto da modernidade que de alguma forma colocasse em risco a hegemonia católica. Com isso, a Igreja buscou combater todos os males que poderiam abalar sua estrutura. Esses perigos, segundo David Gueiros Vieira (1980), eram o Galicanismo, Jansenismo, Regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo; bem como certas medidas liberais propostas pelo Estado, como a liberdade religiosa, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais; culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus dos Erros*, anexo à mesma, publicados em 1864.

Para Ivan Manoel (2004) o Ultramontanismo é um conjunto de medidas teórico e práticas alicerçadas na condenação a modernidade em seu conjunto (sociedade, política, economia, cultura), tendo a medievalidade como referência, conquanto pautasse muita de suas ações no Concílio de Trento²¹; centralização das atitudes da Igreja em Roma, reforçando a infabilidade papal, sobretudo após o estabelecimento dessa diretriz como dogma após o Concílio do Vaticano I, em 1870; valorização do episcopado e o reforço do magistério, retomando o Tomismo²², considerado pela Igreja uma filosofia fundamental para o cristão.

Após esboçarem alguma resistência, os católicos que seguiam esse direcionamento aceitaram a denominação de “ultramontanos” quando entenderam que a expressão significava adesão às diretrizes do Papa. A nomenclatura Ultramontanismo para o século XIX é a opção feita por Ítalo Santrocchi (2015), afirmando que o vocábulo “Romanização” foi uma conceituação utilizada mais pelos estudiosos do século XX – Ralph Della Cava, Roger Bastide, José Comblin, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e outros – retroagindo ao século anterior, sendo esse termo uma expressão de um movimento que vem de fora para dentro, isto é, as ideias ortodoxas que chegam ao Brasil. Santrocchi – em consonância com outros autores como Luciano Dutra Neto e Dilermando Ramos Vieira – acha esse termo simplista, pois ele entende que há um movimento que possuía uma identidade própria, de modo a receber influência de fora, mas também ressignificando certos aspectos exteriores dentro da realidade local. Ver: SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão conceitual: Romanização? Ultramontanismo? Reforma. *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33, 2010. Na prática, no Brasil os dois conceitos sinalizam o mesmo significado. Todavia, optei por utilizar o termo “Ultramontanismo” e suas derivações na presente dissertação, pois é a expressão que encontrei entre os documentos referentes à essa tentativa de reforma da Igreja no século XIX.

²⁰ “Campanha” aqui está empregada dentro do conceito de Cecilia Mariz, como sendo um projeto de mudança religiosa ou cultural-religiosa dirigido pelas lideranças da instituição, que no caso da Igreja Católica poderia ser o Papa, ou mesmo os bispos. (MARIZ, 2013, p. 306)

²¹ Ocorrido na Itália, o Concílio de Trento – realizado de 1545 a 1563 – foi o 19º concílio ecumênico Igreja Católica Apostólica Romana. Convocado pelo Papa Paulo III, é considerado o principal Concílio moderno, norteador da Contra-Reforma na defesa do cristianismo diante da incursão Protestante no século XVI, procurando reafirmar a tradição, os dogmas e regras do catolicismo, valor dos sacramentos, a doutrina da transubstanciação, a existência do purgatório, a defesa da concessão de indulgências, a prece dirigida aos santos e o sacrifício da missa, o acatamento à hierarquia eclesiástica por meio da consolidação da autoridade dos bispos e confirmação da autoridade do Sumo Pontífice. Contudo, o Concílio não deve ser entendido somente como um movimento de resposta, posto que sua principal característica foi a reforma da própria estrutura interna da instituição católica, principalmente no que tange à conduta dos clérigos, através de uma legislação específica, bem como a ênfase na criação de seminários diocesanos.

²² É a filosofia escolástica de São Tomás de Aquino. Este se valeu das traduções de Aristóteles feitas do grego e formulou uma síntese da escolástica – filosofia cristã, oriunda do século IX, caracterizada pela adequação da

Apesar da concisa definição de Ivan Manoel apontando aqueles que defendiam a ortodoxia romana e se opunham à políticas liberal e regalista – difundidas após a Revolução Francesa – como ultramontanos, entendo que estes não configuram um grupo homogêneo, portanto, é necessário ter cuidado para distinguir tal conceito, considerando as injunções, peculiaridades, e o espaço/tempo da reforma ultramontana no Brasil e na Europa. Sendo assim, como diz Gustavo de Souza Oliveira (2015) em seu estudo comparativo do catolicismo ultramontano em Portugal e no Brasil²³, o Ultramontanismo não é fixo ou padronizado, mas um espaço conflituoso de ideias, perspectivas e práticas, embora, é claro, apresente preceitos em comum. Dessa forma, além de estudar a campanha ultramontana como um o transplante da Europa para a América, também é de igual importância, ou até maior, analisar o Ultramontanismo e as interferências que sofre do ambiente político e cultural. Portanto, segundo Gustavo Oliveira (2015) a reforma ultramontana é um espaço “de assimilações e resistências criado por clérigos vinculado à ortodoxia romana, que tinham como objetivos mudar a formação religiosa a partir de uma submissão à autoridade papal. Não se trata de um grupo coeso, mas de um processo de luta constante”²⁴.

A Igreja Católica defrontou-se com um mundo em constante transformação, influenciado pela modernidade emergente, fruto da ascensão burguesa, decorrente das revoluções nos séculos XVIII e XIX, que marcaram o estremecimento da aliança trono/altar. Essa situação provocou reação por parte da hierarquia católica, que tentou restaurar sua condição hegemônica mediante determinações conservadoras, com o propósito de perfilar a cristandade ao lado dos preceitos romanos, de tal modo que os perigos concernentes ao racionalismo moderno não atingissem o campo de força que a Igreja almejava criar em torno de seus fiéis.

Desde a época medieval, a Igreja assumiu papel de destaque dentro do mundo ocidental, principalmente sob o amparo do Império Carolíngio, constituindo uma aliança entre o poder temporal e espiritual. Isto posto, Igreja e Estado assumiram compromissos mútuos, porém havia uma preponderância da primeira sobre o segundo. Essa condição se consolidou a

herança filosófica clássica às verdades teológicas, numa conciliação entre fé e razão, sendo esta última considerada a serva da teologia – que ficou conhecida como Tomismo. Conquanto continuasse a considerar a fé como instrumento do conhecimento, Tomás de Aquino, devido à influência de Aristóteles, não desprezou a relevância do conhecimento natural, tendo em vista que apesar da razão não conhecer a existência de Deus, pode, entretanto, demonstrar sua existência. Ver: SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: os padres políticos no contexto de formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. p. 84.

²³ OLIVEIRA, G. S. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2015.

²⁴ Ibidem. p. 15.

partir do século XIII, se perpetuando – sem, é claro, deixar de enfrentar crises – nos séculos seguintes. Posteriormente, com o advento da modernidade, as contestações das verdades católicas ganharam força, visto que, tanto laicos (na figura de intelectuais oriundos da modernidade ou mesmo do poder civil) quanto religiosos (a partir do avanço protestante) passaram a requerer os espaços demarcados pela religião católica desde o medievo, na pretensão de ocupar o papel de destaque da Igreja na sociedade.

Segundo Marshall Berman (1986), a modernidade desenvolveu uma variedade de tradições no decorrer de cinco séculos de história, por isso, o autor a divide em três fases:

Na primeira fase, do início do século XVI até o fim do século XVIII, as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem idéia do que as atingiu. Elas tateiam, desesperadamente mas em estado de semicegueira, no encaixe de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público ou comunidade moderna, dentro da qual seu julgamentos e esperanças pudessem ser compartilhados. Nossa segunda fase começa com a grande onda revolucionária de 1790. Com a Revolução Francesa e suas reverberações, ganha vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público. Esse público partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política. Ao mesmo tempo, o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro. É dessa profunda dicotomia, dessa sensação de viver em dois mundos simultaneamente, que emerge e se desdobra a idéia de modernismo e modernização. No século XX, nossa terceira e última fase, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento.²⁵

Das três fases destacadas pelo autor, o presente trabalho se debruça sobre a segunda, caracterizada pela profunda dicotomia da sociedade, no qual, tanto Marx quanto Nietzsche, apontam o caráter contraditório de um mundo que estava impregnado de seu contrário²⁶. Essa instabilidade moderna atingiu incisivamente os alicerces da Igreja a partir da onda revolucionária que teve início com a Revolução na França, ocasionando a reação da hierarquia católica no intuito de preservar sua primazia que era cada vez mais contestada pelos movimentos revolucionários na Europa do final do século XVIII até o século XIX (GOMES, 2009, p. 16).

As experiências revolucionárias acarretaram uma nova realidade sócio-econômico-política no âmbito europeu moderno, tendendo para o estabelecimento do capitalismo

²⁵ BERMAN, Marshall. Introdução: Modernidade ontem, hoje e amanhã. In: Tudo o que sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 16.

²⁶ Ibidem. p. 20.

relacionado à revolução industrial e suas ideologias, a partir das profundas mudanças referentes às relações de trabalho, gerando diversas reações na sociedade.

Assim, a modernidade – entendida aqui como sinônimo de capitalismo – é percebida no estudo de Marshall Berman (1986) como compartimentada em modernização (referente à política e economia) e modernismo (referente à arte, cultura e sensibilidade). Nesse seguimento, a modernidade “é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: elas nos despeja a todos num turbilhão de constante mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”²⁷, se configurando com um tipo de experiência vital — de tempo e espaço, dos outros e de si mesmo, das possibilidades e perigos da vida — partilhada por homens e mulheres em todo o mundo.

Jacques Le Goff (2003)²⁸ analisa a ascensão da modernidade por meio do par “antigo/moderno”²⁹, enfatizando o conflito envolvendo esse binômio no contexto do século XIX, se concentrando e radicalizando em torno de dois aspectos: o dogma e exegese bíblica e a evolução social e política. Nessas circunstâncias, para a Igreja, o termo “moderno” passa a ser considerado pejorativo na medida em que:

[...] os chefes da Igreja e os seus elementos tradicionalistas aplicam-no quer à teologia nascida da Revolução Francesa e dos movimentos progressistas da Europa do século XIX (o liberalismo e, depois, o socialismo), quer – o que, a seus olhos, é mais grave – aos católicos seduzidos por estas idéias ou apenas as combatam com tibieza.³⁰

Segundo José Carlos Reis (2000)³¹, o projeto da modernidade – fundamentado na visão iluminista da história e construído especulativamente por franceses e alemães em fins do século XVIII até início do século XIX – levou a uma constante revolução do vivido, submetendo o passado-presente a uma teleologia. Por conseguinte, esse “projeto” apresentava a história como uma produção acelerada de eventos, no qual seu sentido era previamente conhecido, isto é, em direção à perfectibilidade, à moralidade e a racionalidades futuras, ao

²⁷ Ibidem. p. 15.

²⁸ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003.

²⁹ Dentro dessa lógica, no fim da Idade Média e durante as Luzes o par antigo/moderno marcou o ritmo de uma oposição cultural que penetrou na cena intelectual. Esse par modifica-se em meados do século XIX, com o surgimento do conceito de 'modernidade', constituindo uma ambígua reação da cultura às investidas do mundo industrial. Ler: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003.

³⁰ Ibidem. p. 186.

³¹ REIS, José Carlos. “Annales e marxismo: 'programas históricos' complementares, antagônicos ou 'diferenciados?’”. In: *Escola dos Annales: A inovação em História*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000, p. 166-1167.

mesmo tempo em que legitimava toda a intransigência contra o passado-presente, entendidos como expressões do atraso e das limitações à civilização e à liberdade.

Para o cristianismo, a história também possui uma importância crucial em sua atuação, visto que “é uma religião histórica, não no sentido de que existe historicamente (...), mas porque a sua doutrina exige a história como instrumento de realização” (MANOEL, 2004, p. 18). Deste modo, a salvação se realizaria no interior da marcha progressiva do homem na temporalidade, concepção essa que permite a entrada da Igreja nas estruturas sócio-políticas de governo, vislumbrando colocar em prática seu projeto de ação. Não sem razão, a filosofia católica da história entende História da Salvação como a verdadeira história universal, concebendo-a como a realização de uma profecia, o qual o decreto profetizado determina o fim dos tempos e o ingresso na eternidade (MANOEL, 2004, p. 34).

Tal é a divergência entre essas duas filosofias da história – a moderna e a católica –, que embora ambas se apoiem na ideia de evolução linear, considerando o processo histórico como teleológico, há uma distinção brutal no que concerne às suas finalidades – a modernidade entende a história da humanidade caminhando rumo à vitória da Razão, enquanto a filosofia cristã-católica interpreta a história universal tendo como fim a salvação –, acarretando investidas de um lado e de outro, provocando um jogo de forças na luta pela hegemonia dentro da sociedade.

As transformações na sociedade foram tão significativas que a euforia científica havia ganhado espaço onde antes imperava o teocentrismo, pois agora o antropocentrismo permitia ao homem caminhar sem necessitar da tutela da Igreja Católica (GOMES, 2009, p. 11, 12). Desse modo, se antes a ideia de mundo “real” – acessível por meio da transcendência dos corpos, espaço e tempo – e mundo ilusório se estabeleciam em planos diferentes; doravante a modernidade passa a posicionar ambos universos na terra. Assim sendo, a sociedade moderna transformou em falso aquele universo referente ao passado histórico, enquanto que o universo verdadeiro seria o mundo físico e social (BERMAN, 1986, p. 104). De modo semelhante, Ivan Manoel (2004)³² afirma que os modernos pensadores leigos, ao secularizarem a filosofia da história, condicionavam o trajeto histórico aos limites da temporalidade e retiravam do conceito de progresso o sentido de transcendência, confiando em ser ele uma imanência do processo histórico.

Ivan Manoel (2004) usa a metáfora do “pêndulo da história” para explicar a reação da hierarquia eclesiástica diante dos perigos que a modernidade representava para o mundo

³² Ibidem. p. 42.

católico. A Igreja pretendia paralisar o pêndulo no que ela achava ser o centro de equilíbrio, porquanto, o conservadorismo católico – apegado ao saudosismo medieval – aponta como causa do abalo de toda estabilidade, paz, liberdade e justiça, os avanços da modernidade, que, conseqüentemente, provocaram o afastamento do pêndulo “do centro ideal e avançando em direção aos indesejáveis extremos” (MANOEL, 2004, p. 120). Desse modo, ao ter a Idade Média como referência, a Igreja tentou reter o pêndulo da História³³ a seu favor, declarando guerra contra a modernidade, e dispondo do Ultramontanismo como principal arma de combate. Os desdobramentos dessas contendas reverberaram no Brasil, se configurando principalmente no recrudescimento do desgaste da Igreja na sua relação com o Estado, e culminando, mais tarde, na separação dos poderes temporal e espiritual.

Quando Ivan Manoel (2004) fala do desejo dos religiosos ultramontanos de retornarem aos tempos medievais no qual a relação entre poder temporal estava sujeito ao poder espiritual, faz referência ao universo semântico da *Rerum Novarum*, encíclica publicada em 1891 pelo papa Leão XIII, em que o Sumo Pontífice interpreta a Idade Média como padrão, embora o papa soubesse da impossibilidade histórica de se reconstruir o cenário medieval em sua plenitude. Os ultramontanos estavam cientes que os tempos modernos eram outros, e que o cenário existente no medievo não se repetiria fielmente no século XIX. Desse modo, entendo que no máximo eles expectavam reproduzir certas relações do passado – sobretudo no que tange ao direito da Igreja de intervir nos seus assuntos, e na sociedade como um todo –, conflitando com os avanços modernos, mas interpretando que, até certo ponto, fugir dessa realidade de modernização era inevitável³⁴. Por isso, minha compreensão é que mais do que ser modernizada pela sociedade, a Igreja procurou se modernizar – isto é, expressou papel ativo dentro desse processo –, porém, fez isso como instrumento de combate a modernidade, sendo cuidadosa para não perder sua essência na medida em que tentava fazer valer a força da tradição.

Segundo Arno Mayer (1990), para alcançar uma na análise mais equilibrada do século XIX e início do XX, é necessário considerar não apenas as grandes transformações nos mais variados campos da sociedade, mas também a rigorosa tentativa de permanência histórica, e analisar a interação dialética entre ambas (MAYER, 1990, p. 14). Perseguindo essa premissa,

³³ Segundo Ivan Manoel “o romantismo que impregnou fortemente os católicos conservadores do século XIX ia mais longe – não se tratava apenas de fazer parar o movimento histórico; tratava-se, acima de tudo, de fazer o pêndulo retornar ao seu ponto de repouso, tal como, supunham, ocorrera na Idade Média. Voltar à Idade Média significava reunir-se novamente, reconstruir a Unidade querida por Deus e destruída pelo pecado, dissolver-se novamente no Absoluto, reconstruir a Idade do Ouro perdida.” (MANOEL, 2004, p. 124).

³⁴ Entre os vários exemplos de como os ultramontanos estavam imersos no ambiente moderno, destaco os periódicos influenciados pelo conservadorismo católico. Sendo assim, foram usados como uma forma de propagar as ideias da ortodoxia católica, mas não deixavam de ser uma expressão da modernidade.

o estudo em tela depreende que instituição católica agiu como grande agente da tentativa de estancar o processo histórico buscando sustentar a validade de sua hegemonia, ainda que absorvesse certos avanços modernos para isso.

Nessa perspectiva, a rejeição aos males do século foi expressa pela Igreja Católica por meio da difusão de seu conservadorismo conduzida pelos papas Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII, Pio X e Pio XI, através da elaboração de encíclicas papais que almejavam direcionar o clero nos trilhos do Ultramontanismo, transparecendo uma repulsa pela modernidade que contesta a Igreja em benefício da “razão, no direito e na moral contratual, sem a tutela e a ingerência católica” (MANOEL, 2004, p. 123)³⁵.

Através da encíclica *Mirari Vos*, publicada em 1832, Gregório XVI manifestou sua insatisfação contra os valores liberais que contaminaram a Europa desde os primeiros movimentos revolucionários na França, bem como ao aumento do indiferentismo religioso juntamente com o movimento anticlerical. Com esse escrito, o Papa convidou toda a comunidade católica a combater radicalmente esses males que atingiam a Igreja. Seu sucessor, o papa Pio IX (que esteve à frente do papado entre 1846 a 1878) seguiu no mesmo caminho, sendo até mais contundente na intensificação do conservadorismo da Igreja Católica no século XIX, quando reagiu tenazmente aos ultrajes do poder temporal. O ápice do litígio foi a “Questão Romana” durante a Unificação Italiana, na qual o pontífice foi um dos protagonistas quando não aceitou a perda do “Patrimônio de São Pedro”³⁶ e se declarou prisioneiro do governo italiano.

Dentro desse raciocínio da tradição católica como resistência ao mundo moderno, é importante lembrar o estudo de Antônio Gramsci sobre o conceito de hegemonia, como sendo a capacidade de união por meio da ideologia, mantendo unido o bloco social marcado por contradições de classe. Assim, através da ação política, ideológica e cultural, o grupo hegemônico consegue manter articulado a um grupo de forças heterogêneas traduzindo-se não apenas sobre estrutura econômica e sobre organização política da sociedade, mas também sobre a forma de pensar, isto é, uma reforma intelectual e moral. A Igreja católica é um exemplo dessa hegemonia teorizada por Gramsci, visto que esta busca conservar o bloco constituído pelas forças dominantes, forças subalternas, intelectuais e pessoas simples; realizando grande investimento na esfera intelectual e moral.

³⁵ MANOEL, Ivan Aparecido. O pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004. p. 44.

³⁶ Foi formado por um aglomerado de territórios, basicamente no centro da península Itálica, se mantendo um estado independente entre os anos de 756 e 1870 (cuja capital era Roma), no qual o Papa era a principal autoridade.

A partir disso, a hegemonia tende a construir o bloco histórico, formando uma unidade de forças sociais e políticas diferentes, conservando-as juntos por meio da concepção de mundo que ela difundiu. Nesse sentido, o conceito de bloco histórico, entendido como complexo de estruturas materiais e superestruturas ideológicas que se condicionam mutuamente é desenvolvido por Gramsci – inspirado em Georges Sorel, apesar de bastante diverso do conceito soreliano – tendo em vista o nexos vital entre base econômica e superestrutura ideológica (GRAMSCI, 1999, p. 389).

Nesse sentido, segundo Fernando Neves (2015), a Igreja não aceitava essa nova realidade imposta pelos males do século, dado que esta havia sido deslocada para condição secundária na aliança com o poder temporal. Ainda que não se tenha suprimido completamente a Igreja do bloco de poder em todas essas experiências³⁷ – já que constitucionalmente a religião católica continuou a gozar dos privilégios do regalismo ibérico –, ficou manifesta a tendência de secularização do liberalismo em oposição às investidas católicas em relação ao poder secular.

Para procurar manter-se dirigente da sociedade civil, a Igreja viu como alternativa possível imiscuir-se na política de governo dos estados modernos seja como membro do parlamento – isso explica em parte a presença de clérigos nas lides políticas parlamentares –, seja no resguardo da condição de instituição influente dentro das decisões políticas da sociedade, fazendo acordos e alianças com o governo, no propósito de transformar sua doutrina em prática. Essa não era uma intromissão indevida, afinal, de acordo com João Camilo de Oliveira Torres (1968), uma prova de como questão da administração temporal estava tão envolvida com a religião era a presença de ensinamentos das sagradas escrituras a cerca de origem da autoridade, entendidas literalmente como “Direito Divino dos Reis”; já o reconhecimento de que o poder político nascia do consentimento do povo ao escolher o governante significava heresia por não considerar Deus como condicionante para isso, embora, com o passar dos séculos, a Igreja tenha aceitado o sufrágio como alternativa viável de governar a sociedade.

Ao explicar a ideia do Direito divino, Jacques-Bénigne Bossuet na obra *A política segundo as sagradas escrituras* (1709) aponta catolicismo como mediador das ações impetuosas dos governos, pois, no princípio, quando prevalecia o caos entre os homens, Deus proporcionou a formação de um pacto entre eles, surgindo, assim, a figura reguladora do

³⁷ Ao menos no Chile, Argentina, Colômbia, México, Peru e Venezuela havia várias obrigações para o sustento da religião católica, bem como a obrigação de ser católico para ocupar a principal magistratura do país. Ver: FAUSTO, B.; DEVOTO, F. *Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002)*. São Paulo: Editora 34, 2004. p. 215.

Estado. Junto a este, estaria a Religião como um canal de salvação dos homens. D. Antonio de Macedo Costa absorve esse preceito, até certo ponto, quando entende como fundamental a participação da religião católica no governo (MARTINS, 2008). Porém, para o bispo, essa concepção pode levar ao erro, a partir do momento em que os reis criavam um cenário religioso artificial para governar, assumindo por vezes o papel de “ídolos”³⁸. Com isso, malgrado desencorajasse a entrada dos padres de sua diocese da vida política parlamentar, D. Macedo Costa não descartou essa possibilidade completamente, já que, para ele “A verdadeira política, como a verdadeira philosophia, não parodia a religião; respeita-a, acata-a, considerando-a como a base da sicencia da legislação, do governo dos costumes e da civilização dos povos.”³⁹

Dessa forma, além de travar batalha no campo devocional, a Igreja também propõe ações concretas na esfera sócio-política. Assim, a instituição católica atribui aos seus fiéis o direito e o dever de intervirem no social e no político para assegurarem as estruturas sociais estejam em conformidade com a doutrina católica. Não por acaso, foi muito forte a atuação católica no campo sócio-político, adotando a postura de considerar o mundo moderno como produto do abandono da doutrina cristã, o qual deveria ser transformado pela sólida ação da Igreja. Dentro dessa reflexão, Ivan Manoel (2004) afirma que:

[...] muito mais do que um conjunto de teorias e de ações, ele (Ultramontanism) foi uma intenção, uma vontade da instituição católica de intervir no governo da *polis* para transformar efetivamente na *Civitas Dei*, e essa vontade de intervenção estava em consonância com as funções que a Igreja sempre se atribuiu e em harmonia com sua filosofia da história.⁴⁰

Portanto, a Igreja propõe diálogo com dois universos distintos: um abstrato, idealizado dentro um plano transcendental, e outro material, concreto, no qual é realizada a história humana, se afastando da ideia de passividade dos homens diante da ameaça à hegemonia católica.

1.1 O PADROADO LUSITANO E O PADROADO RÉGIO NO BRASIL

É fundamental estudar o estabelecimento do Padroado no Império brasileiro (inspirado no Padroado lusitano), uma vez que a partir desse entendimento é possível identificar como

³⁸ A NOVA RELIGIÃO. *A Estrela do Norte*, Belém, 12 Abr. 1863. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=223859&PagFis=116&Pesq=idolos>>. Acesso em: 23 de Junho 2016.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004. p. 21.

foi desenvolvido o progressivo desgaste entre esfera civil e religiosa, percebendo que desde o início a aliança trono/altar no Império já apresentava certo grau de conflito, culminando mais tarde na separação entre Igreja e Estado no Brasil.

Durante a formação do Estado Português foram ocorrendo relações de afinidades e conflitos entre a Igreja católica e Coroa. Nessa conjuntura, também se desenvolveram práticas e legislações de viés regalistas que definiam intervenções na esfera eclesiástica, ao mesmo tempo em que os monarcas portugueses conseguiram junto ao papado, conquistar o direito de Padroado.

A instituição do Padroado está intimamente ligada à Ordem de Cristo. Isso porque, em 1456 o Infante D. Henrique (1394-1460) recebeu da Santa Sé a concessão do Padroado sobre as regiões devassadas pelos portugueses durante expansão marítima, enquanto administrador da Ordem de Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo (herdeira, em Portugal, da extinta Ordem dos Templários). Como sinal de gratidão pelos serviços prestados, o papado doou a referida Ordem o domínio espiritual das terras sobre as ilhas e futuras conquistas portuguesas, ou seja, não concedeu diretamente esse direito ao monarca português. No ano 1532, o rei D. João III, objetivando montar um aparelho administrativo que contemplasse a vastidão do Império ultramarino lusitano, criou a Mesa de Consciência que tinha, entre outras tarefas, a de zelar pela implantação e conservação do culto na América portuguesa, no momento em que sua colonização dava os primeiros passos (NEVES, 2009, p. 382). Em meio isso, entre o fim do século XV e 1551, o mestrado da Ordem de Cristo, juntamente com os de São Bento de Avis e de Santiago da Espanha foram incorporados à Coroa portuguesa, sendo assim, os direitos e obrigações pertencentes à D. Henrique foram repassados para o controle direto do monarca.

A unificação do Padroado Régio junto à função de padroeiro do Grão-mestre da Ordem de Cristo na figura da Coroa portuguesa – mesmo sendo situações juridicamente distintas –, resultou em diversas obrigações mútuas entre Igreja e Estado. Entretanto, a definição das bases do padroado não excluíram as tensões existentes entre Igreja e Coroa, logo, questões de caráter matrimonial, testamental, de registro, funerárias, administração de irmandades, confrarias e ordens terceira; causaram variados conflitos entre a esfera espiritual e temporal, no qual, esta se valia dos pressupostos do regalismo para definir suas ações.

Por mais que a instituição do Padroado português parta do princípio de um acordo entre Igreja e Estado – isto é, não se tratando de uma usurpação dos monarcas portugueses de

atribuições espirituais da Igreja –, na prática o regalismo⁴¹ acabou imperando através das medidas tomadas pelo poder civil, avançando nos espaços que antes eram de total competência do poder espiritual (SANTIROCCHI, 2015, p. 49, 50), deixando ao Papa a prerrogativa de confirmar os atos do rei, que deveria se encarregar da evangelização, catequese, manutenção do culto, nomeação e sustento dos sacerdotes (CAMPOS, 2010, p. 112).

Como se vê essa relação acabou proporcionando uma série de intervenções do governo português dentro dos negócios eclesiásticos, principalmente por meio do Beneplácito, ou simplesmente *placet*, que era o direito de aceitar ou não no próprio território as orientações dos documentos expedidos pela Santa Sé (CAMPOS, 2010, p. 113). Outro instrumento do Estado para se fortalecer perante a Igreja era o recurso a Coroa. Essa medida era usada quando um clérigo, que detinha algum benefício eclesiástico, sentia seu direito prejudicado por conta de alguma decisão da hierarquia católica e recorria à autoridade civil para requerer seu interesse. Destarte, os defensores do regalismo foram minando a autoridade da Igreja dentro do Estado, enfraquecendo cada vez mais relação desta com a Cúria Romana, sendo o período pombalino o auge disso em Portugal (SANTIROCCHI, 2015, p. 51, 52).

No reinado de D. José I (1750-1777) o Ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, teve fundamental importância nas alterações da relação entre Igreja e Coroa em Portugal – reverberando também em suas colônias – mediante reformas que afetaram diretamente a gestão eclesiástica, reforçando a supremacia do poder real sobre o espiritual. Nesse sentido, o intuito era garantir aos bispos maior autonomia em relação a Roma, ao mesmo tempo em que buscou aumentar a dependência do corpo eclesiástico em relação ao poder civil. Não por acaso, a Companhia de Jesus foi incisivamente combatida sob a alegação de que esta prestava obediência aos superiores em Roma ao invés da Coroa portuguesa, além disso, os jesuítas eram um empecilho à Pombal em outros campos, como por exemplo, nas questões educacionais, civilizatória (missões indígenas) e de ordem econômica. Com o auxílio dos jansenistas portugueses, Marquês de Pombal foi responsável pela expulsão dos Jesuítas em Portugal e suas colônias em 1759, alterando radicalmente o sistema educacional português (VIEIRA, 1980, p. 29).

⁴¹ Segundo Ítalo Santirocchi: “o regalismo era uma prática corrente na Europa, sendo depois transplantada nas colônias portuguesas e espanholas, na qual o Estado unilateralmente alterava princípios jurídicos que eram tradicionalmente seguidos, sempre com o intuito de aumentar o seu controle sobre a Igreja. Estas diferentes práticas nos diferentes estados europeus receberam nomes diversos, como galicanismo, febronianismo, josefismo, ou simplesmente regalismo, como em Portugal, Espanha e Brasil” (SANTIROCCHI, 2015: 50).

Para isso, o governo luso contava com o Padroado e as ações da Mesa de Consciência e Ordens que, a partir da implementação da política do primeiro ministro, buscou restringir a entrada de noviços nas ordens regulares, além de pretender transformar sacerdotes em integrantes do funcionalismo público, ao privilegiá-los para a função de párocos; tais reformas praticamente colocavam a Igreja na condição de um departamento de Estado, mesmo que oficialmente ainda permanecesse vinculada a Santa Sé. Assim, o princípio difundido era de que os padres deveriam ser educadores, moralizadores, professores, ou seja, deveriam atuar como exemplos de conduta moral, auxiliando o governo luso a propagar a obediência as autoridades reais (SANTIROCCHI, 2015, p. 53). Com isso, as décadas anteriores à instalação da Corte Portuguesa no Brasil, em 1808, foram marcadas por um regalismo bem acentuado (SILVA, 2012, p. 24).

Essa introdução do espírito das luzes acabou contaminando a cultura de Portugal com a secularização, no qual uma das principais instituições propagadoras dessa ideia foi a Universidade de Coimbra após as reformas de Pombal no ano de 1772, dosando isso à realidade local de forma que não deixasse aflorar o ensejo revolucionário tal como ocorreu na França.

O Catolicismo iluminista também buscava ajustar a doutrina definida pelo Magistério junto ao pensamento filosófico da ilustração. Logo, os clérigos que se alinhavam a esses preceitos não interpretavam como inadequação, visto que entendiam religião católica como aquela com a missão de promover a educação moral iluminada. Assim sendo, esses padres ilustrados acabavam acumulando às funções sacerdotais, junto às de fazendeiros, professores, políticos, homens de negócio, entre outras atividades; o que não era exclusividade destes, em razão do clero “tradicional” também exercer tais atividades (SANTIROCCHI, 2015, p. 55).

Por ser colonizado a partir do princípio de unidade religiosa herdado de Portugal, o Brasil também teve a construção da sua nacionalidade⁴² associada ao catolicismo e marcada

⁴² É relevante lembrar a ideia da formação da nação pensada por Maria Odila Leite da Silva Dias (2009) em sua obra *A interiorização da metrópole e outros estudos*. Nesse trabalho, a autora ressalta que a “independência” – processo de separação política da metrópole (1822) – não coincidiu com o da consolidação da unidade nacional (1840-1850), tão pouco foi assinalada por um movimento precisamente revolucionário ou nacionalista. Nesse sentido, a autora entende que o processo de interiorização da metrópole é a chave para entender a formação da nacionalidade brasileira, sendo essa semente lançada pela nova Corte como um “prolongamento da administração e da estrutura colonial, um ato de vontade de portugueses adventícios, cimentada pela dependência e colaboração dos nativos e forjada pela pressão dos ingleses que queriam desfrutar do comércio sem ter de administrar...a insegurança social cimentaria a união das classes dominantes nativas com a ‘vontade de ser brasileiros’ dos portugueses imigrados que vieram fundar um novo Império nos trópicos” (DIAS, 2009: 32). Dessa forma, essa interiorização tão decisiva para o processo da formação da nação, segundo Maria Odila Dias, tem como ponto chave a vinda da família real portuguesa para o Brasil enquanto marco da iniciação da ruptura do vínculo político, destacando a importância de várias reformas moderadas, o papel das tensões sociais

pela fragilidade dos limites de poder entre Estado e Igreja (SILVA, 2012, p. 24). Devido a isso, a Universidade de Coimbra tornou-se principal centro de formação de excelência no império português, recebendo os jovens das elites da metrópole e das colônias. Ademais, seus estatutos viraram norma para os Seminários e Universidades da época, tal como foi o caso do Seminário de Olinda, no Brasil – fundado pelo bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho em 1800 – que era claramente influenciado pelas reformas ocorridas em Portugal. Nesse sentido, os princípios do regalismo pombalino continuaram a ser praticados no Brasil durante o Império (SANTIROCCHI, 2015, p.53).

Com a independência, o quadro institucional do poder civil continuou a tentar controlar os setores de administração eclesiástica, usando a fé como instrumento propagador e legitimador da ordem social. Nessa conjuntura, os clérigos no Brasil em diversas oportunidades acumulavam as funções tanto civis quanto religiosas, favorecendo-lhes a participação em diversos setores da sociedade, como na política, economia, na administração pública e nas oligarquias locais (SANTIROCCHI, 2015, p. 58).

Mesmo a constituição do Brasil de 1824 iniciando com uma invocação à Santíssima Trindade, seus preceitos foram definidos dentro das normas ideológicas do tradicional regalismo de inspiração pombalina, logo, durante seus 65 anos de vigência foi mantido um hibridismo de absolutismo bragantino junto ao liberalismo burguês (VIEIRA, 2016, p. 162). Ainda assim, o Padroado Régio estabelecido pela constituição garantia monopólio da propagação da fé por parte da Igreja, ainda que a carta constitucional de 1824 permitisse a existência de outras religiões que não fosse a católica, pois acabava limitando ao culto doméstico a expressão dessas outras formas religiosas, como se vê no Art. V do título I: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

Contudo, mesmo a constituição de 1824 dando primazia a religião católica, o Beneplácito concedia ao imperador poderes para decidir que documentos da Igreja seriam aplicados no Brasil. Isso fica explícito no capítulo II do título V da constituição quando diz que, entre as principais atribuições do imperador, estava o direito de: “§XIV Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuseram à Constituição; e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral”. O direito de nomear bispos e prover os

presentes na região do Porto, em Portugal, bem como o enraizamento do Estado português no centro-sul do Brasil. Esse cenário de progressivas transformações teria transformado a colônia em metrópole interiorizada.

benefícios eclesiásticos, que era uma concessão dada pela Santa Sé através do Padroado e do Grão-Mestrado da Ordem de Santo Cristo, passou a ser considerado como um direito constitucional do Poder Executivo e estabelecido unilateralmente, sem prévio diálogo com a Sé Apostólica (SANTIROCCHI, 2015, p. 62; VIEIRA, 2016, p. 162). Assim, enquanto o Padroado lusitano pautava seus atos na Igreja primitiva, nas antigas concessões pontifícias – ou seja, na tradição, a partir do discurso sobre quem concedeu a quem tal privilégio –, no Brasil imperial a justificativa da suposta aclamação popular, e a concepção de que se deveria obedecer à constituição, justificava o direito do Padroado ao Imperador. Portanto, a instituição católica no Brasil tinha sua administração amarrada às determinações civis de caráter regalista, legitimadas pela constituição de 1824.

Enquanto na Europa moderna o embate entre Liberalismo – acompanhado da emergente burguesia – e Ultramontanismo se acirrava, no Brasil esse conflito não se fazia simultaneamente de modo implacável. Isso porque, diferente da realidade europeia dessa época, no cenário brasileiro havia uma singularidade das ideias liberais que se ajustaram conforme a realidade nacional, sem perder suas pretensões iniciais.

De acordo com Fernando Neves,

Há um sentimento de que, no Brasil, as ideias e práticas culturais estariam, em geral, "fora do lugar", é o que teria ocorrido em relação às ideias políticas. O Brasil foi um dos últimos países a abolir a escravidão [...], embora a economia brasileira estivesse durante três séculos baseada na exploração da mão de obra escrava, parte das elites políticas do país aderiram ao ideário liberal, que foi criado na Europa e se aplicava somente a este continente⁴³

Roberto Schwarz (1992) entende que a ideologia liberal estava “fora do lugar” no Brasil Império, visto que não preponderava na realidade brasileira a ideia dos direitos humanos, mas sim a do favor paternalista para os brancos que não possuíam terras e a opressão para os escravos. Todavia, para Maria Silvia de Carvalho Franco (1976), as “ideias estão no lugar” ao entender a dinâmica da formação social capitalista no século XIX à luz das relações entre centro e periferia, logo, a tese das "ideias fora do lugar" é inadequada, pois segundo a autora, essa noção não deve ser “procurada no empobrecimento de uma cultura importada e que aqui teria perdido os vínculos de realidade, mas no modo mesmo como a produção teórica se encontra internamente ajustada à estrutura social e política do país”⁴⁴. Nesse sentido, do ponto de vista lógico, a escravidão não era necessariamente conflitante com

⁴³ NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 195.

⁴⁴ FRANCO, M. S. C. As idéias estão em seu lugar. *Cadernos de debate*, n. 1, 1976. p. 65.

o Liberalismo, já que, para as elites brasileiras, os escravos eram uma mercadoria que estava sujeita a lógica do capital. Com isso, o liberalismo soube conviver como uma ideologia de modernização e civilização cristã concomitantemente, ainda que em determinados momentos houvesse estremecimento entre esses dois seguimentos. Logo, a Igreja Católica – que foi parte integrante da conformação do Estado nacional mediante a aliança do Padroado Régio –, lidava com essas ideias liberais de maneira mais permissiva⁴⁵ quando incorporava certas práticas liberais em seu cotidiano, o envolvimento de clérigos (até mesmo os ultramontanos) nas eleições é ilustrativo disso. Assim, os religiosos que atuavam nos espaços políticos perfilados ao lado dos liberais não consideravam seu posicionamento como falta de compromisso com a causa católica.

Além disso, é importante atentar ao rotulo “conservador” que é constantemente direcionado aos ultramontanos, pois, de acordo com Ítalo Santirocchi (2015), tal definição deve ser usada com cuidado em relação aos movimentos político-eclesiásticos do Império, visto que ao contrário da Europa, no contexto brasileiro os bispos regalistas poderiam ser considerados conservadores, já que eram eles que queriam “conservar” o legado pombalino.

O Estado imperial reconhecia a autoridade da Santa Sé em conceder o direito do Padroado, por isso, em 7 de Agosto de 1824 foi organizada uma missão diplomática sob o comando de monsenhor Francisco Correa Vidigal⁴⁶ para ir até Roma. Santirocchi (2015) elucida que era importante para o governo do Brasil obter o reconhecimento da Cúria Romana, pois isso fortaleceria as pretensões de D. Pedro I diante do parlamento, população, hierarquia eclesiástica e províncias; isto é, o intuito seria juntar o princípio moderno da soberania popular e a tradicional sanção divina, a fim de que a dualidade civil-religiosa das atribuições do soberano fosse sacramentada pelos poderes eclesiásticos se assim fosse viável.

Com isso, essa missão liderada por Francisco Vidigal possuía duas finalidades: uma era que Roma aceitasse a nova nação recém-emancipada, a outra era conseguir uma

⁴⁵ Mesmo imerso em um amálgama no qual o liberalismo é parte integrante, a Igreja católica se posicionou contra as pretensões dos padres liberais dentro do parlamento durante os anos de 1830 e 1840. Compunham o grupo dos liberais o padre Feijó, José Martiniano de Alencar, José Bento Leite Ferreira de Melo, dentre outros; se opondo a esse grupo estavam o bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, e o arcebispo do Brasil, Romualdo Antônio de Seixas. Essa querela ilustra, de modo geral, como os padres mostraram-se portadores de um pensamento híbrido que conciliava princípios liberais com as noções de fé, mesclando o espírito racional do século com elementos religiosos para justificar seus distintos projetos. Ver: SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Sotainas políticas do Império: breve análise do fenômeno eleitoral do clero e de sua atuação no parlamento brasileiro (1823 a 1841). Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 03: Religião e política: o saber religioso da política e o saber político do religioso. www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/131/91.

⁴⁶ De acordo com Dilermando Ramos Vieira (2016), a escolha de monsenhor Vidigal era ambígua pois este aplicava práticas liberais no campo religioso, distinguindo nitidamente Igreja e papado, nutrindo contra este sentimento de desconfiança.

Concordata em que fosse concedida ao soberano e seus herdeiros os mesmo direitos de que usufruíam os monarcas portugueses, inclusive o grão-mestrado das ordens militares, com o privilegio do padroado vinculado a Ordem de Cristo. A Santa Sé reconheceu a independência do Brasil no dia 23 de Janeiro de 1826, porém o soberano ainda não havia conseguido que a Sé Apostólica transferisse para a figura do Imperador o grão-mestrado das ordens militares do reino português. Sem chegar a um denominador comum, o papa Leão XII criou para o Brasil as ordens de Cristo, Santiago e Avis, conferindo ao monarca o Padroado, bem como os benefícios do império através da bula *Praeclara Portugallie* em 1827 (VIEIRA, 2016, p. 164, 165). Ao chegar no Brasil, a referida bula foi submetida ao exame de duas comissões – a de constituições e a de negócios eclesiásticos – e um dos pontos a serem contestados foi a não atuação da Ordem de Cristo em terras brasileiras, sendo assim, a alegação era de que referida ordem não fundou, nem dotou as igrejas do Brasil, nesse sentido, não poderia ter o direito de padroado das mesmas igrejas. Outra argumentação contrária à *Praeclara Portugallie* era de que estas ordens que a bula pretendia estabelecer no Brasil foram criadas para combater os inimigos da fé, no entanto, no Império essa prática era contrária à constituição brasileira que havia estabelecido à tolerância de crenças. Com isso, por meio de decisão emanada no paço imperial em 3 de novembro de 1827, o governo rejeitou a bula papal ao entender que o documento pontifício continha disposição geral ultrajante à constituição e aos direitos do Imperador, motivo esse pelo qual não podia ser aprovada pelo legislativo (CAMPOS, 2010, p. 118). Portanto, o direito do Padroado permaneceu por força da constituição imperial, considerada como única diretriz legítima de agir, de caráter inviolável.

A Sé Apostólica não deu aval às pretensões do governo imperial, ainda que o privilégio concedido em 1827 não tenha sido retirado. Todavia, os Pontífices procuraram evitar polêmica aberta, mesmo que as bases dos vários problemas entre trono e altar estivessem sido estabelecidas no Brasil (VIEIRA, 2016, p. 168).

Ao mesmo tempo em que houve uma progressiva sintonia entre determinados representantes da hierarquia eclesiástica e os direcionamentos oriundos de Roma no decorrer do Segundo Reinado, o Império brasileiro buscou reforçar a imagem de um governo forte e centralizador, passando a intervir de forma ainda mais incisiva nos assuntos eclesiais dentro da lógica do Padroado Régio. Essa situação de subordinação levou à reação de um clero cada vez mais afeito aos ensinamentos ultramontanos, no intuito de alcançar autonomia espiritual da Igreja em relação ao Estado.

Por isso, para Ítalo Santirocchi (2015), é importante identificar as continuidades entre padroado lusitano e o padroado no Brasil, mas é fundamental também extrair dessa relação as

descontinuidades já que estas foram decisivas para a formação do Estado Imperial, para o fortalecimento do Ultramontanismo, para a institucionalização da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, e está no cerne do progressivo desgaste entre Igreja e Estado no Brasil.

1.2 O INÍCIO DO ULTRAMONTANISMO NO BRASIL E A CONTRIBUIÇÃO LAZARISTA

O escopo desse tópico é analisar de maneira breve a introdução do Ultramontanismo no Brasil imperial, destacando principalmente os bispos católicos, pois partilhavam das mesmas atribuições e obrigações que D. José Afonso na época em que foi prelado do Pará, de forma que se possa perceber semelhança no múnus pastoral deste com os outros bispos considerados ultramontanos (em especial D. Viçoso e D. Joaquim de Melo). Além disso, será ressaltado aqui o importante papel que os Lazaristas tiveram nas primeiras décadas do Império para o estabelecimento das ideias reformadoras da Igreja para o Brasil, e consequentemente como José Afonso de Moraes Torres foi influenciado pela Congregação da Missão.

Segundo Santirocchi (2015), é difícil estabelecer com exatidão a introdução do Ultramontanismo no Brasil, mas o que se sabe é que entre os primeiros ultramontanos estavam os lazaristas, contudo, já se pode identificar traços desse conservadorismo católico no bispo de Mariana D. José da Santíssima Trindade⁴⁷. O contexto não era favorável para a recepção do Ultramontanismo no Brasil, já que as medidas de Pombal haviam minado de secularização o pasto espiritual do Brasil. Logo, para que essa campanha ganhasse destaque no Império foi necessário tempo para tentar fortalecer o frágil vínculo com Roma, bem como o empenho dos religiosos, sobretudo via influência estrangeira, seja por clérigos europeus, seja por sacerdotes educados na Europa e que apresentavam certa tendência ultramontana (VIEIRA, 1980, p. 33).

Quando se trata da afinidade entre hierarquia eclesiástica e campanha ultramontana, Santirocchi (2015) afirma que cinco bispos se destacaram nos primeiros anos do Império: D. Romualdo Souza Coelho (bispo do Pará entre 1820-1841), D. José da Santíssima Trindade

⁴⁷ Enquanto Ítalo Santirocchi não apresenta com exatidão a introdução do Ultramontanismo no Brasil, Dilermando Ramos Vieira apresenta o português D. José da Santíssima Trindade como declaradamente ultramontano, sendo a o início de seu episcopado, em 1818, o ano do início da campanha ultramontana no império. Em seu governo espiritual, D. José se preocupou com o combate aos liberais e as obras perniciosas (*O espírito das leis* de Montesquieu e *O Contrato Social* de Rousseau), e declarava sua restrição a alguns artigos da constituição portuguesas que fazia referência a liberdade de pensamento pregada pelos liberais (VEIRA, 2016, p. 213, 214).

(bispo de Mariana entre 1819-1835), D. Romualdo Antonio de Seixas (arcebispo da Bahia entre 1827-1860), D. Marcos Antonio de Souza (bispo do Maranhão entre 1827-1842) e o português D. João da Purificação Marques Perdigão (bispo de Pernambuco entre 1831-1864). Se nem todos esses portavam a insígnia ultramontana, ao menos expressavam simpatia – em certa medida – por essa campanha, ainda que inconscientemente ou não, ao mesmo tempo em que mostravam atitudes diferentes de outros religiosos imersos na lógica do regalismo e do frágil alinhamento com as diretrizes romanas.

Alinharam-se politicamente ao conservadorismo, sendo que D. José chegou até mesmo a fazer oposição à independência e posteriormente se envolveu em movimentos favoráveis a restauração de D. Pedro I no poder. Os demais, exceto D. João, participaram ativamente do movimento de independência, D. Marcos foi um ativo deputado nas cortes de Lisboa (...).

D. José, D. Marcos, D. Romualdo Coelho e D. João se empenham em visitas pastorais, correção e moralização do clero, maior rigor nas nomeações, nas ordenações (...). D. Romualdo de Seixas, nas primeiras décadas de seu episcopado, se dedicou mais a política, que abandonou nos anos de 1840, passando a se dedicar (...) às questões pastorais e de formação do clero, como seus colegas. D. José e D. Romualdo de Seixas conseguiram trazer para suas dioceses ordens religiosas reformadas, a Congregação da Missão, que chegou a Minas Gerais em 1819 e na Bahia em 1849, o bispo baiano estabeleceu também uma ordem reformada feminina, as filhas de Caridade, em 1854.⁴⁸

Dilermando Ramos Vieira (2016) destaca alguns outros nomes importantes do início do Ultramontanismo no Brasil, como o padre português Patrício Muniz e o italiano Gregório Lipparani considerados tomistas convictos. Vale lembrar também o internúncio Monsenhor Gaetano Bedini (1846-1847), evidenciando-se pelos seus sermões contra os casamentos mistos entre os colonos alemães em Petrópolis, bem como por críticas feitas à D. Pedro II; além do padre Luís Gonçalves dos Santos (chamado de padre Perereca) com sua aplicação no combate ao que ele chamava de “inimigos da Igreja”, entrando em litígio com a Maçonaria, e sendo ferrenho crítico do Padre Feijó sobre o projeto legislativo que daria permissão aos padres brasileiros de se casarem⁴⁹.

Porém, os dois primeiros focos de grande ressonância do Ultramontanismo em terras brasileiras, segundo Santirocchi (2015), foram D. Antônio Ferreira Viçoso (bispo de Mariana entre 1844-1875) e D. Antônio Joaquim de Melo (bispo de São Paulo entre 1852-1861) na medida em que ambos apresentaram maior rigor na tentativa de reformar a Igreja no Brasil, requerendo maior autonomia da instituição católica frente aos negócios civis – objetivando

⁴⁸ SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.p. 167.

⁴⁹ Com relação aos projetos de Feijó, será discutido com mais profundidade no terceiro capítulo.

garantir a reprodução do catolicismo romano como cultura e como poder –, acabaram dando início à caminhada que mais tarde desaguaria na “Questão Religiosa”⁵⁰, considerada o ápice do litígio entre Igreja e Estado no Brasil da década de 1870. Esse modelo dos dois bispos pode ser resumido em alguns pontos principais:

1º Regate da autoridade pontifícia e episcopal; 2º Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao regalismo; 3º Reforma do clero por meio: a) do combate ao concubinato clerical; b) da educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas; c) da maior rigidez nas ordenações sacerdotais; d) do envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na Europa; e) da uniformização do ministério episcopal e clerical; f) da correção e moralização do clero; g) do combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, cargos eletivos ou administrativos civis; 4º Grande escrúpulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial; 5 Instituição de ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas; 6º Reformar e educar os fiéis por meio: a) da reforma do clero; b) do fortalecimento hierárquico; c) da limitação da participação dos leigos na administração da Igreja; d) da popularização da catequese tridentina; e) do incentivo à participação nos sacramentos; f) da intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais; g) da importação de devoções e movimentos religiosos da Europa.⁵¹

Tomando como base esses dois bispos citados – e de D. Romualdo de Seixas se liga progressivamente ultramontano, principalmente no Segundo Reinado –, minha análise entende que D. José Afonso de Moraes Torres se aproxima dos precursores do Ultramontanismo no Brasil, afinal, tal qual D. Viçoso e D. Joaquim de Melo, D. José Afonso também se dedicou a ações semelhantes – ainda que não tivesse ganhado o mesmo destaque – a essas que marcaram o múnus pastoral dos bispos de Mariana e São Paulo, no entanto, essa empreitada do bispo do Pará será vista de forma mais detalha posteriormente no presente estudo.

Passando para a análise da influência dos Vicentinos nesse processo, ainda que a Congregação da Missão (sob a direção dos lazaristas) não fosse a única a formar religiosos

⁵⁰ Em suma, foi um embate que, embora protagonizado por D. Vital Oliveira (bispo de Olinda) e D. Macedo Costa (bispo do Pará), expressava a tensão entre o Ultramontanismo e o regalismo imperial. Tendo em vista a restrição apresentada pelo *Syllabus* dos 80 erros (bula promulgado pelo papa Pio IX) que condenava a maçonaria, os bispos citados tomaram medidas a fim de coibir a participação de maçons nas irmandades, ainda que a bula papal não tenha recebido o Beneplácito imperial. O Estado acabou intervindo no conflito se colocando a favor das irmandades, gerando um grande mal estar na aliança entre Igreja e Estado. Em razão disso, os bispos se recusaram a aceitar a decisão do governo imperial, e foram presos em 1874. Essa situação causou grande polêmica em todo o Brasil, pois grande parte do clero e dos fieis ficaram ao lado dos bispos presos, e até mesmo o papa Pio IX saiu em defesa de D. Macedo Costa e D. Vital. Apesar de terem sido anistiados no ano seguinte mediante o decreto nº 5.993 de 17 de Setembro de 1875, a relação entre Igreja e Estado não era das melhores, quando finalmente em 1890, por intermédio do decreto 119-A, foi desfeita a aliança entre a esfera civil e religiosa. Ver: GOMES, E. S. *A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil*. 1. ed. São Paulo: D'escrever, 2009. v. 1. p. 75 - 162.

⁵¹ SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 169.

ultramontanos no Brasil⁵², o presente estudo dedica especial atenção ao estudo da atuação dessa congregação no Caraça, na primeira metade do XIX, pois foi nessa época que José Afonso de Moraes Torres obteve sua formação sacerdotal e posteriormente atuou como professor no recinto lazarista, sendo essa experiência determinante para guiar as ações de D. José mais tarde quando assumiu o pastorado da diocese do Pará.

A figura central da Congregação da Missão é São Vicente de Paulo⁵³, por isso, seus missionários também são conhecidos como Vicentinos, ou mesmo pelo nome de Lazarista, visto que, sua casa-mãe, na França, era denominada “São Lázaro”. Essa congregação tinha como principais características a santificação dos seus membros, a salvação dos pobres e a formação do clero. Esses objetivos deveriam ser alcançados por meio das missões, confissões, retiros, conferências e, sobretudo, pelos seminários. A dedicação ao caráter educacional demonstrado por esses sacerdotes tornou-se grande aliado da Cúria Romana ao longo do século XIX, já que os seminários episcopais e as escolas dirigidas por esses religiosos foram centros difusores do Ultramontanismo, tanto na formação do clero regular como no secular. Em contrapartida, esse vínculo estreito com o papado provocou a rejeição e perseguição desses padres por vários políticos liberais (OLIVEIRA, 2015, p. 19, 20).

No Brasil, a atuação dessa congregação iniciou ainda na primeira metade do século XIX, quando a referida ordem já sinalizava grande preocupação em formar religiosos dentro do espírito de Trento, se empenhando na implantação do novo modelo de vida religiosa no Brasil. Nesse sentido, a missão de fundarem um colégio e um seminário para a Congregação na Serra do Caraça (Minas Gerais), levou os Lazaristas começaram suas atividades em 1820, com os padres portugueses: Pe. Leandro Rebello Peixoto e Castro, o recém-ordenado professor de Évora, Pe. Antonio Ferreira Viçoso, Pe. Jerônimo Gonçalves de Macedo e Pe. Joaquim Alves de Moura; dando início o período português⁵⁴ da congregação que duraria até 1848. O Funcionamento do colégio no Caraça foi realizável porque D. João VI (antes da independência do Brasil) auxiliou com a quantia de 100 mil réis, e a reconheceu como Casa

⁵² Além dos lazaristas, outras ordens também ajudaram a difundir a campanha ultramontana, como foi o caso dos jesuítas e os capuchinhos, de acordo com David Gueiros Vieira (1980).

⁵³ Vicente de Paulo nasceu em Gasconha (província francesa) em 1541, filho de um casal de lavradores. Deu início aos seus estudos eclesiásticos em Dax e depois continuou sua formação na Universidade de Zaragoza e de Tolosa. No ano de 1600, foi ordenado presbítero e se tornou pároco de Clichy e Chatillon, além de capelão da família Gondi. Objetivando auxiliar os pobres, Vicente de Paulo fundou duas casas religiosas: a Congregação da Missão em 1625 e a Companhia das Filhas da Caridade em 1633. Faleceu em Paris no ano de 1660. Foi beatificado por Bento XIII em 1727 e canonizado por Clemente XII em 1737. Em 1885, Leão XIII o proclamou como o padroeiro de todas as obras de caridade (OLIVEIRA, 2015, p. 19).

⁵⁴ De 1848 em diante a presença de religiosos portugueses diminuiu, sendo substituídos pelos franceses de 1849 à 1900, quando os religiosos franceses que já atuavam em Minas Gerais solicitaram a presença de seus confrades em Caraça (VIEIRA, 2016, p. 276).

Real. Segundo Dilermando Ramos Vieira (2016), D. João VI desejava uma presença estável dos Lazaristas no Brasil, pois, além de uma questão sentimental⁵⁵, os padres da missão mesmo não sendo regalistas, eram obedientes e preservavam uma distância da política, bem como gozavam de estima na Corte. Desse modo, em uma região que anteriormente havia demonstrado interesse em se tornar independente de Portugal, muito por conta da instigação das pregações religiosas ditas “revolucionárias”, a pregação lazarista viria a calhar para acalmar os ânimos.

Os religiosos lazaristas que vieram de Portugal integraram uma congregação que, desde sua fundação em Lisboa (1717) até a sua extinção (1834), tiveram poucas ligações com a casa francesa. Dos 117 anos de existência no reino lusitano, 110 anos foram marcados pela vinculação a Roma, por um momento de autonomia e pelo duplo vicariato que perdurou até 1827. Somente os últimos sete anos tiveram influência direta dos religiosos franceses. Nesse sentido, a organização da Congregação da Missão em Portugal decorreu da ação da Santa Sé, fato que proporcionou a submissão direta desses ao pontificado (OLIVEIRA, 2015, p. 29, 30).

Apesar da intromissão do governo pombalino em diversas ordens, a expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, favoreceu o progresso dos Lazaristas em Portugal em anos futuros, na medida em que, mesmo tendo sido afetada financeiramente – não obtendo o apoio estatal para cumprir determinação papal que repassava os rendimentos de duas abadias seculares para o sustento dos Vicentinos – a Congregação pôde tomar de conta dos cargos e institutos antes ocupados pelos jesuítas, como por exemplo, as dioceses orientais que antes eram geridas pelos inacianos.

Passado esse período, D. Maria I assumiu o trono e autorizou os regulares a gerir os estabelecimentos abandonados. Com isso, foi cedido aos Lazaristas o Colégio de Nossa Senhora da Purificação em Évora, que funcionou como seminário arquidiocesano e era responsável pela formação do clero, mas se encontrava vago desde a saída dos Jesuítas. Com o reestabelecimento das atividades de ensino do Colégio de Nossa Senhora da Purificação, a expectativa era que a formação eclesiástica da Arquidiocese de Évora fosse normalizada. Gustavo de Souza Oliveira (2015) menciona que mesmo não tendo dados precisos sobre o número de religiosos formados no referido instituto (entre sua refundação em 1783 e a saída dos lazaristas em 1834), é provável que o funcionamento da instituição tenha proporcionado a

⁵⁵ Quando veio para o Brasil em 1808, a família real portuguesa trouxe consigo três padres Lazaristas (vieram com licença dos seus superiores de Lisboa e Paris). Embora não tenham feito parte da fundação missionária do Caraja e nem terem se vinculado a ela quando mais tarde se iniciara, estreitaram os laços com a Corte no Rio (VIEIRA, 2016, p. 272).

formação de quantidade satisfatória de sacerdotes, no entanto, a conduta religiosa dos seminaristas e dos padres provocou preocupação entre os superiores Lazaristas.

Apesar do lazarista José António da Silva Rebello (nomeado para exercer o cargo de vice-visitador) procurar fiscalizar os educandários e garantir o bom andamento da formação sacerdotal dos vicentinos em 1819, Gustavo Oliveira (2015) afirma a possibilidade de ter ocorrido a existência de relaxações espirituais no recinto, ainda que o referido lazarista tenha tentando suprimir essas práticas por meio de suas orientações.

É nesse contexto religioso português controverso que partiram dois missionários lazaristas para o Brasil. Para José Evangelista de Souza (1999), D. João VI tinha interesses políticos quando buscou o estabelecimento lazarista no Caraça, uma vez que essa atividade missionária poderia ajudar a acalmar os ânimos dos brasileiros contra os portugueses e pacificar os movimentos pela independência; e mesmo após a separação do Brasil de Portugal, o então imperador D. Pedro I continuaria mantendo uma postura benevolente com a congregação, em contrapartida, procurou intervir com frequência na vida interna do estabelecimento.

Os quatro primeiros alunos se apresentaram ainda em Junho de 1820, e em Janeiro do ano seguinte as aulas tiveram início, com o auxílio extra do padre João Moreira Garçês. A quantidade de alunos cresceu progressivamente, já que do número de 14, quando iniciaram as aulas, passou para 27 antes do fim do mês. Em 1822 eram 30, em 1824 eram 71, já em 1825 pulou para 113 a quantidade de estudantes matriculados. Esse trabalho vocacional começou a gerar frutos em 1829 quando foram ordenados os primeiros 4 brasileiros: padre Antônio Afonso de Moraes Torres, padre José Afonso de Moraes Torres, padre Antônio Valeriano Gonçalves de Andrade e padre José Tomás Moura Souza (VIEIRA, 2016, p. 273).

Além do trabalho no Santuário de Bom Jesus de Matosinho em Congonhas do Campo iniciado em 1827 (durou até 1860), os Lazaristas também investiram em uma nova fundação que se deu após um casal de idosos (João Baptista Siqueira e Bárbara Bueno da Silva) doarem suas terras em herança à congregação. Tratava-se de três fazendas de Campo Belo, Paraíso e Fortaleza que foram doadas em 1830, e até 1834 ficou sob a administração do padre secular David Pereira, até a chegada dos primeiros Lazaristas no local, os padres Leandro Rebello Peixoto e Castro, Jerônimo Gonçalves de Macedo e Afonso de Moraes Torres; eles estavam dispostos a construir uma capela para a assistência dos moradores, e um seminário para os meninos do Triângulo e catequizar os índios (VIEIRA, 2016, p. 273).

Segundo o memorialista Pe. José Tobias Zico – que administrou o Caraça na década de 1990 –, na obra *Caraça: peregrinação, cultura e turismo 1770-1976*, os lazaristas

tentavam imitar os métodos Jesuítas na medida em que buscavam dar sólida formação cultural e religiosa em seus colégios. A segregação dos que tinham vocação sacerdotal era tomada com atenção desde cedo pelos Vicentinos. Por isso, a restrição às férias em casa e a obrigação do uso hábito clerical era aplicado a todos os alunos, sem distinção. Ademais, procuravam inibir o tempo ocioso dos alunos, visto que a rotina de estudos e a vigilância por parte dos clérigos abarcava até ocasiões como as das refeições e as de recreações. Toda essa retidão relacionada aos horários e o cuidado com o tempo também eram uma apreensão de Vicente de Paulo, que entendia a manhã como o momento mais propício para a oração (TEIXEIRA; FERNANDES; MARTINS, 2015).

A rotina começava às 5 horas da manhã e terminava às 22 horas da noite, reservando-se ao estudo 8 horas e 4 para as aulas⁵⁶. No regulamento do estabelecimento do Caraça (elaborado pelo padre Leandro Rebello Peixoto e Castro), é destacado o respeito aos superiores e o apego à religião, no qual, segundo o capítulo 1 “Os oficiais de uma casa de educação (diretores e professores) devem considerar-se revestidos dos caracteres de outros tantos Pais de família...Sua religião deve ser pura; devem evitar ainda o cheiro da hipocrisia e fanatismo”⁵⁷. Nesse cotidiano era estimulada a inteligência, e exercitava-se a memória, com isso, se “algum estudante se não aproveitar, dar-se-á parte ao Superior para este desenganar o Pai do dito estudante”⁵⁸, sendo assim, a ênfase era em cima do aproveitamento do aluno, e não na mensalidade paga (ZICO, 1988, p. 42). Quanto ao currículo, nos primeiros anos de funcionamento do Colégio (1821 – 1830), era ensinado aos alunos: Primeiras Letras, Gramática Latina, Retórica, Aritmética, Geometria, Álgebra, Filosofia Racional e Moral, Francês, Geografia e Música. A partir da segunda metade do século XIX, foi ofertado um total de 25 disciplinas, incluindo para os noviços do Seminário Interno, o estudo de Teologia, Filosofia, Hebraico e Direito Canônico (TEIXEIRA; FERNANDES; MARTINS, 2015).

O Caraça abriu as portas para a formação religiosa entre os Vicentinos através do Noviciado ou Seminário Interno. Pe. José Tobias Zico afirma que nas Ordens e Congregações, o Noviciado é o tempo de aprendizado para aquele que deseja consagrar-se a Deus, exigindo do candidato renúncia, obediência, oração e estudos. Tem duas finalidades: a primeira é para que os Superiores melhor conheçam os noviços, percebendo suas qualidades e

⁵⁶ As informações sobre o cotidiano da formação sacerdotal no Caraça nessa época não são volumosas, pois muitos documentos se perderam devido incêndio ocorrido na biblioteca do Caraça em 1968, sendo possível extrair pistas sobre o funcionamento do estabelecimento nas décadas iniciais de seu funcionamento apenas por meio da bibliografia acerca da atuação da Congregação da missão no Brasil.

⁵⁷ ZICO, José Tobias. *Caraça: peregrinação, cultura e turismo 1770-1976*. Contagem: Editora Litera Maciel, 1988. p. 43.

⁵⁸ *Ibidem*. p. 42.

defeitos, antes de aceita-lo na Comunidade; a segunda finalidade é para que o candidato tenha maior conhecimento de si mesmo e sua vocação, estudando a origem da Congregação, seu propósito, seu espírito e atividades da Igreja. Além disso:

Depois de um ano de Noviciado, o candidato – se está decidido – pede aos Superiores para fazer o Bom Propósito. E após mais um ano, pede para Consagrar-se a Deus, pronunciando os santos votos de Obediência, Pobreza, e Castidade. Na Congregação da Missão, faz-se também o voto de Estabilidade, isto é, de permanecer para sempre na Comunidade, servindo os pobres à imitação de São Vicente.⁵⁹

Em 20 anos entraram 50 candidatos ao Noviciado em Caraça, 35 para padres e 15 candidatos para irmãos, porém, desses 35, apenas 16 foram ordenados sacerdotes, o restante desistiu progressivamente. Desses 16, 12 saíram da congregação depois de 5, 10 ou 20 anos, permanecendo apenas 4 religiosos⁶⁰, são eles os padres: João Moreira Garcês, padre Antônio Affonso de Moraes Torres, padre Antônio Valeriano Gonçalves de Andrade e padre Manuel Joaquim Ferreira da Costa (ZICO, 2000, p. 53).

Sobre a fama de rigidez que o estabelecimento adquiriu, o Pe. José Tobias Zico – destacando padre Leandro (um dos fundadores do colégio em Caraça) –, afirma em seu estudo:

Eis o ideal que os Filhos de São Vicente se propunham no alto da Serra do Caraça, para a formação da juventude. Se, superando a fraqueza humana, tivessem conseguido realizar tudo com a desejada perfeição, Pe. Leandro e um ou outro professor não teriam atraído sobre o Educandário a triste fama de Colégio rigorosíssimo e até de Casa de Correção.⁶¹

Assim, apesar das ingerências do governo imperial, e das dificuldades iniciais de acomodar a instituição, essa primeira fase do seminário de Caraça e seus estabelecimentos filiais pareceram ter sido marcados com rigidez e disciplina até certo ponto, afinal, as várias dificuldades em torno da organização do corpo docente, no abastecimento, no transporte, entre outros percalços (OLIVEIRA, 2015, p. 41); não permitiu a um estabelecimento desse porte aplicar em toda sua plenitude as intenções lazaristas de formação.

Em 1842 foi um marco na história da congregação no Brasil. Isso porque a Revolução Liberal iniciada na cidade de Santa Luzia chegou até Caraça, fazendo com que padres

⁵⁹ ZICO, José Tobias. *Congregação da Missão do Brasil: resumo histórico (1800-2000)*. Contagem: Editora Lithera Maciel, 2000. p. 52.

⁶⁰ José Afonso de Moraes Torres renunciou a condição de clérigo regular em 1838.

⁶¹ Ibidem. p. 44

fugissem para a casa e colégio de Campo Belo⁶², enquanto que os estudantes do seminário se dispersaram, deixando a grande casa praticamente abandonada, permanecendo apenas um padre para garantir o patrimônio. Mas antes mesmo desse episódio decorrente da Revolução, desde 1838 a congregação já dava sinais arrefecimento já que várias deserções se sucediam, além da crise gerada por conta de religiosos que mantinham relações de dependência com Lisboa e Paris (VIEIRA, 2016, p. 275). Segundo Santirocchi (2015) essa crise foi resultante das ingerências governamentais na administração interna da Congregação, legitimada pelo título de Casa Imperial que havia substituído o título de “Casa Real” após a independência.

Após a independência do Brasil, a Congregação passou a ser contestada (principalmente por liberais e nacionalistas) sob as acusações de ser estrangeira, serem “Jesuítas disfarçados”, questionados sobre as doações feitas pelo governo imperial, além da crítica em virtude da Congregação não prestar contas de sua administração⁶³, entre outras coisas (SANTIROCCHI, 2015, p. 224). Devido a isso, publicaram um manifesto no qual seus membros tiveram que declarar obediência ao Imperador e ficar alheios à política, ao mesmo tempo em que defendiam as vantagens da missão⁶⁴. Porém, como nessa época já apresentavam vínculo estreito com a casa mãe de Paris, foram atacados por apresentarem, segundo seus críticos, um estado de rebelião contra a lei, recebendo denúncias e ameaças até mesmo dos próprios estudantes, chegando ao ponto de alguns abandonarem a ordem.

A Congregação voltou crescer com a vinda de religiosos franceses para o Brasil, adotando uma nova postura no intuito de manter o respeito, mas ao mesmo tempo procurando se afastar das interferências do trono. Com isso, a partir da segunda metade de século XIX (já com D. Viçoso na condição de bispo da diocese de Mariana) os Padres da Missão ficaram

⁶² A casa em Campo Belo se tornou a comunidade central dos Lazaristas entre 1842 a 1854, período em que os padres fugiram do Caraça devido às turbulências da Revolução (SANTIROCCHI, 2015, p. 222).

⁶³ O então padre José Afonso de Moraes Torres esteve envolvido em polêmica relacionada à prestação de contas. Segundo o Pe. José Tobias Zico em seu *Congregação da Missão no Brasil: resumo histórico (1820-2000)*, José Afonso, quando esteve a frente do colégio de Congonhas do Campo, mesmo sendo muito inteligente e trabalhador, não conseguiu arquivar a documentação de entrada e saída de dinheiro da Irmandade de Bom Jesus devido a sobrecarga de tarefas. Mesmo o Juiz não achando satisfatórios os poucos papéis apresentados para a prestação de contas em 1837, foram aprovadas as contas devido a consideração que ele tinha com a Congregação. Segundo o estudo de Pe. José Tobias Zico, essa atitude de José Afonso de Moraes Torres é derivada de outro princípio, isto é, a noção de que o Superior não está obrigado a prestar contas de sua administração eclesiástica a uma autoridade leiga, por isso o relaxamento quanto a apresentação dos números sobre o estabelecimento lazarista à autoridade civil.

⁶⁴ No trecho desse manifesto, contido no estudo de Ítalo Santirocchi, é possível verificar posição defendida pelos Lazaristas: “Em nossas Missões, assim como nos Seminário, nos limitamos a ensinar a doutrina cristã, a pregar o Evangelho de Jesus Cristo, de um modo acomodado à capacidade de todos, sem nos metermos em cousas políticas, alheias à nossa profissão, e em formas de governo, avançando só a invectiva contra os vícios em geral, e inculcar a virtude, especificando o respeito e obediência a nosso Augusto e amável Soberano (...) A favor disto podem depor com exatidão os mais ouvintes, que de ordinário montam de 12 mil a mais” (SANTIROCCHI, 2015, p. 223).

marcados pela aplicação na formação de seminaristas no Império, atuando em outras frentes, como em 1864 quando assumiram o seminário de Prainha em Fortaleza (Ceará), São José do Rio de Janeiro (1869-1901), seminário de Diamantina (1866-1964), o seminário menor de Crato (filial de Fortaleza entre 1875 a 1878), entre outras atividades menores em seminários pelo Brasil (VIEIRA, 2016, p. 276).

Como se vê, José Afonso de Moraes Torres integrou a história do início da Congregação da Missão em Caraça, seja como aluno, missionário, ou como professor. Ele nasceu no Rio de Janeiro em 1805 (filho legítimo do português capitão de ordenanças João Affonso de Moraes e de D. Antonia Constança da Rocha Torres), entrou para a Congregação da Missão e fez seus respectivos votos em 1826. Depois de ordenado sacerdote em Mariana no ano de 1829, voltou ao estabelecimento para ocupar o cargo de professor de filosofia e retórica, sendo nomeado em 1834 como superior do Colégio de Congonhas do Campo (também gerido pelos Lazaristas), ficando até 1838 quando renunciou a condição de clérigo regular, tornando-se sacerdote secular (VIEIRA, 2016, p. 275), e dirigindo-se para o Rio de Janeiro a fim de assumir a função vigário colado da Freguesia do Engenho Velho. Por indicação do governo imperial, o papa Gregório XVI nomeou o então pároco à condição de bispo da diocese do Pará⁶⁵ em 1844, chegando a Belém em 7 de Julho do mesmo ano (AZZI, 1982).

Ainda que D. José tenha renunciando a condição de clérigo regular ligado a Congregação da Missão desde 1838, sua dedicação a busca das vocações no Pará liga a tradição lazarista de sua formação, em Caraça, com o exercício do governo da Igreja e “este quesito constará como pedra angular da identidade ultramontana ao preocupar-se com a formação do clérigo”⁶⁶. Além disso, dentro da atividade pastoral a disciplina era de fundamental importância, por isso, D. José Afonso de Moraes Torres chamava atenção para o rigor na atuação pastoral vislumbrando a eficácia de sua campanha ultramontana. Dessa forma, os discípulos lazaristas foram dando continuidade a essa empreitada católica, sendo D. José Afonso Torres um dos responsáveis por reproduzir os ensinamentos vicentinos (SERBIN, 2008, p. 107, 108).

⁶⁵ Tendo como sede a cidade de Belém, a diocese do Pará compreendia aproximadamente a toda atual Amazônia, abrangendo uma área de 4.000.000 Km², até que fora fracionada com a criação da diocese do Amazonas no ano de 1892 pelo papa Leão XIII.

⁶⁶ NEVES, F. A. F. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos. 1. ed. Belém: Editora da UFPA, 2015. v. 1, p. 78.

1.3 D. JOSÉ AFONSO: O PIONEIRO DO ULTRAMONTANISMO NA AMAZÔNIA

Dentro dos parâmetros definidos por Ivan Manoel (2004) e David Vieira (1980) a respeito da ideia de Ultramontanismo, o bispo D. José Afonso de Moraes Torres se encaixa razoavelmente. Digo razoavelmente, pois embora houvesse um padrão sobre o que se defendia e o que se refutava dentro da campanha ultramontana, é importante perceber que o Ultramontanismo não é um conceito fechado, rígido e bem definido, isto é, apresenta flexibilidades de acordo com o tempo e espaço (OLIVEIRA, 2015). Não por acaso, enquanto a tendência era os bispos ultramontanos incentivarem os padres a se afastarem da política, D. José viu a atividade pública como caminho para alcançar as melhoras para a Igreja católica.

Além disso, é notória a grande dedicação do bispo a formação de padres na diocese, fundando estabelecimentos católicos no interior da Amazônia objetivando interiorizar a propagação da fé católica por meio de sacerdotes alinhados aos preceitos tridentinos. Dentro dessa premissa, D. José Afonso tinha como referência o Tomismo, expressando essa inclinação intelectual ao escrever o *Compendio de Philosophia Racional*⁶⁷. Malgrado o pensamento de D. José Afonso possa ser considerado antes eclético do que propriamente tomista (SANTIROCCHI, 2010, p. 302), seu livro foi redigido no intuito de ajudar a formação dos vocacionados da batina dentro do seminário, estimulando-os a ler os ensinamentos pautados na obra de São Tomás de Aquino, reforçando entre outras coisas, a existência do livre arbítrio⁶⁸ na tentativa de dissolver, conseqüentemente, a influência do Jansenismo⁶⁹.

⁶⁷ Esse livro foi baseado nos escritos escolásticos do jesuíta austríaco Sigismundo Storchenau (1751-1797) e defendia um escolasticismo espúrio, combinado de teorias modernas, dos “excertos leibnizianos das mônadas, do occamismo mitigado, do argumento ontológico e da teoria lockiana do influxo físico para explicar o comércio da alma com o corpo” (SANTIROCCHI, 2010, p. 249).

⁶⁸ Sobre o livre arbítrio, D. José: “A nossa alma goza de verdadeira liberdade a necessitate: O senso íntimo nos mostra que a nossa vontade pode, ainda tendo todos os requisitos para uma acção, querer ou deiar de querer, querer ou não querer, querer isto ou aquillo; ora nisto consiste a liberdade a necessitate, logo nossa alma possui”. TORRES, José Afonso de Moraes. *Compendio de Philosophia Racional*. 1852. p. 63.

⁶⁹ Jansenismo é uma doutrina cujo nome deriva de Cornelis Jansen, dito Cornelius Jansenius (Acquoy, Holanda 1563 – Ypres 1638), bispo de Ypres, na província belga de Flandres, e de seus discípulos. O Jansenismo surgiu dos conflitos sobre a graça, ganhando notoriedade no século XVII. O Concílio de Trento definiu que a partir das suas boas obras o homem contribui com a graça para sua salvação; logo, ainda que seja a própria graça a salvar o homem, ele não é um apenas ente passivo. Todavia, Concílio não determinou de que forma se dava à interação entre a graça divina e a liberdade humana. Além disso, não definiu com precisão se a graça opera infalivelmente (e em qual modo) e, sendo assim, como se poderia explicar a contribuição da liberdade humana. Com isso, surgiram as disputas teológicas entre “bañistas” (adeptos do pensamento do dominicano Domingo Bañez) e “molínistas” (seguidores da escola do jesuíta Luís de Molina). Entre 1598 e 1607 a polêmica atingiu seu ápice, gerando a célebre controvérsia *de auxiliis*. Os que assumiam o pensamento de Molina e destacavam a liberdade cooperante do homem com Deus, que lhe permitia prever e escolher (Graça suficiente), já os opositores, tendo como referência Bañez, acentuavam o domínio absoluto de Deus mediante a graça sobre as ações da humana criatura (Graça eficaz). Essas posições divergentes permaneceram até que o Papa Paulo V (1552-1621), em 1607, vetou novas discussões sobre o assunto. Porém, a questão não estava encerrada já que, as doutrinas “molínistas”, acusadas de laxismo (de abrandar o rigor da moral cristã), foram violentamente atacadas pelos

Com isso, foi uma das marcas de D. José a recorrência em atacar à modernidade. Se mostrando afinado aos preceitos romanos, o prelado do Pará incorporou a aversão pelas ameaças modernas, conquanto, não esboce reação explícita contra a franco-maçonaria, que nas décadas seguintes será combatida com mais rigor pela hierarquia católica. Ainda assim, ele não fecha os olhos para os avanços modernos, já que, na lógica da filosofia cristã católica da história, a valoração da vida religiosa deve ser elevada em detrimento da vida terrena, sendo a história da salvação a verdadeira história universal. Imerso no movimento de restauração da Igreja, o bispo condena a interpretação desviante, quanto ao indiferentismo à doutrina católica:

[...] e que outra cousa se pode diser a vista do triste quadro que nos apresentão os Christãos dos tempos modernos em suas vidas? Cada um fórma um sistema de Religião accomodado a seus caprichos, e torcendo todas as regras da sã moral do Evangelho, e desfigurando todo o sistema da Religião de Jesus Christo, inventa uma ao seo modo, e que de nenhuma maneira possa ir de encontro as suas más inclinações; de seos lábios sahem sublimes apologias às virtudes Christãas, ao mesmo tempo que suas acções as desmentem; não se ataca directamente a Religião, mas se a despresa; uma incredulidade sem limites para todos os dogmas e misterios da fé, um gelado indiferentismo para todas as cousas santas, um profundo esquecimento dos proprios deveres christaões, eis o caracter distinctivo do Seculo presente.⁷⁰

Entre os males modernos que assolavam a reprodução do catolicismo diocesano, estavam os protestantes, que, apesar de não apresentarem uma ameaça clara a Igreja Católica dentro da Amazônia nessa época, mesmo apoiados por liberais e maçons, chegaram a ser

teólogos discípulos de Miguel Baius (1567) que pregavam um agostinianismo intransigente e rigoroso. Esse pensamento de Baius, de 1628 a 1636, foi retomado por Jansênio, que elaborou um resumo das ideias de Santo Agostinho, de acordo com sua interpretação, na obra *Augustinus* (1640), reacendendo o debate, entendendo que a salvação do homem estava irremediavelmente dependente de Deus, não importando quantas ações tivesse praticado. Os jansenistas basearam-se em Saint-Cyran, nos teólogos da família Arnauld e na abadia de Port-Royal; mas, não puderam evitar a condenação de Roma (1642,1653) a cinco proposições que a Sorbonne extraiu do *Augustinus*, as quais permitiram concluir que Jansênio teria rejeitado o livre arbítrio, restringindo a redenção (graça) apenas aos predestinados. Os jansenistas protestaram contra essa condenação do Papa e, embora admitissem *de direito*, afirmaram que *de fato* as cinco proposições não estavam contidas no *Augustinus*. Luis XIV viu no Jansenismo uma ameaça à unidade do Estado e determinou a dissolução da abadia das religiosas de Port-Royal, ordenando que a inteira construção fosse arrasada em 1709. Enquanto isso, o Jansenismo foi assumindo cada vez mais o comportamento de um partido político-religioso de oposição, principalmente a partir de 1684, sob a direção do Oratoriano Pascásio Quesnel. A bula *Unigenitus dei filius* (1713), que condenou cento e uma proposições extraídas das *Reflexiones Morales* de Quesnel não conseguiu abrandar o conflito e numerosos membros do clero pediram ao Papa a convocação de um concílio geral. Aos poucos, o Jansenismo, no século XVIII, ligou-se ao Galicanismo, conseguindo penetrar na Itália, na Holanda, e em Portugal. O Jansenismo alcançou o Brasil por meio de vários clérigos educados em Coimbra, entre eles, o mais influente foi D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821), que era parente do Marquês de Pombal, e trouxe professores da Universidade de Coimbra para o seminário que ele havia estabelecido em Olinda (1800). Ver: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império*. Doutorado em História, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010. p. 18 e 19; VIEIRA, D. G. *O protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1980. p. 29 e 30.

⁷⁰ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Treze de Maio, Belém, 22 Maio 1852. p.1.

alvos de D. José Afonso em sua empreitada rumo à difusão dos valores ultramontanos. Vale ressaltar que essa afinidade entre protestantismo e modernidade não se faz de maneira natural, mas sim por meio de construções históricas, religiosas e culturais específicas (SANTOS, 2008). Nesse sentido, João Santos (1992) afirma que a expectativa pela abertura do rio Amazonas à navegação internacional contribuiu de certa forma para a chegada de missionários protestantes na região que englobava, na época, o bispado do Pará. Destarte, o capitão norte-americano Robert Nesbit iniciou sua ação na Amazônia por meio da distribuição de bíblias à população ribeirinha, tornando-se um dos primeiros a tentar disseminar o protestantismo pela região. D. José Afonso mostra toda sua aversão à tentativa de penetração do protestantismo na região amazônica na carta pastoral de 1857:

Tendo chegado ao nosso conhecimento que as sociedades Biblicas dos protestantes, contra as quaes já havia o Summo Pontífice exercitado o zelo de todos os Bispos catholicos, escolheram ultimamente esta Nossa Diocese e principalmente a Provincia do Amazonas, para ahi disseminar seus perniciosos erros por meio de cahtecismos, e outros livros de doutrina ricamente encadernados, e distribuídos gratuitamente pelo povo para assim mais facilmente chegar ao seu fim dos quaes alguns nos forão remetidos pelo muito reverendo vigario geral daquela provincia, esforços certamente empregados por uma sociedade Bíblica ultimamente creada com o nome de – Alliança Christã - e justamente condemnada pelo SS. Padre Gregorio 16° ereceta com o fim de sustentando-se na Italia, insidiar com mais proveito os adoradores da verdade catholica, espalhando por toda parte numerosos exemplares da Escritura Sagrada vertida em língua vulgar para ser lida sem guia, e segundo o espirito privado de cada um; é nosso dever levantar nossa débil vóz para assim arrancar do campo do Pai comum de famílias a sizania, que o homem inimigo pretende ahi plantar para abafar preciosa semente de fé.⁷¹

No campo doutrinário, a reação antimoderna católica retomava as orientações do Concílio de Trento (1545-1563), especialmente aquelas referentes ao protestantismo. Por isso, antes mesmo de D. Macedo Costa, D. José Afonso Torres já abria uma frente de batalha contra a ameaça protestante, embora fosse de maneira cautelosa, apoiando-se no debate doutrinário ao invés das agressões verbais de cunho pessoal, no intuito de preservar a soberania da Igreja católica, alertando tanto o clero quanto os fieis sobre as consequências da penetração protestante na região. Malgrado a Igreja protestante não tivesse a força suficientemente capaz de colocar em risco a hegemonia católica, D. José busca abafar os passos iniciais do protestantismo que divergia da doutrina romana. Nessa perspectiva, o bispo diocesano se mostra afinado com a Encíclica papal *Inter Praecipuas Machinationes*⁷² de

⁷¹ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Estrella do Amazonas, Manaós, 29 abr. 1857. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=prelado%20diocesano>>. Acesso em: 19 de Fevereiro 2013.

⁷² Nesse documento de 05/05/1844, o Papa Gregorio XVI se manifesta da seguinte forma: “Y no ignoráis, finalmente, cuánta diligencia y sabiduría son menester para trasladar fielmente a outra lengua las palabras del

Gregório XVI, na qual o Sumo Pontífice expressava sua reprovação quanto ao surgimento das sociedades bíblicas (ANDRADE; NEVES, 2013).

Fernando Neves (2015) entende que “trazer a Igreja à modernização foi o feito ultramontano no século XIX ao converter a sociedade tradicional de antes da revolução burguesa na sociedade tradicional renovada.”⁷³. Em vista disso, tal como outros prelados da época, D. José Afonso Torres percebeu na imprensa – expressão do mundo moderno – uma alternativa para propagar os valores católicos na Amazônia ao combater a modernidade se valendo dos instrumentos da modernização. De acordo com Geraldo Coelho (2012), no decorrer do século XIX, mais de trezentos jornais, pasquins, revistas e folhetos circularam, com duração variável, pelos meios sociais paraenses; deste modo, a imprensa integrou uma forma de modernidade do Pará e da Amazônia.

De acordo com Rodrigo Portella (2006), a religião é um corpo de discursos, verdades conceituais e práticas em que o acesso interpretativo legítimo pertence à instituição, na qual o corpo sacerdotal é quem tem direito de educar o povo sobre o entendimento e a prática religiosa, havendo a institucionalização da legitimidade do discurso. Sendo assim, redigido sob os auspícios de D. José Afonso em 1848, o periódico católico *Synopsis Ecclesiastica* apresentava a seguinte visão sobre o movimento revolucionário na França que explode a partir de 1789:

De facto na immensa multidão dos actos legislativos, ordens, decretos, que sucessivamente tiveram lugar, não se ouviu, não se viu, não se leu o nome de Deos, ou algum dos atributos, que lhe pudessem pertencer (...). Era o século 18, que estava reservado para formar um governo sem alguma relação com a Religião, tirando qualquer dependência, que pudesse ter com o Céu: exemplo único, e talvez singular nos annaes do mundo.⁷⁴

Enquanto jornal católico à sombra da proteção de um bispo ultramontano, esse periódico não poderia mostrar outra posição que não fosse a rejeição às investidas da modernidade, criticando, sobretudo, a Revolução Francesa, ocorrida nos anos finais do século XVIII. Símbolo da marca irreversível que a modernidade havia causado no tecido sócio-

Señor; de suerte que nada por ello resulta más fácil que el que enesasversiones, multiplicadas por medio de las sociedades bíblicas, se mezclen gravísimos errores por inadvertencia o mala fe de tantos intérpretes; errores, por cierto, que la misma multitud y variedad de aquellas versiones oculta durante largo tiempo para perdición de muchos” Disponível em: <http://mercaba.org/MAGISTERIO/inter_praecipuas_machinationes.htm>. Acesso em: 12 de Junho de 2013.

⁷³ NEVES, F. A. F. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos. 1. ed. Belém: Editora da UFPA, 2015. v. 1, p. 103.

⁷⁴ A REVOLUÇÃO DA FRANÇA NO FIM DO SÉCULO 18 HE HUMA EVIDENTÍSSIMA PROVA DE FACTO DA NECESSIDADE DA RELIGIÃO. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 20 Set 1848. p. 7. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=741272&pasta=ano%20184&pesq=modernidade>>. Acesso em: 02 de Set 2015.

político orientado desde o medievo pelo monopólio católico, a revolução na França representou a insubordinação do Estado frente à Igreja, provocando a expansão da cultura secular⁷⁵. Devido a isso, a Igreja católica julgava necessário mostrar sua insatisfação com a conjuntura estabelecida pela revolução burguesa, sendo D. José Afonso Torres um paralelo disso na diocese do Pará.

Essa tentativa de reformar a Igreja Católica provocou reação dos membros do clero não habituados com aquela conduta enrijecida de experimentar a religião. Exemplo disso foi quando D. José definiu um novo exame para avaliar o exercício do ministério da confissão. Essa situação acabou gerando grande descontentamento de um grupo de clérigos que contestaram essas medidas renovadoras, provocando inclusive estremecimento na relação entre esfera pública e religiosa, uma vez que os padres – se sentindo atingidos pela matéria do jornal católico *Trombeta do Santuario*⁷⁶ a cerca dessa determinação do bispo – recorreram à instância municipal para que esta intercedesse em seu favor⁷⁷ contra os ataques do periódico. Inconformado com a atitude de tais clérigos, o bispo redigiu uma carta pastoral condenando:

⁷⁵ A secularização da sociedade na França é legitimada a partir da Constituição Civil do Clero de 1790. Esse conjunto de leis foi aprovado pela Assembleia Constituinte Francesa no intuito de reorganizar a Igreja na França de acordo com as divisões políticas marcadas na Revolução, evitando que qualquer outro poder na sociedade se equiparasse à Assembleia Nacional. Entre os privilégios retirados da Igreja, estava a extinção do dízimo, e a transformação dos sacerdotes católicos paroquiais em funcionários públicos eclesiásticos. Anos mais tarde, na concordata de 1801, Napoleão garantiu o direito permanente do Estado em intervir nos assuntos religiosos. Esses crescentes acontecimentos foram minando o terreno conquistado pela Igreja católica, dando poderes jurídicos ao poder civil para gerenciar a sociedade, e não mais concedendo ao poder espiritual o primado sobre o poder temporal. Ver: HUNT, Lynn. *Revolução Francesa e Vida Privada*. In: PERROT, Michelle (org.), *História da Vida Privada (vol. IV): Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 28-29.

⁷⁶ Segundo o catálogo de *Jornais Paraoaras* (1985), o *Trombeta do Santuario* foi um periódico religioso redigido sob os auspícios de D. José Afonso de Moraes Torres (em substituição ao jornal *Synopsis Eclesiástica*), e tinha como redatores o cônego Luiz Barroso de Bastos, Ismael Ribeiro Nery e Manoel José Siqueira Mendes. Mesmo consciente da importância do jornal para o desenvolvimento da pesquisa, não foi possível localizar nenhum número do referido periódico.

⁷⁷ No Jornal *Correio dos Pobres* de 29 de Abril de 1852 é exposta a reclamação dos clérigos punidos sobre a matéria do periódico *Trombeta do Santuario*: “Illm. Senr. Dr. Juiz Municipal. – Dizem os Conegos Eugenio Antonio de Oliveira Pantoja, João Carlos de Oliveira Pantoja, o Beneficiado Lazaro Pinto Moreira Lessa, e mais Sacerdotes, abaixo assignados, que no Periodico Trombeta do Santuario – N.º. 16 de 15 do corrente junto, publicarão seos Redactores um artigo de fundo, (...) no qual irrogão graves injurias aos Eccleziasticos, a quem attribuem ser mal interpretada a Circular Episcopal de 9 de Setembro do anno p.p, pela qual forão todos os Sacerdotes, à excepção dos Vigarios Geraes, Conegos Theologos, e Penitenciario, Examinadores Synodaes, Vigarios Collados, Missionarios, e ex-Lentes de Theologia moral do Seminario, prohibidos de continuar o ministerio do confessionario sem outro exame, como passão a expor. Affirma-se primeiramente nesse artigo, que alguns Eccleziasticos, comprehendidos na prohibição, tiverão por fim alliciar o odioso contra o Prelado, e em segundo lugar, que no ministerio do confessionario existião Sacerdotes, que por ignorancia podião servir de precipicio aos Fieis, e que na phrase do Evangelho, erão cegos conduzindo outros cegos. Ora, alliciar odio contra alguém, e especialmente um Sacerdote contra o seo Prelado he um vicio, ou defeito, que o expoem ao odio, e desprezo publico, e prejudica sua reputação, e muito mais o he attribuir a confessores, que, há tantos annos, exercem esse ministerio, ignorancia tal de seos deveres, que sirvão de precipicio aos fieis, e sobre tudo chama-los na phrase do Evangelho – cegos conduzindo outros cegos –, porque o Divino Mestre, segundo S. Math. C. 15. §. 14, deu esse epitheto aos Farizeos hypocritas, que ensinando uma falsa doutrina, fundados em suas erroneas tradições, prostergavão por amor delas, e tornavão irrita a Lei de Deos, que desesperados se entregão à

o procedimento dos injuriados, tratando de escandalo terem elles recorrido ao Juizo, que as Leis do Imperio estabellecerão competir o conhecimento de taes crimes, e contra ellas declarando-se competente para esse conhecimento em rasão das pessoas envolvidas na questão.⁷⁸

Importante frisar que nessa época, segundo Germano Moreira Campos (2010) – que se pautou no pensamento de Marco Morel –, a imprensa no Brasil caracteriza-se por ser “artesanal”, diferente da empresarial que objetivava sustentar-se diretamente da atividade periódica, ou mesmo manter tal empreendimento com recursos dele próprio, remetendo a ideia de administração realizada de forma racional e profissional. Essa dita imprensa artesanal muitas vezes possuía um estilo muito mais panfletário do que jornalístico, externando aguçada propaganda de ideia ou postura, seja de defesa ou acusação, no qual a força da retórica se tornava marca indelével dessas publicações na tentativa de persuasão. Quando se volta o olhar para a contenda envolvendo o bispo e os clérigos punidos, é perceptível a divisão de dois distintos posicionamentos, no qual *O Velho Brado do Amazonas*⁷⁹ e o *Correio dos Pobres*⁸⁰ se dispuseram a atacar D. José Afonso, enquanto que o *Trombeta do Sanctuario* foi o principal instrumento de defesa do bispo na imprensa. Ainda que o jornal *Velho Brado* estivesse inclinado a criticar as atitudes do bispo, foi possível extrair dele a determinação punitiva expedida por D. José Afonso à Lazaro Lessa (um dos sacerdotes renitentes):

Illm. e Revm. Senr. – A vida escandalosa, e turbulenta, em que continha o Beneficiado Lazaro Pinto Moreira Lessa, sem respeito algum às Leis da Igreja, e ao juramento prestado em sua collação e posse de seu Beneficio, Nos obriga a lançar mão da correção; assim fundados no Direito Cap. Tam. litteris 33 de Test. Conc. Trid. Sess. 14. C.1 da Reformat. lhe impomos a pena de suspensão por seis mezes de ordem, e Beneficio, como *pena rendicatira ex informata conscientia, et extrajudscialiter*. V.S. Palacio Episcopal do Pará 1º. de Maio 1852. – José bispo –.

impudicia, avariza, e todo o genero de vicios, e odeão seos irmãos. He por tanto uma atroz injuria, que os Redatores da Trombeta irrogão aos Sacerdotes comprehendidos na suspensão do ministerio do confessorario, conforme os §§. 2º. 4º. , e 5º. . Art. 236 do Codigo Crim. E porque entrassem os abaixo assignados no numero desses, e se achem por isso gravemente offendidos com tal injuria, que antes quererão perder todos seos bens, do que soffrer, requerem e P. a V. S. se sirva admittir a presente queixa, e mandar que sejam citados os Editores Baena & Irmão para exhibirem o authographo, e conhecidos os Redactores ou Responsaveis, proceder na forma do Art. 285 e seguintes do Codigo do Processo Crim., afim de que provado com testemunhas abaixo nomeadas, que o sobredito periodico foi distribuido por mais de 15 pessoas, sejam impostas aos authores da injuria as penas do art. 237 §. 3. do Codigo Crim. no grão máximo, e conforme o art. 62 do mesmo Codigo, ordenada a supressão da peça injuriosa na forma do arts. 292 do Cod. do Proc. Crim., e 385 do Regul. do Regulamento N° 120, alem das custas: E. R. M^o. Como se vê, a princípio os religiosos estavam inseguros sobre quem havia escrito tal matéria, tiveram o cuidado de não se indispor com o bispo, embora não tivessem cumprido suas determinações. Não muito depois, os sacerdotes concluíram que D. José estava ciente da publicação no *Trombeta do Santuário* e intensificaram as criticas ao bispo.

⁷⁸ *O Velho Brado do Amazonas*. Santarém, 23 Mai 1852. p. 2.

⁷⁹ Jornal Saquarema de publicação semanal, redigido por José Bernardo Santarém (proprietário do jornal), José Mariano de Lemos e Antônio Aguiar e Silva.

⁸⁰ Jornal escrito pelo religioso Lázaro Pinto Lessa em Santarém.

Illmo. e Revm. Senr. Conego Antonio José de Sousa Loureiro. Escrivão da Camara Ecclesiastica.⁸¹

A punição *ex informata conscientia*⁸² só foi promulgada no Império em 28 de Março de 1857⁸³ – tornando-se um dos principais instrumentos legislativos contra as indisciplinas do clero ao mesmo tempo em que evitava recurso à Coroa –, porém em 1852 D. José se valeu desse instrumento coercitivo para disciplinar os sacerdotes do Pará, lançando mão dos preceitos tridentinos que lhe concedem total direito de gerir os negócios eclesiásticos, independentemente da participação do poder civil, ao condenar os sacerdotes que recorreram a tais instâncias seculares. Na tentativa de defender D. José Afonso, padre Eutichio da Rocha foi acusado de ser “ultramontano”⁸⁴ por ter advogado o direito de autonomia do bispo do Pará em relação à esfera secular:

O amor da verdade, desfigurada no N.º 127 do Velho Brado do Amazonas nos impelle a adicionar-lhe algumas reflexões, não odio, nem espirito de partido cousas que não conhecemos.

Permitta-nos pois seo nobre [...] Redactor que nos opponhamos a doutrina alli expendida, como contraria aos canones, e disciplina da Igreja [...].

He injustiça suppor no Exm. Diocesano vontade de arrogar-se o direito de julgar em um Foro, que hoje lhe não compete: S. Exc. não ignora [...]nem quis ir de encontro as modificações, porque tem passado o Direito Canonico [...]: lamentou somente que uma questão suscitada entre Padres fosse impensadamente levada aos Tribunaes seculares com estrondo e escandalo. Um pai pode muito bem conciliar os litigios de seos filhos, e um amigo he muitas vezes o arbitro das questões entre amigos. Alem

⁸¹ Ibidem.

⁸² Significa literalmente “com a consciência informada, isto é, um julgamento realizado por um ato de consciência do bispo, mesmo sem ouvir o réu ou acusado” (SANTIROCCHI, 2015).

⁸³ Segundo o artigo 2º do decreto nº 1.911 de 1857: “Art. 2º. Não há Recurso à Coroa: § 1º. Do procedimento dos Prelados Regulares – *intra claustrium* – contra seus súbditos em matéria correcional. § 2º. Das suspensões e interditos que os Bispos, extrajudicialmente ou – *ex informata conscientia* – interpõem aos Clérigos para sua emenda e correção” (SANTIROCCHI, 2015, p. 156).

⁸⁴ Mesmo que a partir da década de 1860 Eutichio Pereira da Rocha tenha ficado marcado por ser um padre liberal, nos tempos em que D. José Afonso era bispo do Pará, o referido padre se mostrou simpatizante das ideias ultramontanas. *O Velho Brado do Amazonas* acusa padre Eutichio de ser ultramontano por este ter se posicionado ao de D. José nesta contenda: “Tardou, mas enfim chegou ontem (8) a noite a nossas mãos o N.º 21 da Trombeta do Santuario datada do 1.º do corrente, em que vem estampado o esperado chefe d’obra do Snr. Padre Mestre Eutychio Pereira da Rocha, ou antes, o seo corpo de delicto em resposta, ou contra o que dissemos no nosso N.º 127 acerca do Exm. Diocesano. Custaria acrer, se não se visse, que no século 19, e no Brasil, apparecesse um Sacerdote, importado para o ensino de Instituições Canonicas, sustentando em publico essas sedições ultramontanas, subversivas da Sociedades Políticas, que vagavão nesses tenebrosos tempos, em que os chefes da Igreja, abusando da Religião Sancta de Jesus Christo, dethronisavão Reis, destruião Estados, e proclamavão que *um simples Exorcista tanto a um Rei, quanto um homem a uma fera!* Nesses tempos tenebrosos, que a ambição Sacerdotal sustentava a ferro, fogo, e sangue que o Poder Espiritual ou da Igreja devia dominar o Temporal, e não estar sujeito a este, contra o que lhes ordenara o Espirito Santo pela boca dos Apostolos. Paul. ad Roma. c. 13., 2º ad Tim. C. 2, ad Tit. C. 3, ad Heb. C. 13, 1.º Petr. C. 2.! He pois, Paraenses, o Snr. Padre Eutychio, Apostolo dessas doutrinas, e d’outras, como ides ver, contrarias a Constituição, e Leis do Imperio, que o nosso *virtuoso* Bispo escolheo, para nellas iniciar vossos Filhos, e torna-los um dia desgraçados (...). *O Velho Brado do Amazonas*. Santarém, 19 Jun 1852. p. 1.

disso, não devem os Padres conformar-se o mais possível com as determinações da Igreja embora alteradas pela Legislação civil? [...].⁸⁵

Demonstrando ter uma postura menos regalista do que seus antecessores na diocese do Pará e lutando em favor do fortalecimento da autoridade da hierarquia eclesiástica, D. José Afonso causou grande polêmica ao declarar que todos os atos do Episcopado são “unicamente responsável a Deos e a seus legítimos Superiores Eclesiásticos”⁸⁶, justificando sua atitude de reprovação dos atos dos religiosos punidos, bem como condenado o fato deles terem levado o caso até os tribunais seculares.

Aqui tendes, amados filhos, as materias que se trouxerão á discursão em um tribunal de justiça, e onde se deixaram os pontos da accuzação, para se occupar com os actos de Nosso Episcopado, que pertencem a um tribunal de natureza muito differente: estai porem certos de que com quanto não tenhamos elevados talentos para sustentar com todo o seu vigor, que nos recomendão os Canones, a doutrina e a disciplina; todavia não enterraremos, como fez o mau servo do Evangelho, o pequeno talento, que Nos foi dado, e com elle appareceremos sempre em campo na defesa do deposito sagrado, que Nos foi confiado, 1 Tim. 4. 16 com aquella liberdade, de que nos derão e estão dando edificantes exemplos differentes Prelados da Igreja contra as novidades do presente Seculo: o que se pretende hoje de um Bispo, é que seja mudo expectador e olhe com indifferença para os males de sua Igreja, e não um vigilante sentinella na casa de Deos, deixando que a corrupção dos costumes e doutrinas perigosas minem os alicerces da fé, e da moral Christã: não é este o nosso modo de pensar e obrar, antes daremos sempre aquellas providencias, que julgamos mais acertadas, todas as vezes que no meio de vós apparecerem actos de falar-vos, cuja importancia, certamente que não comprehendereão os, que o praticaõ (...)⁸⁷

Esse espirito combativo do prelado do Pará aos males do século lhe renderam várias críticas de sacerdotes inconformados com as diretrizes reformadoras, entretanto, D. José Afonso conseguiu adesão de vários clérigos que saíram em seu favor nessa contenda envolvendo o ministério da confissão, ao menosprezarem os que se colocaram contra o bispo, e reforçando a fidelidade em torno da autoridade do prelado diocesano⁸⁸. Além disso, mesmo diante desse cenário de recorrentes ataques, sobretudo por meio dos periódicos *O Velho Brado do Amazonas* e *Correio dos Pobres*, o bispo continuou tocando para frente seu projeto, tanto que em 1855 tornou a publicar outra circular atualizando as diretrizes para exercer o

⁸⁵ *O Velho Brado do Amazonas*. Santarém, 19 Jun 1852. p. 1 e 2.

⁸⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. *O Monarchista Paraense*, 15 Mai. 1852. p. 2 e 3.

⁸⁷ Ibidem. p. 4.

⁸⁸ Havendo ocorrido no publico desta Capital do Pará *algum facto*, do qual alguém mal intencionado possa forçadamente inferir algumas ideas desfavoraveis de desarmonia entre o Chefe da Igreja, os Sacerdotes, seus subditos, cuja maioria, e não alguma pequenina fracção, constitue a classe Ecclesiática, e podendo-se dest'arte fazer reverter algum desdouro contra a mesma classe, argumentando-se abusivamente do particular para o geral; nós Ecclesiáticos, abaixo assignados, ligados pelos vínculos da mais perfeita fraternidade, julgamos do nosso dever declarar alto e bom som, que fieis a Promessa Solemne de obediencia proferida no ato de nossa Ordenação, jamais nos hemos deslizado da linha de conducta, que a este respeito nos prescrevem todas as leis, quer divinas quer humanas. AO PUBLICO. Treze de Maio, Belém, 13 Mai 1852. p.3.

ministerio da confissão⁸⁹, mostrando mesmo após esses mal estar com os sacerdotes e com a esfera secular, sua campanha ultramontana ainda continuava de pé.

Embora D. José tenha vicenciado esse conflito resultante de sua investida ultramontana, o embate contra o poder civil não foi recorrente, se dando apenas em poucas oportunidades, como foi o caso supracitado, sendo muito mais habitual o estremecimento com os clérigos e os fiéis que ele procurava disciplinar. Entretanto, isso não desqualifica D. José Afonso da condição de sacerdote ultramontano, afinal, suas medidas se pautaram na renovação do catolicismo ortodoxo que havia sido fragilizado desde os tempos coloniais, porém, quando achou necessário, ele procurou fazer valer o direito da Igreja dentro da sociedade civil. Diferente situação vivenciou seu sucessor, D. Antonio de Macedo Costa, que entrou em frequentes combates com o governo civil.

Todavia, é importante lembrar que o momento em que D. Macedo esteve à frente da diocese do Pará, houve muito mais intervenções do Estado nos assuntos eclesiásticos no Brasil – considerando-se, é claro, o maior incômodo dos ultramontanos com essas incursões – , e para agravar esse cenário, em âmbito internacional a situação da Igreja também era alarmante, afinal, havia se concretizado a Unificação Italiana, no qual o Papa Pio IX e todo o poder da Igreja haviam sido colocados em condição de desmoralização e submissão frente à esfera secular⁹⁰. Não que antes desse ocorrido na Itália, não tivessem surgido embates entre a hierarquia eclesiástica e o governo civil no Império brasileiro, entretanto, o estremecimento envolvendo o papa e as autoridades civis na Europa transformou-se em combustível necessário para acirrar os ânimos da hierarquia eclesiástica ultramontana sobre as interveções do Estado⁹¹. Enquanto que na época de D. José Afonso, o embate entre esfera civil e religiosa

⁸⁹ Em 1855 D. José publica a seguinte circular sobre o exercício da confissão: “Responsaveis pela salvação das almas, encarregadas ao nosso zêlo, e desejamos sanar os males causados pela ignorancia dos directores e pastores encarregados de sua direcção no tribunal da penitencia, e podendo acontecer que os sacerdotes a quem se acha entregue esse importante ministerio tenhaõ alguns se esquecido das regras da moral; determinamos novamente que nem um sacerdote possa empregar-se no confessorio no começo de cada anno, sem que tenha para isto nova licença, que deverão requerer em todos os anos, com excepção unicamente dos parochos collados, e missionarios, os quaes ambos serão todavia obrigados a ler no começo de cada anno toda Theologia moral do Monte, ou de outro qualquer autor de bõa nota; cuja obrigação lhes impomos *sub gravi*, o que deverão fazer dentro dos trez primeiros mezes do anno, e, quando por algum motivo justo forem impedidos, dentro de seis mezes. Dada nesta Capital nesta capital do Pará aos 23 de Novembro de 1855. + José Bispo”. TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhr. Bispo do Pará*. TYP. De SANTOS 7 FILHO. 1855. p. 04.

⁹⁰ De acordo com David Gueiros Vieira (1980), vários estudos sobre a Questão Religiosa entendem que “a experiência européia do novo bispo (D. Macedo Costa), especialmente sua permanência em Roma e sua observação pessoal do movimento de unificação da Itália e da destruição do poder papal, teve uma grande influência na sua interpretação dos acontecimentos políticos que resultaram na Questão Religiosa de 1872” (VIEIRA, 1980, p. 181).

⁹¹ A despeito dos possíveis exageros concernentes à parcialidade católica do jornal de D. Macedo (*A Boa Nova*) perante aos episódios turbulentos ocorridos na Itália unificada, é possível verificar uma maior convergência dos bispos do Brasil para defender a causa católica contra qualquer ameaça que colocasse em risco sua hegemonia,

não era tão aguçado⁹², mesmo assim, quando julgou indispensável, o prelado tivesse feito valer a condição de primazia da Igreja.

Tal foi a consideração de D. José Afonso por seus serviços ultramontanos na diocese do Pará, que D. Antonio de Macedo Costa, no calor Questão Religiosa, lembrou-se de seu antecessor e o colocou como exemplo de prelado consumidor da autonomia da Igreja frente ao Estado, ao questionar que se ele (D. Macedo) era criminoso por tentar fazer valer o direito da Igreja na sociedade, outros bispos também eram da mesma forma criminosos por terem agido de maneira semelhante, entre os quais estava D. José:

Criminoso foi ainda o mesmo esclarecido Prelado, criminoso foram com elle o Exm. Senr. D. Manoel Joaquim da Silveira, actual Metropolita, Bispo que então era do Maranhão, assim como o Senr. D. José Affonso de Moraes Torres de boa memoria Bispo do Pará, meu venerado antecessor; o virtuoso Apostolo de Mariana o Exm. Senr. Bispo D. Antonio Viçoso, e outros Prelados do Imperio, recebendo e mandando publicar e cumprir sem *placet* do governo a Bulla *Inefabilis* que proclamou o dogma da Immaculada Conceição da SS. Virgem!⁹³

Sem o beneplácito ou *placet*, a hierarquia católica não poderiam colocar em prática as letras apostólicas romanas. Mesmo assim, segundo D. Macedo, D. José Afonso ignorou essa prerrogativa temporal e, juntamente com outros bispos, buscou difundir o dogma recém-estabelecido pela Cúria Romana. Esse alinhamento de D. José às diretrizes da Santa Sé também é expresso nas muitas referências que o bispo faz o Sumo Pontífice, fazendo questão em diversas oportunidades de ratificar que suas medidas estão pautadas nas orientações tridentinas e nas determinações do Papa, ou seja, mesmo que o dogma da Infallibilidade Papal ainda não estivesse sido estabelecido pela Cúria Romana, é possível identificar um consistente alinhamento de D. José Afonso às diretrizes do Sumo Pontífice.

na medida em que eles: (...) levantam brados e protestos contra a invasão de Roma, já no centro das famílias, das parochias, das corporações ecclesiásticas; já no proprio seios das camaras municipaes, e das assembleias provinciaes. Tem-se protestado por toda a parte no Brasil contra aquella sacrilega usurpação dos Estados da Igreja catholica, e occupação de Roma, capital do mundo christão; contra a prisão do Santo Padre, e contra os insultos e descatos que alli, na sede da Religião de duzentos milhões de catholicos, se commetem contra Deus, contra a Virgem, contra a mesma Religião, contra o Pontífice e mais ministros do santuario. Esses protestos cobrem-se de milhares de assignaturas de pessoas de todas as classes e são acompanhadas quantiosos donativos em dinheiro para ajudar ao Prisioneiro do Vaticano a sustentar-se a si, á sua côrte e aos seus servidores, victimas da sua lealdade. E não é só isto o que se faz alli por Pio IX e pela Igreja, mas elevam-se aos céus orações incessantes pela paz e triumpho da Igreja e de Pio IX. Louvores sejam pois aos fieis do Brasil porque assim denunciam á Europa a sua Fé e dedicação religiosa. O EPISCOPADO BRASILEIRO E A IMPRENSA EUROPEA. *A Boa Nova*. Belém, 25 Dez 1872. p. 3.

⁹² Houve um movimento revolucionário em torno da proclamação da Republica Romana, no qual o Papa precisou fugir para Gaeta, no entanto, esse episódio foi muito inferior em termos de abalo da estrutura da Igreja, do que a Unificação Italiana que se deu mais tarde.

⁹³ COSTA, Antonio de Macedo. CARTA AO EXM. SR. SENADOR AMBROSIO LEITÃO DA CUNHA. *A Boa Nova*. Belém, 06 Ago 1873. p. 3.

Além disso, quando consultado em 1855 pelo Enacarregado de Negócios da Santa Sé, Monsenhor Marino Marini, sobre a possibilidade de haver uma reunião entre os bispos do Brasil em conferência – idealizada pelo Papa Pio IX ao preparar o terreno por meio da encíclica *De universi Dominici gregis* de 1853 aos prelados exortando-os a realizarem a reforma geral da Igreja brasileira – D. José Afonso mostra toda sua inclinação com a causa ultramontana ao declarar “que o projeto de reunir os bispos em conferência estava em total harmonia com seu modo de pensar, sendo este o único meio de conseguir, com sucesso, a reforma dos costumes e o melhoramento do clero”⁹⁴.

Por conta dessa sintonia com Roma, o bispo faz questão de mencionar o Papa em várias de suas circulares e cartas pastorais, expressando subserviência à hierarquia católica, e se mostrando solidário inclusive quando Pio IX teve que fugir para Gaeta em decorrência dos conflitos na Itália.

Os luctuosos acontecimentos havidos em Roma a 16 de Novembro de p.p contra a Sagrada Pessoa do Summo Pontifice Pio 9.º não podem deixar de sensibilisar, e imprimirem profunda magoa nos espiritos verdadeiramente Christãos, e que se interessão pela paz da Igreja, e do seo Primeiro Chefe, e nos impoem ao mesmo tempo o rigoroso dever de orarmos, e pedirmos ao Deos de toda a consolação conceda a sua Igreja, e a seo Ungido dias de bonança, e faça cessar a afflicção, que amargura o piedoso Coração do seo servo á vista de tantos insultos, e sacrificios praticados contra sua pessoa pelos seos proprios subditos e filhos.
[...] Ordenamos pois que na Nossa Sé e Cathedral se fação preces publicas nos dias 12, 13 e 14 do proximo mêz de Abril, e em todas as Freguezias do Bispado nos dias marcados pelos respectivos Parochos, dando-se na Missa a oração – *Pro Papa* – até que cessem as tribulações do Summo Pontifice, e seja restituído seos Estados.⁹⁵

Essas atitudes de D. José são provenientes de uma tentativa de estreitar o vínculo com a Santa Sé, gerando o acúmulo de desgastes do bispo com vários religiosos e outros setores da sociedade. Não por acaso o jornal o Planeta afirma sobre D. José Afonso:

Nós não conhecemos de perto a este Reverendo, entretanto que reconhecendo muitas virtudes em S. Rvm. , tambem lhe conhecemos o defeito (bem notavel em hum prelado) de se deixar levar pelas primeiras impressões, e de obrar contra muitos de seus subditos, inflingindo-lhes castigos extremos, sem lhes dar meios de deffesa, sem todas as formalidades que o Direito canonico ordena [...].⁹⁶

Com isso, alguns setores da imprensa passaram a encarar o bispo do Pará como um religioso autoritário e disciplinador por conta das suas implementações visando à reforma da

⁹⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império*. Doutorado em História, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010. p. 451.

⁹⁵ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. *O Doutrinário*, 18 Abr. 1849. p. 1 e 2.

⁹⁶ *O Planeta*, 27 Fev. 1850. p. 3.

Igreja. Essas várias críticas à D. José foram minando sua gestão espiritual provocando mal-estar que contribuiu para sua renúncia em 1857. Nesse sentido, os ensinamentos que o bispo absorveu enquanto seminarista moldavam seus passos como bispo do Pará, todavia, isso gerava desconforto, pois toda a disciplina que absorvera em sua formação sacerdotal não se reproduziu de forma constante entre os clérigos da Amazônia, seja durante a formação sacerdotal destes, seja no cotidiano do pastoreio espiritual. Isso desgastou progressivamente o bispo visto que os discursos proferidos, bem como suas atitudes em favor da melhor formação sacerdotal não correspondiam à expectativa. No entanto, a existência de insatisfações e conflitos por conta dessas medidas de D. José, sinaliza o quanto o projeto ultramontano do prelado realmente mecheu com a vida do clero e dos fiéis da diocese do Pará, afinal, a vivência espiritual da região estava sustentada em outras maneiras de experimentar a religião, mas com a chegada de D. José Afonso tentou-se enrijecer o exercício católico.

2 A APLICAÇÃO DO ULTRAMONTANISMO NA DIOCESE DO PARÁ POR UM BISPO POLÍTICO

2.1 UMA DIOCESE DEVASTADA PELA GUERRA E O PROJETO CIVILIZATÓRIO ULTRAMONTANO

Percebem-se, ainda, no Pará os efeitos da revolução de 1835. Quase todas as ruas têm casas pontilhadas de balas ou varadas por projéteis de canhão. [...] O Convento de Santo Antônio ficou de tal forma exposto ao canhoneio que ainda hoje exhibe muitos sinais de bala pelas paredes. Um dos projéteis destruiu a imagem colocada num alto nicho à frente do convento. Desde então o fecharam.⁹⁷

Embora haja discordâncias no que tange as finalidades da viagem – e consequentemente das motivações dos relatos – do missionário metodista norte-americano Daniel Kidder⁹⁸, é possível extrair dessa descrição datada de 1839 o estado caótico em que se encontrava a província do Pará devido à revolução cabana⁹⁹. De acordo com o memorialista João Santos (1992), a Cabanagem mergulhou a Amazônia¹⁰⁰ na miséria, dizimando sua população e destruindo sua economia, não por acaso, a observação feita acima pelo viajante protestante tem fundamento na medida em que as marcas físicas da guerra ficaram expostas durante muito tempo nas casas e demais construções da província.

Na época em que eclodiu o conflito, “D. Romualdo Coelho teve atuação de mediação durante a Cabanagem, protegeu Belém de ser queimada durante a retirada dos revolucionários

⁹⁷ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil: províncias do Norte*. Brasília: Senado Federal, conselho Editorial, 2008. p. 207.

⁹⁸ Segundo Vanda Pantoja (2012) não há um consenso se a vinda de Daniel Kidder ao Brasil foi uma missão religiosa ou uma viagem científica.

⁹⁹ Para definir de forma sintética a Cabanagem, é usada a explicação de José Murilo de Carvalho (2012), que afirma ter sido um movimento precedido por “lutas entre liberais e portugueses que tinham marcado a província desde a independência. Em 1835, o presidente foi assassinado, seguindo-se uma guerra de cinco anos. Líderes populares assumiram o controle da luta, tomaram a capital, Belém, e declararam a independência da província. Tropas do governo central retomaram a cidade e se engajaram em uma luta de guerrilhas contra os rebeldes embrenhados na selva amazônica, onde, sendo a maioria deles de origem indígena, se sentiam a vontade. (...) Calculou-se, talvez com algum exagero, que teriam perecido na luta cerca de 30 mil pessoas, ou 20% da população total da província.” Ver: CARVALHO, J. M. A vida política. In: CARVALHO, J. M. (Org.). *A construção nacional, 1830-1899*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 83-129.

¹⁰⁰ A expressão “Amazônia” só passou a ser usada nos termos que conhecemos hoje a partir da segunda metade do século XIX. De acordo com Fernando Neves (2010): “Américo Jacobino Lacombe atribui ao Cônego Aguiar o uso da expressão Amazônia no cenário político nacional quando este representava o Pará no Parlamento no Rio de Janeiro; por sua vez, Romero Ximenes atesta ser iniciativa do Padre Dr. Mancio Caetano Ribeiro. A idéia de uma identidade regional dentro do império fez soar antigos receios de separação. Contudo, na região, a noção de uma particularidade enquanto uma faixa do território circunscrito por uma ecologia particular, uma coreografia do espaço, cortada por reentrâncias de rios, igarapés e lagos, escassamente povoada; mas conhecendo um vertiginoso progresso material graças à economia da borracha, permitiu a conformação de um auto-retrato no qual a região, especialmente a província do Amazonas concebia a si como uma locomotiva na liderança da superação dos obstáculos à consolidação da plena civilização”.

perseguidos pelas tropas legalistas em busca de vingança ¹⁰¹.” Exemplo disso foi quando em 1835 D. Romualdo ¹⁰² redigiu uma carta pastoral na tentativa de ajudar Eduardo Angelim, o então presidente da província, que havia lhe pedido ajuda. Na referida carta D. Romualdo fala aos cabanos que “já é tempo de moderar o entusiasmo guerreiro e de restabelecer a ordem indispensável para o sossego público e continuação do Culto Divino (...)”¹⁰³, mostrando uma clara tendência do bispo em convencer os rebeldes a recuar e aceitar a proposta de um armistício (RICCI, 2010, p. 31).

Além de fisicamente a diocese ter ficado destroçada ao ponto de prejudicar sobremaneira até mesmo a reprodução do catolicismo oficial já que os templos haviam sido atingidos, o movimento cabano abriu profundas feridas no seio da sociedade paraense na medida em que o povo permanecia dividido pelos sofrimentos decorrentes da repressão disferida pelos vitoriosos (SANTOS, 1992, p. 299). Para Magda Ricci (2015), após o fim do conflito, a cidade de Belém continuou dividida pelas “diferenças sociais, pelo regime de trabalho forçado e pelo refazer da cidade sob o patamar da nova ordem imperial”¹⁰⁴, nesse sentido, apesar da anistia do novo imperador D. Pedro II, as marcas da Cabanagem não desapareceram instantaneamente daquela sociedade, afinal a repressão foi parte integrante da construção de um novo império e sua relação com o Pará (RICCI, 2015, p. 157). Não só Belém foi atingida, mas em várias outras partes da província as ações punitivas contra os revoltosos ainda não haviam terminado, portanto, a violência e o caos social permaneciam instalados mesmo depois de terminada a guerra, ainda que sem a mesma força de antes.

Desse modo, embora o conflito tenha chegado ao fim em 1840, em 1844 quando D. José Afonso assume a diocese ainda são perceptíveis os resquícios da revolta cabana. O Relatório de Presidente da Província de 1844 informa que os ânimos estão mais calmos no Pará, no entanto, devido a Cabanagem, ainda persistiam na província “males cujas

¹⁰¹ NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 40.

¹⁰² D. Romualdo de Souza Coelho nasceu em 1762 na cidade de Cameté e foi sagrado bispo em 1821. Proclamou a Adesão do Pará à Independência, e foi o 1º presidente da junta Governativa da Província do Pará, além de ter sido o primeiro a propor a criação do bispado do Amazonas. Morreu em 1841, mas antes, na qualidade de autoridade máxima da Igreja na região, procurou mediar a reconciliação entre a liderança cabana e as forças legalistas da regência; apresentou as demandas da religião no império para não ver prejudicado o catolicismo; além de ter dedicado particular atenção a empreitada dos protestantes na fronteira das Guianas Inglesa e Holandesa. Ver: NEVES, F. A. F. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, 2009. p. 26.

¹⁰³ “Pastoral do Bispo”. Citado por RAIOL. *Motins Políticos*, Vol. 3, 1970, p. 930-931.

¹⁰⁴ RICCI, Magda. Passos imperiais e (des) compassos cabanos: Belém e sua “indole” – 1808-1840. In: SARGES, Maria de Nazaré; LACERDA, Franciane Gama (Org.). *Belém do Pará: história, cultura e cidade*. Para além dos 400 anos. 1. ed. Belém: Açáí, 2016. V. 1. p. 157.

consequências perniciosas ainda se sofrem”¹⁰⁵. Por isso, ao tomar á frente do bispado, o prelado do Pará teve sua missão pastoral dificultada pelas condições adversas da província.

Mesmo o poder civil não estando mais dividido entre os revoltosos e legalistas, o pastorado de D. José Afonso se debruçou na tentativa em repactuar a sociedade pós-Cabanagem (NEVES, 2015, p. 98). Não sem razão, esse conflito merece realce do prelado diocesano quando em 1846 narra experiência da guerra em Cametá.

A energia e atividade do Padre Prudêncio José das Mercês Tavares deve a Cidade de Cametá a defesa com que soube sustentar-se contra os ataques dos rebeldes, que na revolução de 1835, porque infelizmente passou esta Província, tentaram invadí-la, sendo rechassados corajosamente pela valentia de seus habitantes, que salvaram milhares de famílias, que ali foram procurar abrigo e segurança às suas vidas [...] ¹⁰⁶

Mesmo tendo dado destaque para o Padre Prudêncio das Mercês Tavares – que exerceu grande influência política em Cametá e teve papel de destaque do lado do movimento anti-cabano –, é possível extrair desse relato o quanto ainda estava incrustado na sociedade os reflexos da luta cabana, no qual D. José se posiciona ao lado dos legalistas ao desqualificar a atitude dos revoltosos.

Mesmo já não sendo tão marcante na década de 1850 como foi anteriormente, os estilhaços da Cabanagem ainda se faziam presentes na diocese, exemplo disso foi o seminário episcopal que estava bastante comprometido. Diante dessa situação, D. José usa de habilidade política¹⁰⁷ como instrumento de auxílio para ajudar em seu pastorado, lembrando que nessa época, 1851, o bispo não exercia função parlamentar, mas seu prestígio diante do governo civil contribuiu para garantir esse privilégio ao Pará. No documento em destaque (redigido por um defensor não identificado do governo imperial) pode-se perceber a precária a situação do Pará devido à revoltada cabana – merecendo quantia maior do que os centros formadores de outras províncias – bem como a preocupação em pacificar a população, tendo a religião católica como um auxiliar nesse intento.

O seminário do Pará foi o mais bem aquinhoado do que os outros; e assim devia ser. Não há quem não se lembre que, por ocasião da invasão dos hordas barbaras nessa provincia em 1834, um distincto deputado propoz que, em vez de se mandarem soldados para doma-las, mandassem-lhes farinha e barcharéis, dando a entender que a fome e a ignorância eram as causadoras dessa sanguinolenta invasão. Apesar do

¹⁰⁵ Discurso recitado pelo exm.o snr. desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo, presidente da provincia do Pará, na abertura da primeira sessão da quarta legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1844. Pará, Typ. de Santos & menores, 1844. p. 4.

¹⁰⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. Voz de Nazaré, Belém, 5 Mar. 1978. p. 3.

¹⁰⁷ O aspecto político de D. José será abordado com mais precisão no decorrer no trabalho, mas de antemão já fica a ideia de como a política é parte integrante de sua gestão espiritual.

ridículo da proposta, não é ella de todo destituída de razão: [...] era por certo o Pará a provincia que mais merecia um bom seminario, pois é a que mais carece de um clero intruido e devotado¹⁰⁸

Em meio a todo o cenário conturbado proporcionado pela guerra, D. José Afonso demonstrou uma postura ultramontana em seu governo espiritual imediatamente após sua chegada ao Pará, no intuito de tonificar a presença da ortodoxia católica em sua diocese, tentando recuperar a ligação com a Santa Sé que há muito já estava enfraquecida. Por isso, ao perceber a necessidade de reformar o clero e o povo cristão, o bispo do Pará empregou significativo esforço para imprimir um catolicismo romano sobre o catolicismo-luso brasileiro herdado desde os tempos coloniais, voltando suas atenções para a formação de sacerdotes, visitas pastorais e a catequização indígena; pretendendo assim, reformar o clero e a cristandade como um todo.

A ideia do governo imperial era promover a civilização¹⁰⁹ na Amazônia, como modo de pacificar a província. A civilização propalada no século XIX consistia na difusão de ideias típicas da Europa, pautados em certa medida nas luzes, que levariam o Brasil ao progresso – a partir da ideia de legitimidade da monarquia –, no qual a religião católica serviria de fio de condutor para alcançar esse intento. É dentro dessa lógica que o presidente da Província do Pará, Soares Andrea, em 1838 atribuiu à falta de religião um dos motivos para o estado de caos que o Norte havia chegado durante o contexto do movimento cabano.

[...] mas he sem duvida preciso tratar com muita attenção tudo quanto diz respeito á Religião; he preciso que Vós Senhores penseis com reflexão nas desgraças porque passou esta Provincia, e que reconheçaes que muitos Sacerdotes foraõ envolvidos entre os seus autores por hum modo que lhes não faz honra: o que para o Povo rude tem o effeito de desacreditar a Religião.

He pois indispensavel melhorar tudo quanto respeita á admissão, e a Instrução desta Classe de Individuos, para que possamos hum dia ter Pastores dignos dos altos fins a que são destinados.¹¹⁰

¹⁰⁸ Treze de Maio, Belém, 17 Dez. 1851.

¹⁰⁹ Sobre o aprofundamento do processo civilizatório no Brasil, Sergio Gonçalves (2013) afirma que: “A partir da chegada da Corte portuguesa exilada em 1808, se tornaram mais sensíveis a importação regular e a circularidade dos quadros mentais e institucionais que legitimaram no Brasil os pilares do iluminismo e do processo civilizador europeu. É notadamente a partir de 1808 que o processo o enraizamento de um ideal civilizatório se intensifica em solo brasileiro: fixa-se um padrão valorativo europeu e estabelece-se o grau de civilização como a meta, o ponto de chegada, tanto para a arquitetura do ambiente quanto para a dos homens”. Ver: GONÇALVES, Sérgio Campos. Poder e civilização no Brasil Imperial: a Monarquia na perspectiva da História das Ideias. *Diálogos Latinoamericanos*, v. 20, p. 48-71, 2013.

¹¹⁰ Discurso com que Francisco José de Souza Soares d’Andréa, Presidente da Província do Pará, fez abertura da 1ª Sessão da Assembleia Provincial no dia 02 de Março de 1838. Pará, Tipografia Restaurada de Santos e Santos Menor, 1838, p. 12.

Assim como em outras partes do Brasil, no Pará o culto divino também era indispensável para o projeto civilizatório do governo civil, não é à toa que para Soares Andrea a religião “he a fonte de toda a moral”¹¹¹. Dessa forma, sem o auxílio da Igreja, o projeto de civilização ficaria inviável na medida em que seria necessário substanciar a província do Pará com um catolicismo capaz de polir a rudez de seus habitantes, de forma que eles aceitassem obedecer ao corpo das leis do Estado sem grande refutação, evitando, assim, as turbulências típicas de movimentos revolucionários, de outro modo, tenderiam não só à danação eterna em um plano transcendente, mas também sofreriam com as sanções inerentes a sua condição subversiva.

A Igreja tinha uma forma peculiar de conceber o processo civilizatório, rejeitando a ideia de civilização moderna cuja principal característica era atuar fora dos marcos do controle eclesiástico (MANOEL, 2004, p. 119), afinal, de acordo com o espanhol Juan Donoso-Cortês (1851), a instituição católica se sentia no direito de integrar esse processo por se considerar a responsável pela superação do homem da condição de barbárie referente ao politeísmo pagão na história da humanidade.

Voltando a análise para Amazônia – dentro dessa lógica da religião enquanto conformadora do organismo sócio-político –, o bispo D. José distingue o catolicismo como mais eficaz do que qualquer outro instrumento de coerção do governo civil para promover a civilização:

Um só missionário, na minha opinião, dotado das qualidades que se exigem em um ministro do Evangelho, vale mais do que mil inspetores de quarteirões, e delegados de polícia, que o muito que fazem é dominarem o exterior do homem, mas nenhuma força tem para submeter espíritos ao julgo da lei, e da autoridade: pertence a cruz, e ao Evangelho este privilégio.¹¹²

D. José Afonso partilha dessa ideia da civilização unida à religião, no entanto, ao afirmar o valor do catolicismo para a sociedade, entende que a pregação evangélica, por portar a qualidade do sagrado, é imprescindível visto que, é responsável por amansar “os povos e lava por toda a parte os saudáveis efeitos das máximas cristãs, máximas de doçura e de paz, que são o maior obstáculo a essas continuadas revoluções com que as nações se tiranizam (...)”¹¹³.

Era a primeira vez que a diocese do Pará passava pela tentativa de reforma espiritual dessa grandeza, por isso, sob os auspícios do prelado diocesano foi criado em o primeiro

¹¹¹ Ibidem. p. 6.

¹¹² TORRES, José Afonso de Moraes. Voz de Nazaré, Belém, 21 Mai. 1978. p. 3.

¹¹³ Ibidem.

jornal católico da diocese, o *Synopsis Ecclesiastica*¹¹⁴, em 1848. O referido periódico apresentava “todos os escriptos que possuem ser necessários para a publicação de huma Historia Ecclesiastica da Provincia, as leis que dizem respeito ao Clero, e a summa daquelas”¹¹⁵, logo, os dogmas católicos, bem como as orientações ao clero e aos fiéis eram assuntos recorrentes em suas páginas. O *Synopsis Ecclesiastica* (e posteriormente o *Trombeta do Sanctuario* que lhe substituiu) se mostrava alinhado aos posicionamentos da Santa Sé, por isso, nesse jornal é defendida a condição indispensável da religião para o bom andamento da sociedade como um todo.

Desde a nossa Emancipação Política não tem cessado de gemer nosso prélo com a impressão de diversos e innumeráveis escriptos, com os quaes cada um, segundo suas idéas, ou seu modo de pensar, tem procurado a prosperidade do Paiz. Mas parece que pouco, ou nada se tem avançado, antes a proporção que nos vamos esquecendo da doutrina de nossos pais, e da educação religiosa, mais se vão multiplicando os elementos de uma total aniquilação: e qual o motivo? Hé (a mesma Philosphia o confessa) porque sem religião não pode haver sociedade: Os homens honrados e virtuosos são o sustentáculo da Sociedade; más como conceber hum homem honrado e virtuozo sem Religião? Os homens de bem que não tem religião, diz um escriptor moderno, tanto me fasem tremer, como os dançarinos de córda com seus perigosos equilibrios (...) Em Suma, virtude sem religião he palavra sem sentido (...).¹¹⁶

No jornal do bispo, a religião é tida como substancial, sendo elevada a um patamar distinto das outras instâncias da sociedade quando é afirmado que “virtude sem religião he palavra sem sentido”¹¹⁷. Essa foi uma tônica constante desse periódico, já que as explanações do jornal também eram uma oportunidade para ratificar o poder da religião sobre a sociedade civil. Por isso, o *Synopsis Ecclesiastica* fez questão de mostrar de que lado estava quando houve o choque entre Pio IX e os revoltosos na Itália durante os agitados acontecimentos em torno da proclamação da Republica Romana em meados do século XIX¹¹⁸; ao reproduzir o discurso da carta de Pio IX sobre a situação desse conflito.

¹¹⁴ Vale ressaltar que esse periódico tinha como pontos de venda Belém, Santarém, Óbidos, e Barra do Rio Negro, e seus redatores eram os cônegos Raimundo Severino de Mattos, Luiz Barroso de Bastos e Gaspar Siqueira e Queiroz. Como se vê, os responsáveis pelo conteúdo do jornal eram integrantes da hierarquia católica, que, se não portavam a cultura ultramontana em sua plenitude, ao menos sinaliza uma simpatia por essa campanha, sobretudo Raimundo de Mattos que posteriormente ficou responsável por governar espiritualmente a diocese após D. José Afonso renunciar o bispado, e se mostrou afinado, até certo ponto, com determinações emanadas da Cúria Romana, sobretudo no que se refere aos sacramentos da Igreja.

¹¹⁵ ANNUNCIOS. Treze de Maio, Belém, 23 Ago. 1848.

¹¹⁶ PROSPECTO. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 20 Set 1848. p. 1 e 2.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ CARROLL, James T. *A Espada De Constantino, A Igreja Católica e os Judeus*. Barueri, SP: Manole, 2002. p. 458.

As obrigações indeclináveis da Nossa Soberania, e os juramentos solemnes com que tínhamos na presença do Senhor prommetido conservar o Patrimonio da Santa Sé, e transmitti-lo inteiro aos Nossos Sucessores, Nos obrigaõ a levantar alto a voz e a protestar diante de Deos e á face de todo o Mundo contra este mui grave e sacrilego attentado. Portanto declaramos nullos, e de nenhum vigor e de nenhuma legalidade todos os actos emanados em seguimento das referidas violencias, repetindo do mesmo modo que aquella Junta de Estado instituida em Roma não é outra cousa senão uma usurpação dos Nossos Soberanos poderes, e que a mesma não tem nem póde ter de nenhum modo autoridade alguma.¹¹⁹

A posição do jornal fica evidente ao defender que o Papa “conhece que dous poderes distinctos lhes são confiados: porém sabe também que o de Pai commum dos fiéis é superior a todos”¹²⁰, não apenas isso, mas lá também é publicado “as origens da grandeza temporal dos papas”, no qual é apresentado como se constituiu esse direito do Sumo Pontífice, apontando o século VIII como marco do “poder temporal dos papas, e pelo qual elles tem figurado entre os soberanos”¹²¹. Por esse ângulo, embora D. José Afonso não tenha sentido a constante necessidade de contestar as incursões civis nos assuntos religiosos¹²², o periódico que estava sob seus auspícios defendeu a prerrogativa de garantir à hierarquia católica o direito último de decisão sobre os procedimentos eclesiásticos, principalmente no momento em que condena aqueles que contestam os “direitos temporaes da Santa Sé”¹²³.

Marco Morel (2005) compreende a imprensa como um dos mecanismos de participação política, considerando seus ritmos e especificidades próprias, ao mesmo tempo em que estava interligada a outros destes mecanismos que excediam a palavra impressa, tais como:

[...] pertencimento às sociabilidades (institucionalizadas ou não), lutas eleitorais e parlamentares, exercício da coerção governamental, movimentações nas ruas, mobilização de expressivos contingentes da população, recursos à luta armada (através de motins, rebeliões, etc.) e, sobretudo, formas de transmissão oral e manuscrita tão marcantes nas sociedades daquela época.¹²⁴

Partindo desse pressuposto, é plausível concluir que o bispo D. José Afonso não deixa de fazer política – mesmo que de forma sutil – no momento em que permite transparecer certos posicionamentos e preferências em seu jornal. Exemplo disso é sua posição contrária

¹¹⁹ PROSPECTO. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 15 Mai 1849. p. 219.

¹²⁰ CULTO RELIGIOSO NO PARÁ. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 15 Jan 1849. p. 109 e 110.

¹²¹ AS ORIGENS DA GRANDEZA TEMPORAL DOS PAPAS. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 15 Ago 1849. p. 321 e 322.

¹²² Embora tenham ocorrido desacordos entre a esfera temporal e espiritual nos tempo de D. José Afonso, não foram tão recorrentes como passou a ser a partir da década de 1860.

¹²³ PROSPECTO. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 15 Mai 1849. p. 218.

¹²⁴ MOREL, M. *Independência no papel: a imprensa periódica*. In: István Jancsó. (Org.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2005, v. 1, p. 618.

quanto os movimentos rebeldes no Pará – como já fora dito anteriormente –, conduta essa que lhe permitia ser visto com bons olhos pelos setores mais conservadores da sociedade. Esse aspecto político também pode ser depreendido quando é comentado em nota do jornal o relatório do presidente da província relativo ao culto divino.

Não podemos deixar sem os merecidos elogios a interessante falla, com que S. Ex.^a o Snr. Presidente desta Provincia do Pará abrio a Sessão ordinaria da 6^o Legislatura da Assembléa Provincial, e inserir nas paginas do nosso Jornal a parte relativa ao Culto publico, em que S. Ex.^a expõe com a maior claresa e precisaõ todas as necessidades da Igreja Paraense, e pede os meios indispensaveis para melhora-las: S. Ex.^a torna-se por tal motivo digno da estima geral do Clero Paraense, que lhe vota os sentimentos da mais pura gratidaõ, não só pelo desvelo que tem tomado em promover os interesses da Religião, como porque conhecendo a linha divisoria entre o Sacerdocio e o Imperio tem sabido marchar na mais perfeita harmonia com o Prelado Paraense, que lhe tributa a mais viva estima e amizade, de que se faz digno pelas suas bem conhecidas maneiras e qualidades.¹²⁵

Dessa maneira, além de agradecer ao presidente da província por ter defendido a causa da Igreja perante a Assembleia Legislativa do Pará, o jornal também aproveita para reforçar publicamente a solicitação de recursos financeiros ao poder civil para melhoramentos no culto público. Portanto, é visível que o periódico, além de propagar a palavra de Deus e ratificar a autoridade da Igreja nos negócios eclesiásticos, também acabava sendo instrumentalizado para fazer política na medida em que abria flancos de diálogo com as autoridades políticas da província.

Apesar de selado o pacto entre governo civil e Igreja católica na tentativa de levar a civilização para a Amazônia, nem sempre essa parceria se deu de maneira harmoniosa. Isso fica claro quando houve um desgaste entre as duas esferas de poder no que tange à educação de jovens na Amazônia, lembrando que, os estabelecimentos de ensino primário e secundário também eram tidos como centros responsáveis pelo repasse de valores civilizatórios à sociedade.

Partindo desse pressuposto, D. José Afonso expectou a presença de professores afinados aos preceitos católicos dentro do Liceu Paraense, todavia, o bispo se surpreendeu negativamente quando os sacerdotes professores do seminário episcopal de Belém, Manoel Siqueira Mendes (professor de Filosofia Racional) e Ismael de Sena Ribeiro Neri (professor de Teologia Moral) não foram aprovados no exame seletivo para a cadeira de Filosofia Racional no Liceu.

¹²⁵ PROSPECTO. Synopsis Ecclesiastica, Belém, 20 Set 1848. p. 1 e 2.

Contando-me que os dous Lentes do Seminario Episcopal, os Sacerdotes Manoel José de Siqueira Mendes, e Ismael de Sena Ribeiro Neri, opositores à Cadeira de Philosophia Racional do Lyceo Paraense, foraõ reprovados, e sendo esta nota desonrosa ao Seminario Episcopal, onde aqueles dous padres occupaõ cadeiras de ensino (...), não obstante que formo um júzo, mui diverso daquelle que formou a maioria dos senhores Lentes do Lycêo, e tenho em muita consideração o attestado passado e assignado por homens versados na matéria como saõ o Padre Mestre José Joaquim Mendes de Moura Alves, Sacerdote de reconhecida instrucção, o Conego Martinho José Gomes, e o falecido José de Napoles Telles de Menezes (...). obrigo aos dous referidos Sacerdotes à um novo exame que V. S.^a presidirá amanhã às 9 horas do dia (...)¹²⁶

Inconformado, o prelado do Pará estabeleceu a realização de um novo exame. Esse ato de D. José encorajou os sacerdotes que se sentiram prejudicados a posicionarem-se contra tal reprovação, inflamando ainda mais a referida contenda.

Fundados nestes principios nós abaixo assignados oppositores à Cadeira de Philosophia do Licêo desta Cidade, sendo reprovadas pela maioria do Conselho de Instrucção Publica no dia 19 do corrente mez contra toda a expectação do publico; não obstante termos ja dado no dia 21 do mesmo uma satisfação, sendo examinados por Ordem de S. Ex.^a Rvm.^a por 8 Examinadores, e approvedos unanimemente: todavia envidamos para uma Polemica Philosophica conforme o Programma seguinte aos Snr.^s Membros do Conselho, que nos reprovaraõ, afim de que o respeitavel Publico, à quem tambem temos a honra de convidar nesta occasião, possa por meio dessa nossa Polemica ajuizar, se foi ou não justa a reprovação dada por aquelles Snr.^s.¹²⁷

Antes da realização do exame, D. José de antemão já barrou o frei João de S. Thomaz de Aquino para concorrer a referida cadeira, pois nas palavras do bispo, essa função poderia “abrir-lhe a porta do Convento, a que está sugeito, e dar-lhe uma liberdade, que pode prejudicar o Claustro com detrimento da obediencia dos seus superiores”¹²⁸. Por confiar plenamente no exercício pastoral dos dois padres, D. José Afonso entendia que eles estavam plenamente capacitados para assumir tal cadeira que representava grande importância para a instrução da juventude do Pará, por isso, ele causa um mal estar com o poder civil, sobretudo com a comissão de instrução publica¹²⁹, ao determinar um novo exame, desqualificando totalmente a seleção anterior, e provocando constrangimento nos examinadores.

Apesar do mencionado litígio, a capacidade da Igreja para promover um consenso na sociedade do século XIX foi reconhecida pelo Estado, e o fornecimento dos meios para esta

¹²⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 26 Jan. 1850. p. 3.

¹²⁷ *Treze de Maio*, Belém, 26 Jan. 1850. p. 4.

¹²⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 26 Jan. 1850. p. 3.

¹²⁹ Além do Chantre Raimundo Severino de Mattos, cônego Elias Xavier de Gouvêa, cônego Luiz Barroso de Bastos e o padre Felipe Neri da Cunha, a comissão de instrução pública também foi formada por grandes nomes civis da província, como os políticos Dr Joaquim Fructuoso Guimarães, Dr. José da Gama Malcher e o Dr. Augusto Tiago Pinto, além do Dr. Antonio Martins Pereira e o militar Antonio Ladislau Monteiro Baena. TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 26 Jan. 1850. p. 3.

efetivar sua intervenção de formação moral e religiosa é parte da estratégia de reprodução da cosmovisão de Estado/Igreja. Em virtude de tudo isso, a relação entre Cabanagem, civilização e a religião católica permearam boa parte das preocupações de D. José Afonso, afinal, embora o bispo fosse representante do poder espiritual, existiam pontos de encontro e desencontro na tríade supracitada, tornando sua preocupação com o tecido sócio-político-religioso plenamente justificável, embora seja importante ressaltar mais uma vez que seu foco principal eram os assuntos religiosos.

Dentro desses parâmetros, é possível perceber uma consagração do bispo D. José Afonso de Moraes Torres feito no reconhecimento aos trabalhos de evangelização dos selvagens que insistem em manterem-se arredios aos progressos da civilização; das iniciativas deste sobre o zelo moral da sociedade seja através da educação religiosa, seja através da caridosa assistência dos padres para com seu rebanho; além da dedicação às tarefas gerais da instrução pública.

Assim sendo, o bispo do Pará se valeu de diversos instrumentos para melhorar seu pasto espiritual. Um deles foi a imprensa, principalmente por intermédio do seu jornal *Synopsis Ecclesiastica* (que mesmo durando apenas dois anos, foi marcante por ter sido o primeiro periódico plasmado pela Igreja católica no Pará), bem como, pôde contar com outros periódicos, como o *Treze de Maio* e o *Estrella do Amazonas*, que publicaram várias das suas cartas pastorais e circulares. Outros também foram os meios do prelado diocesano para difundir sua campanha ultramontana, um deles foi o grande empenho na formação do clero como será visto a seguir.

2.2 A FORMAÇÃO SACERDOTAL PROMOVIDA POR UM BISPO ULTRAMONTANO

A etimologia da palavra “seminário” remete ao significado de “germe” ou “semente” que precisa ser cultivado. É dentro dessa lógica que o seminário funciona, isto é, moldando o jovem até a carreira eclesiástica. Não por acaso, a reação da Igreja a tendência moderna secularizadora devia começar pela formação sacerdotal, uma vez que o triunfo da doutrina cristã dependeria de soldados qualificados para combater os perigos que assombravam a hegemonia católica. Foi sustentado na orientação tridentina que a campanha ultramontana dedicou atenção aos seminários episcopais, a fim de elevar o nível moral e intelectual do clero.

Como a adolescência é normalmente inclinada a seguir os deleites mundanos caso não seja dirigida corretamente e não perseverando jamais na perfeita observância da disciplina eclesiástica sem um grandíssimo e essencialíssimo auxílio de Deus, a não

ser que desde seus mais ternos anos e antes que os hábitos viciosos chequem a dominar toda a pessoa, seja lhes dada criação conforme a piedade e religião. Estabelece o Santo Concílio que todas as catedrais metropolitanas e igrejas maiores que estas tenham a obrigação de manter e educar religiosamente e insistir na disciplina eclesiástica segundo as facultades e extensão da diocese, certo número de jovens da mesma cidade e diocese, e se não houver nestas, então que sejam da mesma província, em um colégio situado perto das mesmas igrejas ou em outro lugar oportuno conforme ache o Bispo.¹³⁰

Como se vê, o capítulo XVIII da Assembleia Tridentina chama atenção para os jovens que, sem o amparo dos centros de formação clerical, podem ficar expostos aos riscos mundanos, assim, foi atribuído á figura prelado diocesano a incumbência referente à administração dos seminários. Tanto seminários quanto a autoridade do bispo foram defendidos no Concílio de Trento como elementos inerentes, pois, segundo Kenneth Serbin (2008)¹³¹, a partir dos seminários, os bispos expectavam aumentar a demanda de sacerdotes obedientes aos princípios religiosos, políticos e sociais da hierarquia católica, suprimindo aqueles que eram desviantes das sendas do catolicismo diocesano, isso porque, a importância dos clérigos nessa reforma era tamanha que, tanto a identidade católica quanto o modelo da Igreja estavam fortemente vinculados à identidade do padre. Apesar da elaboração de Serbin considerar a identidade do sacerdote para alavancar o Ultramontanismo, este trabalho salienta mais a importância da capacidade de comunicação e expressão das ferramentas da reforma católica ultramontana. Reforçando essa ideia, me apoio em Patricia Martins (2006) quando afirma que no Novo Testamento, tanto sacerdócio quanto sacrifício constituem uma prática comum, em vista disso, os poderes de consagrar, perdoar e absorver os pecados, assim como oferecer e administrar os serviços simbólicos da religião cristã, foram concedidos aos sacerdotes – sucessores dos apóstolos – tal como fica atestado nas Sagradas Escrituras e na tradição mantida pelo clero católico.

No Brasil esse afincamento pela formação seminarística teve importantes disseminadores como D. Antônio Ferreira Viçoso – bispo da diocese de Mariana – e D. Joaquim de Melo – bispo da diocese de São Paulo –, além de outros bispos inclinados à cultura Ultramontana. No que tange às ordens religiosas, os Padres da Congregação da Missão São Vicente de Paulo (conhecidos também como Lazaristas) se destacaram ao transformar Minas Gerais em um polo disseminador do conservadorismo católico, ao passo que os discípulos Lazaristas foram dando continuidade a essa empreitada, como foi o caso de D. João Antônio dos Santos ao

¹³⁰ Concílio de Trento. Sessão XXIII. Capítulo XVIII. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento28.htm>>. Acesso em: 08 Fev. 2015.

¹³¹ SERBIN, Kenneth P. Motta, Laura Teixeira. Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 29.

inaugurar o seminário em Diamantina, D. Pedro Maria de Larceda que fundou um seminário no Rio de Janeiro, D. Luís Antonio dos Santos seminários em Fortaleza e Crato, e D. José Afonso de Moraes Torres, outro fruto da educação vicentina, que fundou em 1848 um seminário em Manaus (SERBIN, 2008, p. 107, 108).

“Os seminários contituíram o nexa entre a religião, modernização e a construção do Estado”¹³², portanto, além do interesse da Igreja católica no projeto de construir e manter um quadro clerical eficaz, esse também era um desiderato pretendido pelo poder civil, porém, cada uma das esferas de poder mantinham as peculiaridade em seu desígnio. Logo, além do interesse católico já exposto, o governo imperial vislumbrava um corpo de sacerdotes atuantes no controle social, especialmente no campo, com isso, a reforma clerical vicejou tanto conflitos quanto afinidades entre a construção do Estado brasileiro e o conservadorismo católico (SERBIN, 2008, p. 83).

Os seminários episcopais propriamente ditos, dependentes da autoridade diocesana, datam apenas de meados do século XVIII (AZZI, 1983, p. 197). A partir da expulsão dos jesuítas¹³³ houve uma crise geral nos seminários, permanecendo alguns poucos estabelecimentos (AZZI, 1983, p. 200). Reforçando esse argumento, Dilermando Vieira (2016) afirma que até o início do século XIX, existia apenas o seminário São José (no Rio de Janeiro) como único centro formador de sacerdotes propriamente dito já que os seminários de Mariana e de Olinda se mantinham de maneira precária¹³⁴. Todavia, foi a partir do XIX que os bispos de inclinação ultramontana foram dando novo gás ao ensino dos padres no Brasil ao substituírem a aleatória formação sacerdotal pelo modelo de seminário tal qual pregava o concílio tridentino, que reforçava a ortodoxia doutrinária, a obediência hierárquica e o rigor intelectual e espiritual¹³⁵.

Tendo como base Hugo Fragoso (1992), o quadro geral do clero no Brasil oscilava entre uma deficiência herdada de épocas anteriores e o empenho na reforma referente à

¹³² SERBIN, Kenneth P. Motta, Laura Teixeira. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 31.

¹³³ A Companhia de Jesus não era bem vista pelo marques de Pombal já que dificultava sua intenção de descentralizar o poder pontifício, aumentando o domínio do Estado sobre a Igreja, de forma que esta ficasse dependente do governo; por isso, os jesuítas acabaram sendo expulsos de Portugal em 1759. Ver: SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.p. 53.

¹³⁴ Como consequência à expulsão da Companhia de Jesus em 1759, os seminários, dirigidos pelos Jesuítas, foram fechados. Foi o caso dos seminários da Paraíba fundado em 1745, de São Paulo erigido em 1746, da Bahia em 1747, Mariana em 1748, Belém do Pará em 1749 e Maranhão em 1752. Como o seminário São José, no Rio de Janeiro, não estava vinculado a Companhia foi único que permaneceu funcionando. Ver: VIEIRA, D. R. *História do Catolicismo no Brasil. Volume 1. 1500-1889*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016. p. 224.

¹³⁵ SERBIN, Kenneth P. Motta, Laura Teixeira. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 78.

formação sacerdotal. Por consequência, um problema recorrente em todo o Império era a redução numérica do clero, somado ao baixo nível moral que variava conforme cada região. Assim, a diocese do Pará refletia a situação do clero brasileiro, apresentando carência de sacerdotes para ocuparem as freguesias, bem como, parte dos que estavam em atividade no bispado não apresentavam qualificação espiritual e moral (dentro dos preceitos ultramontanos) para colocar em prática a missão pastoral, por isso, a reclamação no relatório de presidente da província sobre a situação do clero no Pará:

Escusado é dizer-vos os transcendentales beneficios, que provem do emprego de bons Sacerdotes, que ensinem aos povos os verdadeiros princípios da religião e da moral, já com a palavra e já sobre tudo com o exemplo de suas virtudes. Infelizmente não é fácil encontrar muitos em taes circunstancias, e tão penetrados da unção Evangélica que queirão resignar as diminutas vantagens e imensas privações (...). Mas não devemos desanimar de vermos algum dia satisfatoriamente preenchida esta necessidade, de tão intimamente ligada á sorte dos Cidadãos e do Estado (...)¹³⁶

Em conformidade com isso, John Lynch (2001) diz que na América Latina o clero era “pouco disciplinado e dotado de uma mentalidade um tanto secular, cujo caráter era afetado ainda mais pelas convenções clericais da época”¹³⁷. Da mesma forma, a diocese do Pará também sofria com a falta de compromisso espiritual de vários de seus padres que não seguiam a risca as orientações do bispo D. José em sua tentativa de reforma ultramontana, como se vê na documentação:

Aproveitamos esta ocasião para chamar sua atenção sobre as repetidas recommendações que em Nossas Pastoraes temos feito para o cumprimento daquele dever, de que alguns Senhores Parochos se tem descuidado, aponto de se não ouvir durante um anno inteiro sua vóz na Igreja, cobrindo-se com a lã de suas ovelhas sem importarem com o pasto espiritual que deve nutrir suas almas, constituindo-se assim verdadeiros mercenarios, sentinellas descuidadas na casa de DEOS e perigosos cegos, q com sigo levão outros ao precipicio.¹³⁸

Não eram poucas as dificuldades encontradas no bispado do Pará. A Igreja tinha a missão de insuflar as almas nas veredas do cristianismo, entretanto, não podia avançar em seu desígnio se não contasse com um quadro clerical afinado aos ditames ultramontanos.

¹³⁶ Falla que o exm. snr. conselheiro Sebastião do Rego Barros, prezidente desta provincia, dirigiu á Assembleia Legislativa provincial na abertura da mesma Assembleia no dia 15 de agosto de 1854. Pará, Typ. da Aurora Paraense, 1854. p. 16-17. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/515/000016.html>>. Acesso em 27 Jan. 2014.

¹³⁷ LYNCH, John. A Igreja católica na América Latina, 1830 - 1930. In: *História da América Latina*. Vol. IV. BETHELL, Leslie (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 420.

¹³⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. PARTE RELIGIOSA. Treze de Maio, Belém, 15 Dez 1849. p.1.

No jornal de D. José Afonso, *Synopsis Ecclesiastica*, é apresentada a seguinte definição sobre os seminários, que também pode ser considerada sua visão sobre esses centros de formação:

Os seminários Ecclesiasticos, são santos retiros onde os jovens clérigos, e aquellos que aspirão às Santas Ordens vem a tempo moldar-se ao espirito de seu estado, e como nutrir-desd' a infancia do leite da doutrina Ecclesiastica e da Piedade Sacerdotal, que ahi se conserva como em sua fonte.¹³⁹

No entanto, o bispo tinha que lidar com as dificuldades materiais que assolavam a Igreja Católica na região. Esse foi o caso do seminário episcopal de Belém que estava em estado precário, agravado pelos desgastes resultantes da Cabanagem.

O edificio está summamente arruinado em consequencia das ballas que nelle forão empregadas no tempo da rebelião, e necessita ser reconstruído. Os seus rendimentos são muito diminutos, e sofre, quanto á prestação que lhe deve ser feita pelos Cofres Provinciaes, o mesmo atrazo que os outros Estabelecimentos e Empregados.¹⁴⁰

Legado dos jesuítas, o seminário episcopal de Belém – instituído por Gabriel Malagrida em meados do século XVIII – necessitava de condições adequadas para o ensino sacerdotal. Essa precariedade na formação de clérigos era ampliada pelo pouco comprometimento do governo imperial com a causa, sendo que dele dependia o fornecimento de recursos materiais para suprir esses centros de formação (FRAGOSO, 1992, p. 196). Destarte, desde o sustento dos seminaristas pobres; financiamento da estrutura física dos seminários; até decretos em favor da criação de novas cadeiras para o ensino nos seminários; bem como o pagamento de professores; era de competência do poder civil, entretanto, esse auxílio do Estado imperial estava incorporado na lógica regalista que esbarrava no conservadorismo da Igreja (ANDRADE; NEVES, 2015).

Malgrado o seminário de Belém tivesse como principal fonte de custeio os recursos advindos do governo provincial, suas despesas eram maiores que a receita¹⁴¹. Contudo, a

¹³⁹ SEMINARIOS ECCLESIASTICOS. *Synopsis Ecclesiastica*, Belém, 20 Nov 1848. p. 62.

¹⁴⁰ Discurso recitado pelo exm.o snr. desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo, presidente da provincia do Pará, na abertura da primeira sessão da quarta legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1844. Pará, Typ. de Santos & menores, 1844. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/503/000057.html>>. Acesso em: 18 Outubro 2013.

¹⁴¹ Os problemas referentes ao custeio dos seminários ficam expressos nesse trecho: *A Receita do Seminário no anno findo foi de 6:193\$000 réis, e a sua Despeza de 6:741\$404 réis, ficando por pagar a seus professores 950\$000 réis de ordenados vencidos pelo atraso da pensão, que lhe presta o Thesouro Provincial, e que monta em divina a mais de um conto de réis*. Discurso recitado pelo exm.o snr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará na abertura da segunda sessão da quarta legislatura da Assembleia Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1845. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/504/000015.html>>. Acesso em: 20 Setembro 2014.

despeito da debilidade pelo qual passava o seminário episcopal de Belém nos anos de 1840, o prelado diocesano se desdobrou para alcançar melhorias à formação de novos sacerdotes. Mesmo poucos anos a frente do bispado do Pará, houve aumento gradual do número de seminaristas no estabelecimento, rendendo ao bispo elogios pelo esforço na empreitada mesmo em condições desfavoráveis.

Consola em verdade ver o estado florescente das Aulas do Seminario do Pará a despeito de quasi insuperaveis obstaculos, com que luta este Estabelecimento na deficiencia de meios para recompensar seus Empregados. Graças ao Sabio e Virtuoso Prelado, que na perfeição desta Obra tem posto o seu maior disvello, e cuidado.¹⁴²

Não muito depois de assumir a direção da diocese do Pará, D. José Afonso de Moares Torres pretendia se embrenhar no interior da Amazônia na missão de iniciar as visitas pastorais, porém, devido ao minguido estado que vivia o seminário episcopal, ele teve que voltar sua atenção para esse centro de formação sacerdotal do Pará como atesta o documento de 1845:

Este digno e virtuoso Prelado, a cujo cargo e direcção esta o Seminario, tem sido incansável no empenho de melhorar a instrucção, a que este pio Estabelecimento se propõe dar, empregando-se ele proprio com o veneravel Sacerdote, que lhe serve de Mestre de Cerimonias na regencia de alguma de suas Cadeiras com o mais desvelado zelo, e assiduidade.¹⁴³

Ex-professor de Caraça, um dos centros de referência no que tange a sólida formação do clero, D. José colocou sua aptidão a serviço do seminário episcopal do Pará quando decidiu lecionar nele justamente por sentir necessidade de professores capacitados. Além disso, buscando executar ações renovadoras no seminário do Pará o bispo diocesano foi responsável pela vinda de seu antigo mestre em lógica em Caraça – José Joaquim Alves – para auxiliar no ensino dos seminaristas.

Logo que aqui cheguei, preparei-me para cumprir aquele meu desejo e obrigação; obstou-me porém o estado em que se achava o seminário episcopal, por quanto tive de dar-lhe novos estatutos, que procurei acomodar quanto pude ao do Seminário do Caraça, onde fui educado, e que tem dado grandes homens à Religião e ao Estado, onde ele figuram de uma maneira brilhante pelos seus talentos e virtudes; vi-me na

¹⁴² SEMINÁRIO DO PARÁ. Treze de Maio, Belém, 22 Ago. 1846. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=jose%20bispo>>. Acesso em: 19 Setembro 2013.

¹⁴³ Discurso recitado pelo ex.m.o sñr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará na abertura da segunda sessão da quarta legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1845. p. 15. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/504/000015.html>>. Acesso em: 26 Jan 2015.

necessidade de ir lecionar em uma das cadeiras de ensino com o Padre Mestre José Joaquim Mendes de Moura Alves, meu mestre de lógica naquele seminário, sacerdote de reconhecida ilustração (...).¹⁴⁴

José Afonso de Moraes Torres vivenciou constantemente o estímulo ao aperfeiçoamento da formação sacerdotal na época em que possuía vínculo estreito com os Lazaristas na diocese de Mariana. Essa sintonia dos religiosos do Caraça com os preceitos tridentinos sobre os centros de formação de padres provavelmente atingiu o futuro bispo do Pará quando ainda era seminarista e posteriormente professor do recinto, não sem razão, ele absorveu a preocupação com ensino sacerdotal e conseqüentemente com a organização dos seminários inspirado nos ensinamentos Lazaristas logo que chega a Amazônia.

Além dos grandes seminários episcopais, existiram também seminários menores que visavam o ensino religioso para crianças e adolescentes, tornando-se um pré-requisito para a entrada dos jovens nos seminários maiores (SERBIN, 2008, p. 109). Seguindo a premissa tridentina de fundar seminários preparatórios, D. José erigiu na cidade de Óbidos o Colégio para órfãos São Luiz Gonzaga em 1846:

E o nosso Exm.º Prelado não podia por certo offerecer aos Jovens Obidenses mais insigne Protector no Collegio, que erigio. (...) Feliz Óbidos, que contas com os prontos meios de te lebares a esse engrandecimento que só pode dar a instrucção quando formada nas solidas bazas de hua Religiosa educação, qual somente podem ministrar estes sagrados azilos da innocencia, especialmente destinados para nelles se formarem Ministros dignos do santuário.¹⁴⁵

Foi grande a gratidão tida por D. José Afonso Torres pela sua dedicação ao Colégio de Óbidos, em razão do bispo ter marcado a região com um centro educacional que, embora fosse uma instituição de ensino primário, estava sobre forte influência católica¹⁴⁶. Além disso, o Colégio era apontado como fundamental para o crescimento da localidade a partir da educação dos seus jovens à proporção que buscava alinhar os meninos ao projeto civilizatório católico. Por conseguinte, ao entender a importância de tal estabelecimento, o bispo diocesano buscou alternativa de sustento do referido colégio a partir das quantias arrecadadas pela Irmandade de São Luiz Gonzaga.

¹⁴⁴ Itinerário das visitas do Exmo. e Revmo, Sr. D, José. Afonso de Moraes Torres, bispo da diocese do Grão Pará, Pará, 1852, p. 3-4.

¹⁴⁵ BASTOS. Luiz Barroso de. Treze de Maio, Belém, 6 Set 1851. p.7.

¹⁴⁶ Os valores católicos ensinados no estabelecimento podem ser percebidos no seguinte depoimento do bispo: *Quando entramos em Óbidos tive imenso prazer em ver a regularidade do colégio São Luís de Gonzaga, e o adiantamento dos meninos; em todas as tardes dos domingos e dias santos, depois de explicarem a doutrina na igreja saíam os pequenos em procissão com a imagem de N. Senhora, cantando o terço a que acompanhava o povo.* Itinerário das visitas do Exmo. e Revmo, Sr. D, José. Afonso de Moraes Torres, bispo da diocese do Grão Pará, Pará, 1852, p. 102.

Tentando descentralizar a formação clerical na Amazônia, o prelado diocesano foi responsável também pela criação do Seminário São José em Barra do Rio Negro (Manaus) em 1848. Os passos dados por D. José Afonso estavam em sintonia com o que definia a Assembleia Tridentina: “Naquelas que existirem dioceses dilatadas, possa ter o Bispo um ou mais colégios, segundo lhe parecer mais conveniente, os quais deverão depender em tudo do colégio que tenham fundado e estabelecido na cidade episcopal”¹⁴⁷. D. José expressa satisfação por meio de discurso ao conseguir fundar um estabelecimento de formação sacerdotal longe da capital:

As casas de educação forão em todos os tempos consideradas, como outros tantos asilos em que se salva da ignorância, e immortalidade a mocidade, que sem estes recursos deixa sepultados muitas vezes índoles, e talentos, que se podião aproveitar, e de grandes esperanças para a Religião e para o Estado: são ellas a fonte de que dimanão torrentes de mil bens á Sociedade e donde tem sahido esses raros homens, que a engrandecem nos diferentes ramos de que a mesma se compõem: se o homem tudo deve a sua primaria educação, e se á esta, quando dada nos Collegios estão ligados bens, que se não podem esperar de Jovens educados no meio do contagio do seculo, expostos a todos os perigos d’um mundo corrupto, quem pode deixar de considerar os Collegios como os unicos meios talvez de remir da corrupção geral a inexperiente mocidade, e apreciar o apparecimento destes estabelecimentos? E que vantagens não tira a Comarca com esta creação? As sciencias, as luzes aqui recebidas hirão em breve tempo deste foco de illustração aos diferentes pontos della, ramificando-se dest’arte a instrucção; porque Senhores, os Seminaristas serão outros tantos mestres espalhados em diferentes pontos, que hirão communicar os conhecimentos aqui obtidos á seos patricios, convidados ou pelo interesse, ou pelo zelo patriotico de ver aproveitada a mocidade (...) ¹⁴⁸

O bispo ressalta as benesses que o surgimento do seminário no Rio Negro proporcionaria para a Igreja e Estado, estendendo essa benfeitoria para a sociedade como um todo ao ganhar cada vez mais vocacionados da batina imbuídos na reprodução do catolicismo diocesano. Isso mostra o grau de valorização que o bispo atribuía a formação de padres, visto que não só os jovens estão sendo afastados dos males do século – expressão da mentalidade antiliberal da Igreja Católica –, mas também esses futuros ministros de Deus, plasmados nos ensinamentos pontifícios, trabalhariam no sentido de orientar os fiéis nos trilhos da doutrina católica em terras amazônicas.

É possível depreender como o bispo aliava os fundamentos filosóficos à fé católica, conferindo ao recém-criado seminário São José o papel de centro irradiador desses preceitos. Dessa forma, sua carga intelectual, acumulada desde os tempos de Caraça – onde foi

¹⁴⁷ Concílio de Trento. Sessão XXIII. Capítulo XVIII. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento28.htm>>. Acesso em: 08 Fev. 2015.

¹⁴⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 19 ago. 1848. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20184&pesq=CREA%C3%87%C3%83O%20DE%20UM%20SEMINARIO%20EPISCOPAL>>. Acesso em: 14 de Abril 2013.

professor de Filosofia e Retórica –, lhe permitiu publicar em 1852 o *Compendio de Philosophia Racional* no intuito de orientar da forma mais adequada os candidatos ao sacerdócio dentro do seminário, prestando um serviço para a Religião, pátria e a mocidade, usando a filosofia a favor da Igreja.

(...) a mesma Religião, com quanto tenha seos mais inabaláveis fundamentos na Escripura, e Tradicção, não deixa de tirar dela suas vantagens, porque o Theologo que tem de dar um culto rasoavel a Deos – Rationabile obsequium vestrum – encontra na Philosophia meios de melhor conhecer os fundamentos de sua fé, e com ella se arma mais fortemente contra os ataques da impiedade, do scisma, e da heresia, não é portanto uma arma inútil na mão do mesmo theologo.¹⁴⁹

Na diocese de São Paulo – sob a direção de D. Antônio Joaquim de Melo – publicações como o *Manual de Teologia Dogmática*, elaborado pelo Abade Gousset em 1852 e o *Compêndio de Filosofia Católico Racional*, escrito por Firmino de Centellhas (vice-reitor e professor do seminário), integraram os manuais de formação no seminário, pois pregavam aversão ao racionalismo moderno devido a esta concepção descartar a razão fundamentada na fé, sinalizando uma maior atenção na formação dos sacerdotes no que diz respeito às bases filosóficas pautadas na escolástica de São Tomás de Aquino (MARTINS, 2009, p. 10). José Arruda Campos (1998)¹⁵⁰ destaca, junto a outros nomes, D. José Afonso de Moraes Torres como contribuinte para essa produção filosófica, pois é evidente a inspiração tomista na obra do bispo do Pará ao condicionar a razão ao conhecimento divino.

O prelado do Pará se desdobrou diante das várias dificuldades encontradas para desempenhar seu ofício pastoral, identificando na educação sacerdotal um meio pelo qual o catolicismo reproduziria os princípios de sua religião, sem desconsiderar, de certa forma, as peculiaridades da diocese e a lógica do Padroado Régio já que o auxílio do Estado era indispensável e se fazia naturalizado no projeto ultramontano de D. José Afonso. Entrementes, essa aplicação de controle eclesiástico sobre os sacerdotes lhe rendeu duras críticas por clérigos que não aceitavam suas ações reformadoras, expressando o quão foi conflituosa a tentativa a aplicação do Ultramontanismo na Amazônia.

Com todo esse empenho, é certo que, pelo menos quantitativamente, o projeto surtiu efeito, porquanto, ao final de seu bispado, foram sagrados 89 padres enquanto que no bispado de seu sucessor, D. Macedo Costa – grande expoente do Ultramontanismo no século XIX na Amazônia –, foram 29 as sagrações¹⁵¹, lembrando que D. Macedo ficou a frente da diocese

¹⁴⁹ TORRES, José Afonso de Moraes. *Compendio de Philosophia Racional*. 1852. p. 02.

¹⁵⁰ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 45-52.

¹⁵¹ Arquidiocese de Belém – 250 anos do bispado, Belém - Pará, 1969.

por quase 30 anos, já D. José Afonso administrou espiritualmente o bispado apenas por 13 anos. Essa obstinação de D. José lhe rendeu elogios disferidos por D. Macedo:

Fundou dois estabelecimentos pios de educação, e instrução religiosas, o colégio de Obidos, destinado para meninos pobres desvalidos, e os seminarios de S. José na capital do Amasonas, o primeiro inaugurado em Dezembro de 1846, e o segundo em 14 de Maio de 1848. Seu zêlo, porém, mal compreendido por aquelles, que com elle se encommodavam, lhe acarretou amargos desgostos, que muito influiram no seu animo, para que resignasse o bispado no anno de 1857, e se retirasse para a côrte do Rio de Janeiro, deixando a Diocese no dia 19 de Julho do mesmo anno.¹⁵²

Ainda que a declaração de D. Macedo Costa tenha sido feita no calor de uma homenagem fúnebre ao recém-falecido D. José Afonso, é possível perceber a importância do antigo prelado diocesano para a propagação do catolicismo diocesano no Pará ao empenhar-se na revitalização do seminário de Belém, além da fundação de outras casas de educação na Amazônia, mesmo enfrentando resistência de setores da sociedade, tanto católicos quanto leigos, somando a outros desgastes que culminaram na renúncia do bispo.

Em termos comparativos, D. Macedo Costa fica atrás de D. José Afonso de Moraes Torres no que tange à fundação de casas de formação sacerdotal. No século XIX não eram numerosos os seminários no Brasil imperial, contudo, a diocese do Pará era contemplada com a presença de dois seminários – sem falar dos colégios católicos¹⁵³ – graças à aplicação de D. José e sua inspiração nas prédicas ultramontanas fundamentadas no Concílio de Trento, secundarizando o catolicismo devocional e colocando seu conhecimento a disposição do aprendizado dos ministros de Deus.

2.3 AS VISITAS PASTORAIS

O objetivo principal de todas estas visitas deverá ser de introduzir a doutrina salutar e católica. E expelir as heresias, promover os bons costumes e corrigir os maus, inflamar o povo com exortações e conselhos à religião, paz e inocência, para

¹⁵² COSTA, Antonio de Macedo. Estrella do Amasonas, Manaós, 4 fev. 1864. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=prelado%20diocesano>>. Acesso em: 26 de Maio 2013.

¹⁵³ Além do colégio São Luiz Gonzaga, outro estabelecimento existente foi o Colégio Santa Cruz que havia sido fundado em Belém em 1857 sob os auspícios de D. José como atesta o documento: *O ter sido o collegio fundado sob os auspícios do Exm. e Rvm. Sr. Bispo resignatario D. José Affonso de Moraes Torres, e continuar debaixo de sua protecção; a contar no seo professorato não menos de três lentes do seminario, são motivos poderosos, que juntos ao da boa fama, de que goza o estabelecimento, e que vai de dia em dia crescendo pelo bem merecido conceito de sua directoria, e opinião publica, que abona o mérito de cada um dos membros, que cumprem a illustrada corporação dos lentes, não podiam deixar de determinar o meo (ilegível) senso aos desejos patrioticos de VV. SS.* MATTOS, Raimundo Severino de. PUBLICAÇÃO A PEDIDO. Diário do Gram-Pará, Belém, 23 Mar 1858. p.2.

regularizar todas as demais coisas com utilidade aos fiéis segundo à prudência dos Visitadores, e como houver predisposição do lugar, do tempo e das circunstâncias.¹⁵⁴

Como fica explícito no excerto retirado da sessão XXIV do Concílio de Trento, a Visita Pastoral era fundamental para a propagação do catolicismo oficial pelo interior da diocese, caracterizando-se por ser um momento incomum de intervenção direta da hierarquia eclesiástica na vida e nas práticas das populações locais, objetivando “expelir as heresias, promover os bons costumes e corrigir os maus, inflamar o povo com exortações e conselhos à religião, paz e inocência”. Baseando-se nos princípios tridentinos, e reguladas no Brasil pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707¹⁵⁵, as visitas pastorais eram visitas periódicas de caráter didático e punitivo feitas pelos bispos ou delegados por eles escolhidos para fiscalizar as paróquias de sua jurisdição, observando a atuação do clero e o comportamento dos fiéis (SILVA, 2012, p. 134).

No período colonial e início do século XIX as Visitas Pastorais não eram tão habituais, até porque as grandes distâncias, dificuldades com transportes, problemas organizacionais da própria instituição religiosa, somado a pouca aplicação pastoral dos bispos em fazer valer as determinações tridentinas, prejudicaram a realização dessas visitas (SILVA, 2012, p. 135), e quando aconteciam, eram evidenciados mais atitudes administrativas e jurídicas do que as ações apostólicas (AZZI, 1992, p. 179). Entrementes, foi no decorrer do regime imperial que essas visitas se tornaram mais recorrentes, sobretudo, com a ascensão de sacerdotes de inclinação ultramontana ao posto de bispos das dioceses pelo Brasil.

As visitas pastorais (ou visitas diocesanas) integravam o projeto de consolidação e vigilância dos valores católicos no Brasil colonial, sendo inicialmente articuladas como auxiliares ao tribunal do Santo Ofício. Mesmo com a extinção do Santo Ofício em 1821, continuou havendo tentativa de controle eclesiástico no Brasil através das ações das visitas pastorais, assim, a maior organização da estrutura administrativa e da justiça eclesiástica aumentou o número de visitas no século XIX. Nessa época, as visitas pastorais não perderam seu aspecto de reguladoras da vida da cristandade, todavia, ganharam maior ênfase de propagadoras e fiscalizadoras do modelo de cristianismo sacramental e racionalizado pretendido pela Igreja Católica ultramontana (SILVA, 2011).

¹⁵⁴ Concílio de Trento. Sessão XXIV. Capítulo XVIII. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento29.htm>>. Acesso em: 10 Mai 2016.

¹⁵⁵ Por iniciativa do Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide em 1707, foi criada as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que se pautavam nas diretrizes oriundas da Santa Sé, no intuito de atualizar a Igreja às condições do Brasil, tornando-se uma grande referência canônica e pastoral da hierarquia eclesiástica no Brasil colonial e imperial (SANTIROCCHI, 2015:83).

D. José Afonso teve nas visitas pastorais um dos pilares de sua gestão espiritual. Foi se embrenhando pelo interior amazônico que o bispo do Pará teve a oportunidade de conhecer as freguesias, Igrejas, clero e cristandade, além de constatar a presença indígena a fim de melhor estabelecer suas ações à frente da diocese e repassar ao poder civil importantes informações sobre as localidades visitadas. Com isso, o prelado diocesano cumpriu as obrigações eclesiais provenientes do Concílio tridentino, além de atender ao pedido de D. Pedro II, que por meio do ministro da justiça do Império, solicitou ao recém-nomeado bispo que dedicasse atenção especial para a civilização dos índios¹⁵⁶ (SANTOS, 1992, p. 302).

As visitas pastorais de D. José foram descritas no *Itinerário das visitas do Exmo. Sr. Dom José Afonso*, que na verdade eram uma série de cartas pastorais, referentes a cada localidade visitada, reunidas e publicadas em 1852 em forma de livro. Porém, na dificuldade de acesso a essa publicação, foi possível ler os relatos do bispo sobre suas visitas pastorais no jornal *Voz de Nazaré* que divulgou a partir de 1977 as cartas das visitas pastorais de D. José Afonso de Moraes Torres feitas no século XIX.

Embora algumas vezes o meio natural da Amazônia fosse digno da admiração expressa de D. José por meio dos registros¹⁵⁷, é importante frisar que as peculiaridades naturais da diocese do Pará também foram uma barreira para empreitada do bispo, já que a área da Amazônia, toda entrecortada por rios, juntamente com a falta de estrutura adequada para fazer viagens, ou mesmo a ausência de estradas interligando um ponto e outro do vasto território, permitiu a maior parte dos deslocamentos apenas pelos rios, tornando as viagens ainda mais exaustivas, desgastando sobremaneira o bispo. Segundo os relatos de D. José Afonso, esses obstáculos foram uma das motivações que contribuíram para sua renúncia em 1857 ao pastoreio no Pará, justificando que os muitos incômodos das longas viagens “em pequenas canoas, para assim poder vencer a corrente do Amazonas, e por isso sem algum abrigo, dormindo a maior parte das vezes no mato, no meio de uma multidão de insetos dia e

¹⁵⁶ A atuação do bispo junto aos indígenas merece especial atenção, portanto, será melhor abordada em um tópico posterior desse mesmo capítulo.

¹⁵⁷ Na ocasião da visita à Moju, D. José faz um relato admirado sobre a Pororoca: “Está situada na margem esquerda do rio Moju, as pororocas se fazem aí sentir somente pelo (ilegível) crescimento da maré; na freguesia porém do Espírito Santo apresentam-se com toda a fúria. Começam por uma elevação d’água de altura pouco mais ou menos de um côvado, que atravessa toda a largura do rio, e resistindo com ímpeto medonho estrondo à corrente e nas margens e mais lugares baixos sobrepujando-a, espraia-se espumando e levando diante de sí, paus e tudo quanto encontra (...). é um fenômeno digno de observação, principalmente os lugares baixos, onde há uma revolução espantosa d’águas que parecem animadas e que se debelam mutuamente”. TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 12 Fev. 1978. p. 3.

noite”¹⁵⁸, o debilitou prejudicando seu exercício pastoral, abatendo “as forças não só do corpo como as do espírito”¹⁵⁹, e conseqüentemente o levando a renunciar.

As visitas eram instaladas por meio de cartas pastorais no qual “os bispos expressam suas preocupações e as necessidades de maior ação corretiva por parte da Igreja em determinado local”¹⁶⁰. Foi na ocasião de uma carta desse gênero que D. José Afonso informa sua intenção de imitar “o Salvador pelas Cidades, e Aldeias ensinando, e pregando o Reino de Deos, curando todas as doenças e enfermidades”¹⁶¹. Desta feita, ele externa inspiração na tradição dos pastores do cristianismo primitivo, assim como nas diretrizes tridentinas para arregimentar almas para a salvação na Amazônia.

Assim vemos os Apostolos visitarem as nascentes Igrejas, que fundavão, para regar a fé, que tinham plantado: Pedro sahir de Jerusalem, percorrer toda a estensão da Palestina para visitar os diferentes rebanhos confiados a diversos Pastores, conduzir-se a Lydia, juntar seos Irmãos, e faze-los participantes de suas instrucções: Paulo abrasado em zelo, e para quem o repouso era hum estado violento enviar Barnabé seo ordinario cooperador as diferentes Igrejas, que tinham estabelecido para ver se n’ellas fructificava a doutrina do Evangelho, visitar elle mesmo as Igrejas da Asia-menor, Antiochia, Iconia, Epheso, Mileto, Troade, sem que as fadigas, os perigos, as perseguições o podessem remover de seo zelo, e depois dele tantos Pastores cehios de caridade, e penetrados da importancia desse dever tão recomendado nos decretos do Concilio de Trento [1] como Carlos Borromeos, os Franciscos de Sales, os Bartholomeos dos Martyres, os Caetanos Brandoens, e outros virtuosos Prelados, que nos nossos dias os imitão com tanto proveito dos fieis, gloria de Deos, e edificação de toda a Igreja.

Sobrão-Nos desejos amados filhos de os imitarmos, e seguir suas pisadas, assim podessemos tambem ser hua fiel copia, e imagem de suas luzes, e virtudes, e se não fossem os graves embaraços, que Nos a Nosso Seminario, onde somos forçados a ensinar a mocidade de certo já teriamos sentido a satisfação de ter cumprido em parte o dever de visitar Nossa Diocese (...)¹⁶²

D. José Afonso apresenta como duas as motivações que o levou a empreender as visitas pastorais. Uma delas foi a prescrição da própria Igreja baseado na doutrina católica, tendo como referência o Concílio de Trento; a outra causa foi o desejo expresso do Imperador de civilizar os vários grupos indígenas da Amazônia.

Quando o Exmo. Ministro da Justiça me comunicou a nomeação que S. H. o Imperador se dignou fazer-me para o episcopado, disse-me, entre outras coisas que o desejo de S. M. era que percorresse o Amazonas, procurando chamar à civilização as

¹⁵⁸ TORRES, José Afonso de Moraes Torres apud JÚNIOR, Donato Mello. Dom José Afonso de Moraes Torres. Nono Bispo do Pará (1844-1859). *Revista do instituto histórico e geográfico do Brasil*. 1980. v. 328, p. 13.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ SILVA, Joelma Santos da. Por mercê de Deus: Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antonio de Sousa (1820-1842). Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, MA, 2012. p. 137.

¹⁶¹ TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Treze de Maio, Belém, 6 ago. 1845. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=Jos%C3%A9%20bispo>> Acesso em: 20 de Fevereiro de 2013.

¹⁶² Ibidem.

diferentes tribos indígenas, que habitavam suas matas, e não desfrutar as delícias de Belém; esta advertência, unida à rigorosa obrigação que têm os bispos de visitarem suas dioceses, fez crescer em mim o desejo de fazer ouvir a minha voz até a última e mais distante ovelha do rebanho que a providência quis confiar a minha fraqueza.¹⁶³

O compromisso do bispo do Pará com o governo imperial era claro, porém, a ideia de D. José Afonso como adepto do Ultramontanismo continua sendo válida, pois, uma vez estando embrenhado pelo sertão amazônico, ele não abriu mão de difundir a palavra de Deus tal como rezava os preceitos tridentinos, principalmente ao aplicar os sacramentos católicos, além de orientar os padres e os fiéis pelo interior.

É a partir de Agosto de 1845, que D. José se empenha na missão de difundir a campanha ultramontana pelo interior. Após se ver livre da obrigação de ensinar no seminário episcopal por uns tempos, o bispo inicia a série de visitas pastorais, que ao total foram 8 em toda a região, no qual em cada uma delas ele se dispunha a visitar uma sequência de cidades e vilas do interior do bispado.

[...] agora porem desprendidos por alguns dias daquella obrigação do ensino no Seminario, podemos anunciar-vós que tencionamos no dia 21 do corrente mez sahir a visita das Igrejas da Vigia, Collares, e S. Caetano, e Salinas, e he com prazer que vamos dar começo a esta correria Apostólica [...]¹⁶⁴

Ao chegar ao local da visita, era tônica do bispo D. José dedicar grande atenção aos sacramentos, afinal, o primado do catolicismo sacramental sobre o catolicismo devocional é marcante entre os difusores da campanha ultramontana¹⁶⁵. Em meio aos sacramentos pregados pela Igreja Católica, a presente pesquisa percebeu que o prelado diocesano do Pará dedicou grande atenção principalmente à aplicação do Batismo, Crisma, Confissão e Matrimônio durante andanças pelo interior da Amazônia.

O sacramento do Batismo é fundamental para o Catolicismo porquanto é o rito de iniciação na vida católica, além de significar a porta de entrada para os outros sacramentos. Por isso, D. José se mostra incubido na missão de batizar as almas, sobretudo as crianças¹⁶⁶ que, segundo a tradição católica, carregam a mancha do pecado original, mas que, através do

¹⁶³ José Afonso de Moraes Torres apud Riolando Azzi (1982). p. 182.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 157.

¹⁶⁶ Sobre o batismo, nas muitas cartas referentes às visitas pastorais do bispo D. José, são identificados inúmeros relatos de batismo, tal como no exemplo a seguir: “Armei então o altar e disse a Missa, no dia 16 mandei batizar as crianças, deixando o crisma para quando voltasse”. TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 3 Set. 1978. p. 3.

Batismo seriam libertadas do domínio das trevas e transferidas para o poder da liberdade dos filhos de Deus.¹⁶⁷

A Crisma – juntamente com o Batismo e a Eucaristia – é imprescindível ao Catolicismo, pois é um dos três sacramentos de iniciação Cristã, por isso o prelado diocesano não abria mão de por em prática esse rito. No documento abaixo é perceptível o grau de valorização dado aos sacramentos da Confissão, Matrimônio e Crisma que, na visão católica, representavam também uma via de salvação do qual a Igreja estava encarregada de mediar.

[...] e apesar de que não quiséssemos nos demorar para não sermos pessos, tais eram as instâncias que não podemos deixar de anuir aos seus desejos, e aos do povo, que procuravam os sacramentos. Confessei, crismei mais de 300 pessoas, e fizeram-se alguns casamentos [...]¹⁶⁸

Não foi possível saber se esses números citados pelo bispo expressam ou não a exatidão dos indivíduos contemplados com o sacramento, no entanto, ao menos é razoável depreender o grande interesse de D. José Afonso em aplicar os sacramentos que até então não tinham sido intesamente estimulados pelo interior da Amazônia. Outra pista do empenho do bispo pelo catolicismo sacramental é quando ele faz o balanço de suas visitas pastorais até o ano de 1848, afirmando ter pregado mais de 800 sermões, confessado mais de 14 mil, crismado mais de 20 mil pessoas, e casado cerca de 2 mil¹⁶⁹.

Foi percebida na documentação uma grande preocupação de D. José quanto ao sacramento do Matrimônio. A aliança matrimonial sob os olhos da Igreja representa a garantia da ordem e da estabilidade das famílias, bem como da tranquilidade pública. No entanto, ao que parece, as uniões conjugais que se davam na diocese do Pará não estavam seguindo os preceitos emanados de Roma¹⁷⁰, sobretudo no que diz respeito às uniões de casais com grau

¹⁶⁷ Sobre os Sacramentos, ver: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap1_1210-1419_po.html>. Acesso em 22 de Mai. de 2014.

¹⁶⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 6 Ago. 1978. p. 3.

¹⁶⁹ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 5 Nov. 1978. p. 3.

¹⁷⁰ A questão do matrimônio foi merecedora de atenção do Papa Gregório XVI nas Encíclicas *Mirari Vos* de 1832 e *La Multiplicità* de 1836. Em *Mirari Vos* o Papa fala: “Reclama também nosso especial cuidado aquela união santa dos cristãos, chamada pelo Apóstolo sacramento grande em Cristo e na Igreja (Ef 5,33; Heb 13,4), para que não se diga e nem se tente dizer algo quer contra a santidade quer contra a força indissolúvel deste vínculo. O mesmo Nos recordara Nosso antecessor Pio VIII, de santa memória, com não pouca insistência; mão obstante, seus esforços não foram bastantes para sustar todo o mal. Devemos, pois, ensinar aos povos que o matrimônio, legitimamente contraído, já não pode ser dissolvido, e que os unidos pelo matrimônio forma, por vontade de Deus, sociedade perpétua com vínculos tão íntimos que só a morte os pode dissolver. Tenham presente que o matrimônio pertence às coisas sagradas, e está sujeito à Igreja; tenham-se presentes as leis que sobre ele há ditado a Igreja; obedeçam-lhe santa e escrupulosamente, pois dela dependem a eficácia, força e justiça da união. Não admitam, de forma alguma, algo que esteja em oposição aos sagrados cânones ou aos decretos dos concílios, pois não desconhecem o mau resultado que necessariamente hão de acarretar as uniões que se fazem contra a disciplina da Igreja, sem implorar a proteção de Deus, somente por leviandade, sem pensar

de parentesco próximo. Por isso, o bispo orienta os clérigos de sua diocese a lerem os “prelados ilustrados” do Rio de Janeiro e do Maranhão para que possam direcionar da maneira correta o sacramento do matrimônio dentro da Amazônia, como fica explícito na seguinte circular:

Convencidos da necessidade de darmos ao Rd.^{os} Parochos as principaes regras, que devem observar na administração do Sacramento do Matrimonio, para evitar assim abusos, que possão nascer do esquecimento das mesmas, não podemos cumprir melhor este nosso dever do que mandando que se observem neste Bispado as sabias instrucções, que em suas pastoraes dirigirão aos Rd.^{os} Parochos de suas Dioceses os illustrados Prelados do Rio de Janeiro e Maranhão, que com esta mandamos publicar, dando-lhes preceitos e instrucções para a celebração do Matrinonio.¹⁷¹

Também importante durante as andanças de D. José pelo interior Amazônico foi o sacramento da Confissão. Esse sacramento ganhou grande notoriedade ainda na Idade Média, após o IV Concílio de Latrão em 1215, quando foi estabelecida a confissão auricular e individual e não mais pública¹⁷². Seguindo a tradição perpetuada pela Igreja Católica medieval, o bispo D. José Afonso de Moraes Torres dedica atenção à prática da confissão, buscando aplicar esse sacramento em todos os lugares que visitou, tal como fica claro nas cartas pastorais que ele escreveu sobre suas visitas no interior, bem como orientando os clérigos que estavam habilitados a ministra-la.¹⁷³

Importante frisar que essas visitas eram também uma oportunidade de fazer política. A documentação analisada não expõe uma clara menção à campanha de D. José Afonso para arregimentar votos a fim de ganhar a eleição, no entanto, pode-se depreender sua forma de fazer política a partir do cotidiano nas visitas pastorais, afinal, uma vez estando na localidade visitada, ele entrava em contato direto com os líderes políticos e religiosos da região, acumulando para si uma grande carga de prestígio entre os votantes, já que a função de bispo pertencia à alta-burocracia estatal, portando forte influência político-religiosa nessa época. Esse imbricamento dos aspectos políticos e religiosos de D. José pode ser identificado quando

no sacramento e nem nos mistérios que nele são significados”. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbncnVwb29lbnNmfGd4OjY5OGI3YjMyNjJmOTQ2Yjk>>. Acesso em 06 Jul. 2016.

¹⁷¹ TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhr. Bispo do Pará*. TYP. De SANTOS 7 FILHO. 1856. p. 11.

¹⁷² LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004. p. 08.

¹⁷³ Sobre os padres aptos a confessar, D. José define: (...) determinamos novamente que nem um sacerdote possa empregar-se no confessionário no começo de cada anno, sem que tenha para isso nova licença, que deverão requerer em todos os annos, com excepção unicamente dos parochos colados, e missionários (...).Ver: TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhr. Bispo do Pará*. TYP. De SANTOS 7 FILHO. 1856. p. 04.

o jornal *O Monarchista Paraense* parabeniza o bispo por ter alcançado a cadeira de deputado pela Assembleia Geral:

A voz Evangelica de S. Ex.^a R.^{ma} que tem tantas vezes echoado pelas Villas, Freguezias, e Povoados desta Provincia nas visitas Pastoraes que para bem deste povo Amazonio tem S. Ex.^a R.^{ma} feito apesar de tantos riscos e privações; há de retumbar em favor deste mesmo povo no Salão do Parlamento; e com a fraqueza com que pelo Amazonas, e seus confluente enunciou a verdade do DEUS homem; assim la há de traçar o fiel quadro do estado e das necessidades desta vasta e rica porção do solo Brasileiro (...).¹⁷⁴

Como se vê ao levar a palavra de Deus a um canto tão distante do bispado (região do Alto Amazonas), o bispo D. José conseguiu ao mesmo tempo obter notoriedade entre os votantes em 1852, provocando na população da recém-criada província do Amazonas¹⁷⁵ a expectativa de ter alguém que lhes representasse no Parlamento Nacional.

Ao chegar às localidades, D. José era recebido com honras e festas devido a sua condição de maior autoridade católica da região, por isso, as autoridades locais – líderes políticos e religiosos – providenciavam discursos, músicas e foguetes para a recepção do “príncipe da Igreja”. Isso é perceptível no documento abaixo que descreve a visita do bispo à freguesia de “Crapajó”, cidade de Cametá:

(...)Apenas divulgada a chegada de sua Ex.^a Rm^o foi saúdado com 21 tiros de artilharia: o bronzeo som do campanario, a estrepitosa ascensão das girandulas levarão por toda a parte o jubilo demonstrado na posse do nobre, e desejado Hospede.

Sua Ex.^a Rvm.^a foi condusido a Capella por baixo de huma arcada de murtas, e palmeiras, alcatifada de flores, desde a ponte a porta da Capella. Esta se achava decentemente ornada, e hum Throno bem preparado inculcava a preeminencia do Varão a quem era destinado. Sua Ex.^a orou, e depois de orar recolheo-se a Caza do Morgado, destinada para a sua residencia.

Forão os dias 6, 7 e 8 designados para o Crisma, nos quaes de manhã e de tarde se chrismarão 376 pessoas.

Sempre que Sua Ex.^a Rm.^a sahia para a Igreja, e desta para a Sua Residencia, era salvado pela artilheira, cujo artilheiro fiel ao seu posto, era sempre visto tão firme, como uma estatua! (...)¹⁷⁶

Vale ressaltar a semelhança da descrição feita acima com a citação bíblica¹⁷⁷ sobre a chegada de Jesus Cristo à Jerusalém. Desse modo, é inevitável perceber no documento acima

¹⁷⁴ PROVINCIA DO AMAZONAS. *O Monarchista Paraense*, 15 Mai. 1852. p. 6.

¹⁷⁵ Importante ressaltar que mesmo a província do Amazonas tendo sido estabelecida em 1850, esta ainda fazia parte da extensão da diocese do Pará, fazendo parte do itinerário de D. José em suas visitas pastorais.

¹⁷⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 14 Dez. 1854. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=Bispo>> Acesso em: 14 de Abril de 2013.

a associação entre prelado diocesano e o messias. Conquanto, não se pode afirmar que tenha sido feita de forma proposital, ainda que essa possibilidade seja a mais provável, em razão do narrador pertencer à cultura letrada no qual a descrição de passagens bíblicas é parte constitutiva. Dessa forma, fica evidente que a associação é possível, pois o mundo católico faz parte de seu universo simbólico (ANDRADE; NEVES, 2013).

À vista disso, o trabalho de Carlo Ginzburg (2006)¹⁷⁸ é lembrado quando analisa o ambiente propício ao desenvolvimento das ideias do moleiro Menocchio sobre o mundo. O surgimento da imprensa propiciou o contato de Menocchio com a cultura escrita que antes era tida como monopólio dos letrados, além do que a Reforma Protestante forneceu ao moleiro a ousadia necessária para apresentar seu raciocínio diante das autoridades religiosas. Dessa forma, Ginzburg revela como a conjuntura da época influenciou a concepção cosmogônica do moleiro. A partir disso, é viável fazer o paralelo da situação vivenciada por Menocchio com o universo simbólico descrito pelo jornalista do Treze de Maio ao mobilizar a lembrança da entrada na cidade e as saudações recebidas pelo bispo.

Outro ponto a ser destacado nesse documento é a homenagem de 21 tiros ao bispo, o que demonstra claramente que naquela comunidade estava chegando uma autoridade de bastante prestígio. É importante lembrar que aquele tipo de homenagem é destinada à Imperatriz, à família real, e aos arcebispos e bispos como traço marcante da união entre Igreja-Estado. Já ao Imperador, a salva era de 101 tiros, isto é, de alguma forma, dentro da lógica do Padroado Régio o grau de importância da autoridade civil era maior do que da autoridade religiosa¹⁷⁹.

As pistas documentais oferecem informações sobre a preocupação do prelado diocesano com o repasse dos valores civilizatórios pretendidos pelo governo imperial durante as visitas pastorais, no entanto, ele agia de acordo com o que achava ser correto dentro dos preceitos católicos, isto é, buscou assinalar a cristandade com os sinais do catolicismo sacramental, ao mesmo tempo em que o trabalho pastoral do bispo contribuía para seu caminhar político na medida em que estreitava o contato com os fiéis votantes do interior da província.

¹⁷⁷ Em Mateus 21. 8, 9 está escrito: “E muitíssima gente estendia as suas vestes pelo caminho, e outros cortavam ramos de árvores, e os espalhavam pelo caminho. E a multidão que ia adiante, e a que seguia, clamava, dizendo: Hosana ao Filho de Davi; bendito é o que vem em nome do Senhor. Hosana nas alturas!”

¹⁷⁸ GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição: São Paulo, Companhia das letras, 2006. p. 25.

¹⁷⁹ SENADO FEDERAL. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2011/01/27/entenda-o-significado-dos-21-tiros-de-canhao-que-serao-disparados-na-abertura-dos-trabalhos-legislativos>>. Acesso em 15 de jul. de 2013.

2.4 ULTRAMONTANISMO E OS DESENCONTROS COM O CATOLICISMO POPULAR

Outra situação com a qual D. José Afonso de Moraes Torres tinha que lidar era com as práticas do catolicismo popular. Essas formas populares de percepção do sagrado estavam enraizadas no cotidiano da diocese do Pará, podendo ser percebido não apenas na capital da província, mas principalmente nos relatos do prelado diocesano em suas visitas pastorais pelo interior do bispado. Para melhor entender o catolicismo popular é necessário recorrer ao antropólogo Heraldo Maués:

O Catolicismo popular é aqui entendido em oposição ao catolicismo oficial, isto é, àquele que é professado pela Igreja como instituição hierárquica estabelecida, que o procura inculcar no conjunto da população. Não se trata de um catolicismo das classes populares, pois o conjunto da população católica (os leigos, em oposição aos sacerdotes), independentemente de sua condição de classe, professa alguma forma de catolicismo popular, que, às vezes, é partilhada pelos clérigos, assim como os leigos também partilham o catolicismo oficial. (...) Não se deve esquecer, também, que o erudito e o popular perpassam toda a estrutura de classes da sociedade, não se podendo estabelecer uma identificação mecânica e a priori entre aquilo que é popular ou erudito e as diferentes classes sociais.¹⁸⁰

O Catolicismo popular é “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham, sobretudo, os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou as classes dominantes”¹⁸¹. Tal como Maués (1995) propõe, a presente dissertação entende de maneira flexível essa relação entre o catolicismo oficial e popular, já que separá-los em dois polos completamente distintos é ignorar os pontos de intercessão que ambos apresentam no cotidiano de suas práticas e seus praticantes, embora a hierarquia eclesiástica faça questão de ratificar a distinção que há entre essas duas maneiras de professar a fé católica.

Desde a época colonial, a vida eclesiástica no Brasil dependia praticamente da Mesa da Consciência e Ordens de Portugal, e não necessariamente da Cúria Romana. Devido ao Padroado lusitano – sobretudo a partir do período pombalino, como foi falado no capítulo anterior –, era o monarca de Portugal que decidia efetivamente sobre a construção de igrejas, fundação de conventos e criação de dioceses e paróquias (AZZI, 1992, p. 170). Por isso, Dilermando Ramos Vieira (2016) declara:

“O ‘pombalismo’ não foi diretamente responsável pelas singularidades da religiosidade popular no Brasil, que, adaptando com extrema liberdade celebrações e

¹⁸⁰ MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. 1. Ed. Volume 1. BELÉM: CEJUP, 1995, p. 17.

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 17.

demonstrações de piedade, ao final escapava quase por completo à intenção litúrgica original. Mesmo assim, ao inibir o trabalho catequético, colaborou decisivamente para a consolidação duma religiosidade exteriorizada e devocionista em que não era o dogma, o ato da fé, fruto da razão e do sentimento racional, a orientar o culto consequente.”¹⁸²

Com isso, o regime do Padroado português colocava um anteparo diante das determinações provenientes do Sumo Pontífice que deveriam ser seguidas pelos clérigos seculares e regulares¹⁸³. Esse contato indireto entre a Igreja no Brasil e a Santa Sé acabou por fazer o catolicismo ser experimentado de maneira peculiar na colônia – estendendo até o Império e a República –, tendo o leigo papel fundamental na medida em que participava das confrarias religiosas (irmandades e ordens terceiras) em que predominavam o aspecto devocional, por meio de romarias, procissões e festas dedicadas aos santos, que continham também um caráter social e popular (AZZI, 1992, p. 171; MAUÉS, 1995, p. 38).

As confrarias são associações leigas nas quais eram manifestadas as expressões do catolicismo popular. Segundo Riolando Azzi (1992), existem dois tipos de confrarias: as irmandades e as ordens terceiras. As irmandades são associações caracterizadas pela participação leiga no culto católico, que tinham como finalidade a promoção da devoção de um santo, no qual cada irmandade possuía seu estatuto e seu compromisso particular (AZZI, 1992, p. 234, 235). As ordens terceiras também tem ampla participação dos leigos, bem como se reúnem em torno da devoção de um santo, no entanto, estão associadas às ordens religiosas.

Não por acaso, essa forma de experimentar o culto católico foi relatado por alguns viajantes, como foi o caso do protestante americano James C. Fletcher¹⁸⁴, que escrevendo uma carta a seu pai, relatou que “de todos os povos que tinha conhecido, os brasileiros eram os que menos se importavam com a religião” limitando sua vida religiosa a “foguatórios e procissões”¹⁸⁵. Para ele, essa religião popular consistia na adoração de gravuras e imagens de

¹⁸² VIEIRA, D. R. *História do Catolicismo no Brasil. Volume 1. 1500-1889*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016. p. 149.

¹⁸³ Sobre o clero regular, é importante frisar sua relativa autonomia em relação aos bispos e ao próprio Estado, principalmente no caso dos Jesuítas, na qual seu regulamento rígido dentro da Ordem e seu vínculo com o superiores os colocavam em situação peculiar, em certa medida, se afastando dos limites impostos pelo sistema do Padroado. Ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. 1. Ed. Volume 1. BELÉM: CEJUP, 1995. p. 40.

¹⁸⁴ Missionário metodista norte-americano, veio ao Brasil em missão evangélica das décadas de 1850 e 1860, dedicou-se também aos estudos das ciências naturais. Durante sua estada conquistou influentes amizades, dentre elas o próprio Imperador (FLETCHER; KIDDER, 1941).

¹⁸⁵ FLETCHER, James C. a FLETCHER C. apud VIEIRA 1980. p.170.

santos, uma espécie de “sincretismo entre o catolicismo puramente simbólico do camponês português e os conceitos religiosos dos índios e dos africanos”¹⁸⁶.

Essa realidade do Catolicismo popular também se fez presente na Amazônia, sendo essa experiência católica popular parte integrante do cotidiano dos fiéis. Porém, tanto a hierarquia católica quanto os missionários protestantes não entendiam a significação do catolicismo popular na medida em que um e outro trocam acusações. James Fletcher coloca a si e aos seus como vítimas da perseguição da Igreja, julgando a si próprio como a verdade ao declamar uma única certeza na interpretação das Escrituras Sagradas, refutando qualquer possibilidade de aproximação com Deus nas várias expressões devocionais aos santos. Quando questionou os argumentos do bispo D. José Afonso de Moraes Torres sobre como “Abrahão adorou a Deos, adorou os Anjos, adorou filhos de Heth. (Genes 17, 18, 23)”¹⁸⁷, Fletcher persistiu em suas crenças, tanto quanto o Catolicismo ultramontano também procurou minar o Catolicismo popular (NEVES, 2015, p. 155).

O incômodo dos ultramontanos e dos protestantes com a situação da religião no Pará (e no Brasil como um todo) está ligado aos valores de sua própria experiência religiosa, uma vez que acreditavam existir apenas uma religião de fachada entre os praticantes do catolicismo popular, isto é, distante do coração e das almas dos homens. Mesmo estes cultos populares sendo solenizados com pompas nos templos, não foi percebido o quanto estava incrustada estas experiências no cotidiano dos indivíduos (NEVES, 2015, p. 155).

É por não perceber a plena significação do catolicismo popular que D. José Afonso empreende restrição à manifestação na “Festividade do Glorioso N. P. S. Domingos” realizada pela Congregação dos Terceiros Dominicanos. A respeito disso, o bispo se pronuncia determinando que não é permitido “alçar cruz” durante a festividade, nem tão pouco pode sair “os que forem Terceiros, vestidos como as outras Ordens terceiras, isto he, sem murças e capellos, por serem estes próprios da primeira Ordem, e dos Terceiros que vivem colegialmente”¹⁸⁸, ameaçando excomungar “todo sacerdotes que presidir ao acto, e acompanhar os dictos Irmaons não hindo com as condicçoens prescristas !!!”¹⁸⁹. Essa tentativa de controle eclesiástico de D. José sobre a festividade gera polêmica, como pode ser verificado na declaração irônica publicada no Jornal *O Velho Brado do Amazonas*:

¹⁸⁶ VIEIRA, 1980.

¹⁸⁷ TORRES, José Afonso de Moraes. Estrella do Amazonas, Manaós, 4 fev. 1854. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=Protestantes>>. Acesso em: 26 de Maio 2013.

¹⁸⁸ SANTARÉM, José Bernardo. *O Velho Brado do Amazonas*, Santarém, 31 Ago. 1850.

¹⁸⁹ Ibidem.

Daqui se conclue, que se os Congregados de S. Domingos aparecerem devotamente em Procissão com Sagradas Imagens da Virgem e dos Santos, levando Cruz, e capellos, perde esse acto todo o character religioso, e augusto, e torna-se huma reunião de hereges, de excomungados, pois que o Sr. D. Jozé julga digno de excommunhão o Sacerdote que os accompanhar, ou presidir esse acto de devoção! Que blasfemia!¹⁹⁰

Apesar do jornal no qual está contido o excerto ter antecedente de criticar veementemente as ações do bispo D. José, é perceptível essa tensão entre a fé popular e o catolicismo ultramontano quando é expressa a insatisfação com a intervenção do bispo na referida manifestação popular, ao mesmo tempo em que é relatada como a população não via problema em experimentar essas práticas entendidas pelos ultramontanos como errôneas, já que mesmo com a condenação expressa pela hierarquia, os fiéis se consideravam bons católicos.

Além das confrarias, outra forma de manifestação das práticas católicas populares pode ser identificada através da pajelança cabocla¹⁹¹. Por ser adepto da campanha ultramontana, D. José Afonso reprovava tais práticas, entendendo como charlatanismo o que era praticado nas localidades. Em uma visita a Salinas, o bispo mostra toda sua aversão pelo pajé da localidade, desqualificando suas práticas de curandeirismo rotulando-o como embusteiro.

Saímos de volta para a capital, às 4 horas da tarde, acompanhados do povo, e por entre alas de soldados; entre estes estava um que denominavam Pagé. São curandeiros ou feitceiros, a que chamarei antes de embusteiros e velhacos, que por meio de inventadas e incríveis curas procuram enganar o povo para seus fins.¹⁹²

Dentro dessa lógica, a Igreja acaba deixando pulsar a influência moderna em sua forma de agir. Isso porque quando refuta a prática católica popular, a hierarquia assume um posicionamento moderno ao secundarizar qualquer prática que não esteja alinhada com a racionalização dos hábitos do povo, isto é, a conduta correta de professar a fé seria aquela pautada nos preceitos diocesanos, enquanto que as manifestações religiosas populares são

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ É incorporada aqui a ideia de Heraldo Maués (1995) sobre Pajelança Cabocla. Segundo o autor, a pajelança cabocla, muito comum principalmente na Amazônia rural, é constituída por uma relação entre santos católicos e encantados da pajelança. Com isso, é “composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. A pajelança cabocla se fundamenta na crença nos ‘encantados’, seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no ‘pajé’ (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura”. Ver: MAUÉS, R. Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: Paulo César Alves; Maria Cecília S. Minayo. (Org.). *SAÚDE E DOENÇA: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO*. 1ed. RIO DE JANEIRO: FIOCRUZ. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/tdj4g>, 1994, v. , p. 73-81.

¹⁹² TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 8 Jan. 1978. p. 3.

vistas como subproduto da ingnorância de uma população que ainda não havia sido esclarecida com as orientações do catolicismo ultramontano, não sem razão, o bispo D. José Afonso fala que as pessoas do interior do bispado “vivem na maior ingnorância das coisas religiosas e se persuadem que amam Deus vivendo no hábito do pecado”.¹⁹³ Nesse sentido, Aldrin Figueiredo (2009), afirma que “as práticas da religiosidade popular foram pensadas como algo arcaico, obscuro e selvagem, que portanto deveriam ser extintas para o bem do catolicismo”¹⁹⁴. Dentro desse fundamento que D. José Afonso mostra aversão pela prática da “pajelança cabloca” que era tão comum na região. É seguindo essa premissa que o bispo, em uma de suas visitas pastorais pelo Baixo-Amazonas, faz uma descrição fria sobre festa do Sairé, despindo-a de seu caráter sagrado, e de certo modo, desqualificados determinados ritos praticados na festividade, subestimando a essência religiosa daqueles atos.

[...] uma velha com um pequeno tambor vai adiante de um rancho de mulheres tocando-o monotonamente, ao som de uma gaita de taquara, cujo o som fere desagradavelmente o timpano. Seguem-se três a quatro raparigas, segurando um arco coberto de rama de algodão e fitas, com diferentes repartições, a que dão um movimento de alto a baixo, inclinando-se às vezes quando voltam para o Padre como quem o chama para si, e isto o fazem com um canto desagradável na língua indígena, que mais parece um choro do que uma música [...].¹⁹⁵

Outra forma de expressão do catolicismo popular é através do ambiente doméstico, principalmente no oratório. O oratório era tradicionalmente um nicho dedicado à devoção de um ou mais santos. Com isso, D. José Afonso Torres também estende seu plano ultramontano até aos espaços privados dos fieis ao orientar o laicato sobre a utilidade e o local da casa que deve ser colocado os oratórios domésticos.

O Summo Pontifice, Pio 9º por um Breve expedido de Roma em data de 13 de Janeiro do corrente anno nos concede novas facultades por dez annos; por ele autorizados fazemos algumas concessões á respeito dos Oratorios domésticos, e damos as seguintes instrucções e regras para o uso das mesmas.

- 1.^a Os Oratorios que tinhaõ licença nossas antes de ter expirado o tempo das primeiras decenaes poderaõ continuar no uso della neste corrente anno de 1856
- 2.^a Nos ditos Oratorios não se poderá cantar Missa, administrar os Sacramentos do matrinonio, baptismo solemne, e a confissão as mulheres sómente havendo confessionarios proprios para ellas com grades.
- 3.^a Os Oratorios deveram estar em lugar decente, e inteiramente separado dos lugares destinados aos usos domésticos, como salas de jantar , &.
- 4.^a Deverão ter pedra d'ara com reliquias, calix e patena dourados por dentro e sagrados.

¹⁹³ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 15 Jan. 1978. p. 3.

¹⁹⁴ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: Edufpa, 2009. p.21

¹⁹⁵ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 16 Jul. 1978. p. 3.

[...] O sacerdote que celebrar nos mencionados Oratorios será obrigado a anunciar aos assistentes os dias santos e de Jejum de preceito da semana, e a resar com os mesmos os actos de fé, esperança e caridade e explicar ao menos nas principaes festas do anno alguns pontos da doutrina christã para que os, que se aproveitão da licença não fiquem privados do pasto espiritual não indo as matrises¹⁹⁶

Seguindo a diretriz de Pio IX em 1856, o bispo publica portaria definindo que o oratório, enquanto local de oração, não poderia ser fixado em qualquer parte do ambiente doméstico justamente por expressar o caráter sagrado do catolicismo, por isso, ele determina “que os Reverendos parochos mandem affixar em todos os Oratorios de suas freguesias em lugar publico estas facultades e instruncções”¹⁹⁷. Assim, D. José Afonso procura direcionar a cristandade ao caminho da salvação mesmo que isso interfira em sua intimidade, não existindo limites à difusão da fé, ao passo que é evidenciada mais uma vez em seu comportamento características de controle eclesiástico sobre a forma de vivenciar o catolicismo entre os cristãos da Amazônia. Para isso, ele interfere desde a ornamentação do oratório – ao determinar que sejam colocados objetos sagrados ao redor da imagem, como a pedra d’ara com relíquias, calix e patena dourados; ao invés de qualquer outro ornamento referente ao catolicismo popular – até a maior orientação sobre a doutrina católica durante a festa dos santos na ocasião dos feriados, bem como proibindo a administração de determinados sacramentos nos ditos oratórios.

Porém, tal como teoriza Heraldo Maués (1995), nem só de conflito viveu essa relação. Exemplo de como o catolicismo popular também pode integrar as práticas do catolicismo oficial é quando D. José se empenha na propagação do Dogma da Imaculada Conceição de Maria se valendo da criação de uma irmandade. Em 1854 foi definido através da bula *Ineffabilis Deus* o dogma da Imaculada conceição pelo Papa Pio IX. A partir disso, o bispo da diocese do Pará mostra proximidade com os valores propagados pelo o Sumo Pontífice quando coloca em pauta o debate sobre esse dogma recentemente estabelecido pela Santa Sé. No trecho abaixo é perceptível a tentativa de D. José Afonso Torres em difundir o referido preceito católico.

Os fieis abaixo assignados, querendo dar uma prova de sua devoção para a Immaculada conceição de Maria, que hoje é dogma da Fé Catholica, declarado como tal solemnemente pelo summo pontifice Pio 9º, no dia 8 de Dezembro de 1854, á quem quasi todas as nações Christães tem procurado tributar um especial culto, correspondendo assim aos fervorosos desejos do Summo Pontifice, e aos impulsos de sua piedade com tão piedosa mãe, considerando que esta Diocese do Pará deve

¹⁹⁶ TORRES, Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.ª Reverendíssima o Senhr. Bispo do Pará*. TYP. De SANTOS 7 FILHO. 1856. p. 11.

¹⁹⁷ Ibidem.

não só imitar tão edificante exemplo, como ser uma das primeiras em testemunhar sua filial devoção a Mãe de Deos, e dos pecadores, debaixo d'quelle honroso titulo, convidados por S. Ex.^a Reverendissima, deliberarão reunir-se em Irmandade (...)¹⁹⁸

O dogma por si só contraria a razão na medida em que não se fundamenta na ciência, e sim na fé. Logo, o dogma da Imaculada Conceição de Maria representa uma afronta à modernidade, na medida em que é fundamentado na Bíblia e na tradição patrística de Irineu de Lyon e Ambrósio de Milão, de modo e exaltar a graça do homem em detrimento da razão (NEVES, 2015, p. 229). O bispo do Pará exalta a Virgem Maria em suas declarações, atribuindo a ela o papel de mãe dos pecadores, intercedendo por seus filhos nos momentos de dificuldade, o que o levou a imprimir eloquentes declarações sobre a santidade de Maria, procurando espalhar pela diocese a diretriz proveniente de Roma. Todavia, D. José Afonso valoriza esse dogma se valendo de um instrumento muito usado pelo do catolicismo popular, isto é, a irmandade, quando cria em 1855, para dar sustento a devoção da santa, a Irmandade da Imaculada Conceição de Maria.

Segundo Anderson de Oliveira (2002), além das funções religiosas, a irmandade também tinha um importante papel social quando assistia aqueles que estavam associados a ela, suprimindo em muitas ocasiões as funções do Estado e da Igreja. Na concepção dos bispos ultramontanos, se direcionadas de forma errônea, as irmandades poderiam representar uma religiosidade supersticiosa, cheia de contradições e imbricações refutadas pela Santa Sé, por isso, a hierarquia católica procurou controlar o funcionamento desses estabelecimentos porquanto entendiam que a autonomia em demasia que os leigos assumiam por conta das irmandades não era frutífera ao catolicismo ortodoxo.

Até certo ponto, os elementos do catolicismo popular poderiam integrar campanha ultramontana, desde que não entrasse em choque com a proposta católica da Santa Sé. Com isso, o projeto diocesano passava pelo recurso à Santa Sé como forma de extinguir ou reorganizar as irmandades, acolhendo esse elemento do catolicismo popular, substituindo essas instituições por associações sob o poder do pároco e do bispo (OLIVEIRA, 2002). Com D. José não foi diferente. Apesar da forte devoção a Nossa Senhora de Nazaré no Pará, o bispo procurou instituir o culto a Maria Imaculada, fundando, para tanto, uma irmandade e a colocando sobre o controle eclesiástico no intuito de reforçar a ligação dos cristãos com a

¹⁹⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. PARTE ECCLECIÁSTICA. *Treze de Maio*, Belém, 26 jul. 1855. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=jose%20bispo>>. Acesso em: 20 Fevereiro 2013.

Santa Sé, convidando todos os sacerdotes e seculares para, na irmandade, se “associarem, e assim aproveitarem-se de tão grandes graças concedidas pelo Summo Pontifice.”¹⁹⁹

É partindo da lógica ultramontana que D. José Afonso define o proceder da festividade organizada pela irmandade, sem os exageros típicos do catolicismo popular – fogos de artifício, festas, danças, folguedos populares, entre outros –, mas sim, apresentando os ritos vistos com bons olhos pela hierarquia católica.

A festividade da Senhora consistirá em uma novena, missa solemne, e procissão a tarde com a imagem da mesma Senhora com toda a pompa possível, ficando a Senhora depois das novenas exposta por algum tempo ao culto público com dois irmãos para recolher as esmolas que os devotos depositarem no altar, que serão guardadas no cofre.²⁰⁰

Além de procurar ajustar essas duas culturas católicas, a fim de se alcançar certo controle dessas práticas populares encontradas na região amazônica, promovendo o culto a Maria por meio de irmandade, D. José Afonso também foi responsável pela criação de outra irmandade no fito de ajudar no sustento do colégio São Luiz Gonzaga, que, segundo o bispo, a existência desse estabelecimento de educação “é toda devida aos esforços dos seus habitantes, que reunidos em uma irmandade protegem esse estabelecimento com um zelo digno de todos os elogios”²⁰¹. O prédio do referido colégio católico de Óbidos apresentava graves problemas estruturais, necessitando de reformas urgentes, por isso, o prelado diocesano se envolveu diretamente na arrecadação de recursos para esse intento, pedindo “pessoalmente esmolas”, e fazendo “rifa que produziu 200\$ réis a favor da Irmandade”²⁰². Mesmo com a distância que separa Óbidos da capital do bispado (Belém), houve sintonia entre as proposições do bispo, e as atividades da irmandade. Não por acaso, é percebido na documentação agradecimentos dos irmãos da irmandade pelo esforço imprimido pelo bispo quando ajudou na movimentação da referida associação para arrecadação de fundos para o sustento do Colégio.

A Irmandade de S. Luiz Gonzaga estabelecida nesta Villa incorreria na mais notável omissão dos seus deveres e merecida censura, se deixando passar esta oportunidade, não fizesse subir á Presença de V. Ex.^a Rv.^{ma} a expressão do seu humilde reconhecimento pelo decidido zelo, com que V. Ex.^a Rv.^{ma} se tem dignado proteger o Collegio da Irmandade.²⁰³

¹⁹⁹ TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 14 Set. 1854. p. 1.

²⁰⁰ TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 26 Jul. 1855. p. 1.

²⁰¹ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 18 Jun. 1978. p. 3.

²⁰² TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 23 Ago. 1851. p. 7.

²⁰³ TORRES, José Afonso de Moraes. *Treze de Maio*, Belém, 23 Ago. 1851. p. 7.

Como se vê, não foi pouca a dedicação do prelado diocesano para levantar a bandeira do catolicismo ultramontano em meio a tantas práticas da religiosidade popular na Amazônia, no qual ficou evidente, inclusive, a marca do mundo moderno no seu comportamento de reprimir essas práticas populares, bem como, de certa forma, buscou usar em favor da Igreja Católica aspectos da crença popular, como foi o caso das irmandades.

2.5 D. JOSÉ AFONSO E OS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Dentro do projeto civilizatório do governo imperial, os indígenas adquiriam importância particular, principalmente na Amazônia, um dos locais de maior presença destes. Na década de 1840 houve crescente interesse do poder público pela situação dos índios no Brasil, exemplo disso foi o decreto de nº 285 de 21 de Junho de 1843 em que o governo imperial autorizou a vinda de missionários capuchinhos da Itália para distribuí-los pelas províncias em missões, enquanto que em Junho de 1844, por meio do decreto nº 373, foram fixadas as regras que se devem observar na distribuição pelas províncias dos missionários (FRAGOSO, 1992, p. 296).

Segundo Marcio Couto Henrique (2007), diferente dos séculos anteriores onde as missões religiosas possuíam certa autonomia na medida em que as ordens formaram uma base econômica capaz de permitir essa liberdade, no século XIX a catequese indígena estava crucialmente dependente do governo na medida em que este ficou responsável pelo emprego e distribuição dos missionários, além de fornecer os recursos financeiros. Isso porque, a atividade missionária passou a ser regulada pelo decreto 426 de 1845, configurando-se, assim, uma “rede de tutelas” que atravessava as relações entre Igreja, governo imperial e índios, já que o Imperador era quem nomeava o Diretor Geral de índios de cada província, e o presidente da província, e por sua vez, nomeava um Diretor Parcial para cada aldeia, logo, esse decreto concedia praticamente controle absoluto do Estado sobre os indígenas e os missionários. Desta feita, “a retórica da ‘civilização’, indica certo tom de secularização²⁰⁴ da política indigenista iniciada pelo Marquês de Pombal (...)”²⁰⁵.

²⁰⁴ De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2002), essa situação é ambígua, pois mesmo o missionário constando no regulamento apenas como um assistente religioso e educacional do administrador, na prática, provavelmente pela falta de diretores capacitados, foi comum missionário exercerem cumulativamente os cargos de diretores de índios. Ver: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação Indigenista No Século XIX. In: Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p 140.

²⁰⁵ HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. *Asas da Palavra (UNAMA)*, v. 10, p. 209-233, 2007.

Nos Relatórios dos Presidentes da Província do Pará e Amazonas – referentes ao recorte histórico da presente dissertação –, a seção destinada à catequese mostra o desempenho dos clérigos embrenhados no sertão Amazônico em busca da salvação das almas dos gentis em concorrência com a brutalidade da floresta. Os governantes redatores dos relatórios enfatizam a necessidade do processo civilizatório como modelador de cidadania através da instrução religiosa, sendo este o primeiro aprendizado a introduzir o índio na sociedade nacional. Para isso, o poder civil esteve disposto a manter a obtenção de fundos para os padres vocacionados ao trabalho das missões dos índios aldeados, tal qual foi o caso dos capuchinhos nesta época.

Não por acaso, D. Pedro II pede a D. José Afonso em 1844 que chame “à civilização as diferentes tribos indígenas, que habitavam suas matas, e não desfrutar as delícias de Belém”²⁰⁶, mostrando o quanto a autoridade imperial via como problema a falta de civilização indígena. A Igreja acreditava estar conduzindo as populações indígenas à civilidade, pois eram considerados “bárbaros da floresta”, por conseguinte, sob o prisma do Ultramontanismo, o índio é visto como uma categoria inferior, a qual a Igreja tinha como dever resgatar. Assim, tal como o governo imperial, D. José Afonso também vislumbrava a civilização indígena, no entanto, o projeto do bispo não partilhava de um princípio secularizante, pelo contrário, ele queria bafejar com os preceitos católicos ortodoxos o contato com o indígena, inclusive aplicando os sacramentos da Igreja quando visitou alguma aldeia.

A Aldeia de santa Cruz tem para mais de 500 Mundurucus aldeados e algum tanto civilizados; uma pequena Igreja que tinham construídos estava por acabar-se, mas com minha chegada fizeram esforços para concluí-las, e pude benzê-la, assim como uma grande cruz que se arvorou em frente do templo. Batizei eu mesmo 13 crianças com o fim de anima-los e tinham um prazer de chamarem depois seu compadre. Mostraram-se tão indispostos a serem governados por diretores que me disseram que apenas o diretor aí se estabelecesse retiravam para o mato (...).²⁰⁷

A despeito dos prováveis exageros feitos nesse relato do bispo, essa descrição sobre o contato com os índios Mundurucu é bem rica para perceber a expectativa de D. José em levar aos indígenas os valores católicos, narrando tanto a construção da igreja quanto sua atitude em aplicar o sacramento do batismo nas crianças da aldeia. Além disso, é exposta pelo prelado diocesano a aversão dos índios aos diretores (definidos pelo regulamento de 1845), no qual, para o bispo, a presença de sacerdotes naquele local seria mais frutífera, ao mesmo tempo em que questiona a qualidade dos diretores definidos pelo poder civil.

²⁰⁶ José Afonso de Moraes Torres apud Riolando Azzi (1982). p. 182.

²⁰⁷ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 23 Jul. 1978. p. 3.

[...] e quantas aldeias entregues ao abandono sem missionários? Seria para desejar que alguns sacerdotes de outras províncias e mesmo da Europa quisessem vir prestar seus serviços à religião e salvação de tantas almas, que se perdem por faltas de pastores, e compadecendo-se de tantos infiéis embrenhados pelos nossos matos se enchessem de zelo pela propagação da fé e viessem chamá-los ao centro da Igreja de J Cristo; vejo-me atormentado com repetidas requisições dos povos pedindo-me padres sem poder satisfazê-los, e é pena os mesmos índios fazendo todas as diligencias para os obter sem consegui-lo. Um tuxaua (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria à capital com bastante farinha e guaraná para “comprar-me um padre”, tal era o desejo de possuí-lo. Não faltam disposições, faltam diretores que as saibam encaminhar, e duplicado seria o fruto de meus trabalhos, se em cada aldeia que visito, pudesse deixar um missionário.²⁰⁸

Embora não tenha sido possível confirmar a veracidade desse pedido do “tuxaua” descrito por D. José, vale aqui o registro do relato do bispo para captar sua insatisfação quanto à escassez de padres para o trabalho missionário nas aldeias. O prelado do Pará sentiu o incômodo de não poder ajudar como queria as aldeias indígenas com os sacerdotes, até porque, não eram tão numerosos assim os clérigos na diocese do Pará, e como já foi dito anteriormente, os que tinham não cumpriam a risca as prescrições definidos pela Igreja, por isso, D. José Afonso anseia pela vinda de missionários de outras províncias e até mesmo vindos da Europa, para ajudarem na empreitada da salvação das almas desses nativos.

Os “escassos recursos da renda provincial” não estavam atendendo “às numerosas necessidades, (...) para manter tantas missoens, e fundar tantos aldeamentos em todos os pontos, em que elles se fazem preciosos²⁰⁹”. Por isso, mesmo com o decreto de 1845 que dava rigoroso poder sobre a organização da missão ao Estado, D. José buscou certo grau de autonomia para a Igreja na escolha e pagamento desses missionários –, como consta no Relatório de Residente da província de 1848.

O Exm.º Prelado Diocesano, officiando-me a este respeito em data de 28 de Agosto proximo passado, lembra a ideia de se pedirem Missionarios a Associação da Fé, concorrendo o Thesouro com alguma quantia para seus cofres, ou então criar-se aqui em uma casa de Lazaristas, à imitação do que se fez na Provincia de Minas, convidando-se 2 sacerdotes daquella Congregação, que viessem aqui criar um noviciado com o fim exclusivo de formar missionarios.²¹⁰

Devido à falta de documentação, não se sabe se o projeto do bispo de criar um estabelecimento lazarista saiu do papel – embora a probabilidade de não ter vingado seja

²⁰⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 21 Mai. 1978. p. 3.

²⁰⁹ Falla dirigida pelo exm.o snr. conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1.o de outubro de 1848. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1848, p. 101.

²¹⁰ Ibidem. p. 105.

grande –, mesmo assim é importante ressaltar que, ao pensar em civilizar os índios, o horizonte D. José era os Padres da Congregação da Missão São Vicente de Paulo (Lazaristas), no qual estes iriam formar missionários moldados nos preceitos ultramontanos e levar o evangelho de Deus aos indígenas. Já seu plano de criar a “Associação da propagação da fé” se concretizou. Ao criar essa associação, D. José Afonso tinha como propósito “aumentar a Fé, e ajudar com suas esmolos os Missionarios destinados a catequese dos indígenas”²¹¹. Como se vê, o bispo não viu apenas o erário público como alternativa de recursos financeiros para a catequização, julgando ser necessária a criação de uma associação para sustentar os missionários.

Tendo já decorridos já um anno desde 29 Junho de 1845 a esta parte, que pelo Apostolico zelo de sua Rvm.^{os} Parochos, a cujos cuidados está incumbido o promover esta importante Obra nas suas respectivas Parochias façaõ a competente entrada do producto dos annuaes, e d’outras esmollas, que tenhaõ por ventura agenciado das pessoas já allistadas nesta Pia Associação.²¹²

Não foi possível depreender o cotidiano dessa associação criada pelo bispo, e nem identificar se a mesma obteve significativo êxito, mas o que fica claro na documentação é a grande dedicação de D. José Afonso a questão dos índios, como fica expresso no Relatório de Presidente da Província de 1845 em que é reconhecida sua preocupação com os “selvagens”, sendo destacado até mesmo o contato do prelado com o Papa Pio IX sobre o referido assunto.

Mas o Exm.º Prelado Diocesano tem-se empenhado com maior zelo e desvelo em ocorrer a esta falta, solicitando informações sobre a classe de Religiosos mais próprios e dedicados a este serviço, e até escrevendo directamente ao Summo Pontifice a este respeito como vereis em parte da informação, a quem me tenho referido, e que novamente recommendo á vossa leitura, e atencção; e nutre bem fundadas esperanças de obter para o serviço das Missões os mais acreditados Missionarios.²¹³

Não obtendo sucesso desejado com as solicitações ao poder civil, D. José via como alternativa difundir o catolicismo ultramontano aos índios na ocasião das visitas pastorais que faziam pelas aldeias, como foi o caso de uma povoação indígena localizada em uma das margens do lago do Jurutí.

²¹¹ INSTRUCÇÕES. *Treze de Maio*, Belém, 11 Jun. 1845. p. 1.

²¹² BASTOS, Luiz Barros de. AVISOS. *Treze de Maio*, Belém, 22 Ago. 1846. p. 3.

²¹³ Discurso recitado pelo exm.o sñr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará na abertura da segunda sessão da quarta legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1845.

[...] Preguei aqui em frase acomodada ao auditório composto de índios ainda mal civilizados, e que pouco entendem da nossa língua, depois do que subiu ao púlpito o vigário geral, e lhes pregou na língua geral indígena.

Crisei 300 e tantas pessoas, tive a ocasião de conversar com vários índios Mundurucus e significar-lhe o desejo que tinha de ver aldeados todos os seus companheiros, que ainda existiam nas brenhas. Fiz o que eu pude a este respeito com o dito vigário geral, e eles se mostraram dispostos a irem ao mato dar noticias da nossa viagem pelo Amazonas.

Dia 30 – Partimos acompanhados de 46 canôas em que vinham os índios cantando os versos que costumamos ensinar ao povo em todas as freguesias, em que se cantam no fim do sermão. Seguiram-nos desde as 4 horas da tarde até alta hora da noite, quando se despediram de nós, voltando todos recompensados com rosários, verônicas e outros objetos de devoção que muito apreciam [...] ²¹⁴

Mas uma vez fica evidente a preocupação do bispo com os índios, fazendo pregações, aplicando os sacramentos, e presenteando-os com objetos católicos. Além disso, é perceptível a maior facilidade de contato com os índios a partir do uso da “língua geral”, nesse sentido, toda essa preocupação de D. José com a catequese indígena o levou a voltar suas atenções para o estudo da referida língua, dedicando-se ao estudo dela.

Comecei a estudar aqui a língua indígena geral por que conheci a necessidade que tinha de a falar, e para isso servi-me de alguns pequenos índios que sabiam o português [...]. Escrevi 1500 vocábulos, decorei-os e puz-me a compor frases; ao principio mal feitas eram objetos de riso para os pequenos, mas consegui poder confessar na língua na mesma freguesia de São Paulo e tive o prazer de ouvir confissões de pessoas que nunca se tinham confessado por não terem padres que entendessem sua língua. ²¹⁵

Desse modo, ele foi responsável – junto ao então ministro da Justiça Eusébio de Queiroz –, através de um decreto em 1851, pela criação da matéria que visava o aprendizado dessa língua dentro do Seminário Episcopal do Pará, tendo em vista a preparação do clero no intuito de facilitar a aproximação e catequização dos nativos. Isso fica explícito no prefácio do “Compendio de Lingua Brazilica” escrito pelo coronel reformado do exercito Raymundo Correia de Faria ²¹⁶ que fora nomeado por D. José Afonso como sucessor de Manoel Justiniano de Seixas ao posto de lente da respectiva cadeira no Seminário:

Comovido o nosso exímio Prelado da necessidade que havia, de chamar ao gremio da Igreja essas hordas de selvagens, barbaras, ignorantes, embratecidas, extraviadas, e sobre tudo dignas de compaixão; espalhadas pelas nossas vastas e incultas florestas, sem conhecimento algum de Deos nem de nossas crenças; e sendo o meio mais apropriado o antigo methodo das Missões, julgou indispensavel,

²¹⁴ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 25 Jun. 1978. p. 3.

²¹⁵ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 08 Out. 1978. p. 3.

²¹⁶ Francisco Raimundo Corrêa Faria foi comandante em 1842, do Forte de Marabitanas, no Alto Rio Negro, onde aprendeu a Língua Geral, no intuito de comunicar-se com os índios que trabalhavam nas obras militares. Posteriormente, assumiu a cadeira de Língua Geral no seminário episcopal de Belém, sendo o seu segundo e último regente (FREIRE, 2003, p. 174).

principalmente para aquellos candidatos que se propozerem ás Freguesias do interior, o conhecimento da Língua Geral, adoptada pelos Jesuitas, e por meio da qual tudo havião conseguido n'aquelles tempos.²¹⁷

Essa ação de criar a cadeira de língua indígena, e posteriormente o referido dicionário se deu após as muitas andanças pelo interior da diocese em visita pastoral, e a dificuldade de se comunicar com os indígenas para o trabalho de evangelização. D. José havia principiado estudar a língua geral indígena, mas quando quis colocar em prática sentiu grande dificuldade, pois segundo ele “a Arte e o dicionário por onde estudei não podiam já servir pelas alterações que a língua tinha sofrido com o tempo. É hoje inteiramente diversa da que se falava há anos atrás”²¹⁸. Daqui depreende-se o cuidado do bispo com a qualificação desse contato, buscando a melhor maneira de aprender a língua geral para buscar a evangelização dos indígenas por meio da atualização dos estudos dessa língua, bem como o repasse desse ensino dentro do seminário.

A influência de D. José Afonso – na condição de maior autoridade religiosa da diocese – lhe permitiu também procurar persuadir o poder público a levar a palavra de Deus aos aldeamentos, tal como correu com Herculano Ferreira Penna, presidente da recém-criada província do Amazonas, que atendeu às reflexões que lhe “fez S. Ex.^a R.^{ma} o Snr. Bispo Diocesano a respeito da criação de uma Capella Fillial da Missão do Andirá”²¹⁹. Essa atenção do bispo aos índios localizados nessa região já se dava desde 1847 quando ele visitou a “aldeia do Andirá”, tal como é relatado no itinerário de sua visita pastoral.

Fomos recebidos em uma das casas de palha, de que se compoe a aldeia, e fomos obsequiados pelos indios da maneira que lhes foi possivel. Um dos principais com seu interprete, me veio falar em nome dos seus, pedindo um padre, e que lhes mandasse batizar as crianças. Satifez a sua vontade, prometendo-lhes dar a seu tempo um missionário, (já o tem) e mandei batizar 19 crianças por um dos religiosos que me acompanhavam, depois do que chamei os principais da nação e lhes disse que S. M. o Imperador era seu amigo e desejava que fossem cristão e bons vassalos, homens que vissem sempre conosco em paz e que lhes prometia toda a proteção, e brindes de que precisassem, que fossem dizer isto mesmo aos que viviam nas matas, os chamassem para a aldeia e que logo que eles viessem lhes daria o Padre me pediam. Ficaram satisfeitos e prometeram de assim cumprir dizendo-me que estariam todos juntos se não praticassem com eles injustiças. Disse-lhes que a intenção do governo de S. M. Imperial não eram essas, mas sim fazer-lhes todo o bem, e que hoje já tinham um Inspetor para evitar essas opressões de que se queixavam. Tinham eles toda a razão.²²⁰

²¹⁷ FARIA, F.R.C. de. *Compendio da Lingua Brazilica*. Pará, Typ. de Santos & Filho, 1858.

²¹⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 16 Jul. 1978. p. 3.

²¹⁹ Falla dirigida á Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas, no dia 1.o de outubro de 1853, em que se abriu a sua 2.a sessão ordinaria, pelo presidente da provincia, o conselheiro Herculano Ferreira Penna. Amazonas, Typ. de M.S. Ramos, 1853. p. 61.

²²⁰ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 20 Ago. 1978. p. 3.

A mediação feita por D. José em nome do governo imperial para arregimentar cada vez mais índios da nação Maués para o aldeamento de Andirá expressa o cuidado no trato com este povo pelo receio acumulado devido ao antecedente de conflitos nesse aldeamento²²¹; sendo esse o motivo para que o prelado do Pará reforce a ideia de que o Imperador estava do lado dos índios, incentivando os já aldeados a convencer os outros que “viviam nas matas” a se juntarem para esse reduto de “civilização”. Enquanto que para os índios a presença de um padre poderia significar uma maior segurança contra possíveis abusos de autoridades civis nos aldeamentos, para o bispo D. José Afonso o desejo em ter um sacerdote na aldeia era entendido como uma oportunidade de converter e/ou reforçar nessa população a doutrina cristã, embora seja provável que o bispo eventualmente também carregasse essa mesma motivação portada pelos indígenas.

De acordo com Marcio Couto Henrique (2007), a experiência missionária na Amazônia oitocentista deve ser pensada levando-se em consideração variantes como, “o descrédito da atuação missionária, a diversidade de projetos de catequese, a necessidade de reorganização da mão-de-obra e os conflitos oriundos da relação entre brancos e índios”²²². Em meio a essa diversidade, D. José Afonso de Moraes Torres tentou civilizar os índios compactuando com a proposta do Estado até certa medida, pois pelo menos em tese, ele vislumbrou incorporar alguns traços do catolicismo oficial nessa catequização. Porém, se a atuação do bispo entre os indígenas não surtiu grande efeito – por não ter ajuda de muitos religiosos, embora houvesse a presença de capuchinhos na região, bem como as amarras que o governo civil imprimia sobre a atuação religiosa, principalmente por conta da falta de recursos vindos dos cofres público –, o importante aqui é identificar sua preocupação com a civilização dos gentios, até porque, na Amazônia a recorrências do contato com esses povos era grande em várias de suas visitas pastorais. Por isso, mesmo atendendo a um pedido do Imperador quanto à civilização dos índios, pode-se perceber que D. José busca dentro de seus preceitos a salvação dessas almas, buscando levantar a bandeira da Igreja Católica nas várias

²²¹ Segundo o relatório de presidente da província de 1849, o missionário e diretor capuchinho Frei Pedro de Ciriana enfrentou problemas para administrar o aldeamento de Andirá, pois “desde o princípio tem lutado com dificuldades suscitadas pelas autoridades civís, militar e ecclesiastica de Villa Nova da Rainha, que todos tem pretendido levar o exercicio de suas funções, e autoridade ao districto da Aldêa. Muitos indios se achão alistados no Corpo Policial e de Trabalhadores. Por este, e outros motivos alguns conflictos tem apparecido entre as referias autoridades; os quaes de commum accôrdo com o Ex.^{mo} Prelado, cada um no que lhe compete, se achão resolvidos, definindo-se claramente tanto na parte civil quanto na parte religiosa, o lugar que deve considerar-se privativo do aldeamento e missão, e que fica sendo todo o rio Andirá do rio Ramos em diante. Falla dirigida pelo ex.mo sñr conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram Pará á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da segunda sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1.o de outubro de 1849. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1849. p. 80.

²²² HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. *Asas da Palavra (UNAMA)*, v. 10, p. 209-233, 2007.

aldeias em que visitou, principalmente, nas regiões do Baixo e Alto Amazonas. Além disso, embora contasse com o auxílio dos capuchinhos – mesmo que em número escasso –, o bispo tinha a intenção de também contar com a ajuda do clero secular, a partir do momento em que estabelece o estudo da língua geral indígena para que os vocacionados da batina pudessem qualificar seu contato com indígena a fim de torna-los bons católicos.

2.6 UM BISPO DIVIDINDO SUAS LEALDADES

Na condição de deputado ou não, D. José Afonso habilmente conseguiu transitar pela esfera civil objetivando viabilizar seu projeto pastoral, sobretudo no que se refere a recursos para o sustento do culto público. Para ajudar entender melhor essa vinculação, é necessário verificar a íntima relação entre o clero e a política testemunhado por Riolando Azzi (1983) em suas investigações, abrangendo a aliança entre Igreja e Estado desde o período colonial, retratando um profundo envolvimento dos prelados no campo político, que acabaram assumindo o papel de porta-vozes oficiais, mantendo essa condição mesmo durante as legislaturas do Império, no qual, os diversos cargos políticos eram ocupados por vários clérigos. Nessa conjuntura, John Lynch (2001) afirma que “o poder eclesiástico do Estado herdado do regime colonial e mantido firmemente pela monarquia brasileira no período de 1822 a 1889 produziu uma linhagem de ‘padres políticos’ que deveram seu cargo aos políticos e se tornaram, na verdade, servidores do governo e parasitas sociais”. De maneira geral, os sacerdotes envolvidos com questões políticas eram vistos como destituídos de identidade religiosa conforme secundarizavam seu múnus pastoral – mesmo não abandonando formalmente atribuição religiosa – em vista de seguir a carreira política.

O amálgama das esferas civil e eclesiástica não se apregoava apenas na ocasião de um vocacionado da batina assumir a cadeira de legislador. Essa solidariedade ativa contagiava até mesmo quem não tinha uma ligação formal com a instituição religiosa, mas que estavam embebidos com as obrigações de socorrer a religião oficial do Estado contra as investidas modernas. Assim, mesmo quando não jazia enfileirado nas sendas políticas, D. José Afonso expressou sua gratidão por quem ali estava propugnando medidas que beneficiasse o bom andamento do pastoreio espiritual.

Começou porém em 1851 do seculo XIX a declinar a seu accaso e felizmente tambem as ideias declinaram da marcha até entã seguida; um homem appareceu nessa epocha no gabinete imperial, que conhecendo toda importância do clero, persuadiu a nosso adorado monarcha de que já era tempo de levanta-lo do batimento em que jazia, e de attender seus repetidos reclamos, e com o memoravel

decreto de 11 de outubro de 1851 deu começo a obra, creando nos seminarios episcopaes novas cadeiras de ensino eclesiastico: esse homem é o Exm.º Snr . Conselheiro Euzebio de Queiroz Coutinho Mattoso Camara, a quem coube a gloria de incetar a empreza do melhoramento do clero brasileiro: estou persuadido de que o actual gabinete, que nutre estas mesmas ideias deste estadista, à levará a perfeição a que deve chegar, e tenho disto uma prova; a maioria dos representantes da nação que é a expressão viva de seus sentimentos, acaba neste anno de orçar quantias para o melhoramento material dos seminarios, creação de duas faculdades theologicas, e augmentos da congrua dos bispos.²²³

A fala acima é referente aos recursos destinados pelo poder civil (na figura do então ministro da Justiça Euzebio de Queiroz Coutinho Camara) ao atendimento do seminário episcopal, sobretudo quanto à criação da cadeira de língua geral. Com esse episódio é possível depreender influência de D. José junto ao governo imperial.

E' possuindo da maior satisfação que nos apresamos em dar publicidade, por meio de um numero extraordinário de nossa folha, ao decreto n. 389 de 10 de Outubro de do corrente anno, pelo qual S.M o Imperador, attendendo as justas reclamações do nosso incansavel Prelado inseridas em n. 2 deste nosso periodico, Houve por bem montar o Seminario Episcopal desta Capital com 11 aulas, marcando vantajosos ordenados a seos respectivos Lentes: e depois de nos congratular-mos com todo o Clero Brasileiro, por vermos o Nosso Magnanimo Monarcha Aplicado em beneficio da Religião, Tomando debaixo de Sua immediata protecção a nossa instrucção, particularmente exultamos de prazer assim por vermos a grande consideração em que Elle tem o nosso digno Prelado, tedendo-lhe elogios em peças officiaes, como pela distincção com que Tratou-nos, mandando que, dos 20:000\$000 rs. orçados pela Assembléa Legislativa para melhoramentos dos Seminarios, se desse a este rs. 9:500\$000, quasi metade; dividido-se pelos Seminarios Archyepiscopal e de Mariana 10:500\$, resto da quantia orçada.²²⁴

Vale ressaltar que esse atendimento a solicitação de D. José Afonso gerou criticas por parte dos opositores do governo imperial²²⁵, pois não aceitavam o significativo valor destinado ao melhoramento da formação sacerdotal no Pará, enquanto que os seminários de

²²³ José Afonso de Moraes Torres. Estrella do Amazonas, Manaós, 4 fev. 1854. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=prelado%20dioce sano>>. Acesso em 20 Jan. 2015.

²²⁴ Treze de Maio, Belém, 15 Nov. 1851.

²²⁵ Em 17 de Dezembro de 1851, o jornal *Treze de Maio* publica uma defesa aos ataques opositores ao governo imperial: Quando a perversidade política de alguns ambiciosos recorre, desesperando de quasquer outros meios de satisfazer-se, as intrigas separatistas, e procura despertar ciúme e inveja declamando constante que as provincias são sacrificadas á corte, que só esta se desenvolve e enriquece com o suor e o sangue das provincias que abandonadas vão definhando; quando sobre esse thema tão contrario a verdade quão odiosamente perverso fundam todo seu trabalho, e nelle fazem descansar toda a sua esperança, não póde por certo o Brasileiro, que antes de tudo quer a gloria eterna da unidade brasileira, deixar de oppor-lhe mais esse desmentido, deixar de mostrar-lhes com mais esse facto que o governo considera todos os Brasileiros, como de facto o são, em uma só comunhão nacional, solidários uns dos outros, em qualquer ponto do imperio em que se achem, em prosperidade e civilisação. Estamos certo de que o ministerio, ao distribuir o credito para seminarios, attendeu exclusivamente ás necessidades mais urgentes, mais imperiosas deste, do que d'aquelle seminario; a sua posição nesta ou n'aquella provincia não determinou preferencias, não o incitou a desarmar preconceitos; o seminario do Pará era o que mais necessitava de auxilio; o governo o deu liberalmente, o do Rio de Janeiro era o menos necessitado, o governo nada lhe deve...mas é sempre uma vantagem que viesse mais esse facto desmentir as declamações anarchias dos separatistas.

outras províncias obtiveram valor bem menor, ou mesmo nem foram contemplados, como o do Rio de Janeiro. Mesmo assim isso não abalou o prestígio que D. José tinha frente ao governo, garantido ao Pará os recursos necessários para o seminário que tinha sido gravemente atingido pelos efeitos da Cabanagem. Além disso, a documentação alega que a província do Pará necessitava dos serviços de um clero moldado no referido recinto de formação sacerdotal para alinhar seus habitantes aos preceitos civilizatórios.

O seminário do Pará foi o mais bem aquinhoado do que os outros; e assim devia ser. Não há quem não se lembre que, por ocasião da invasão dos hordas barbaras nessa provincia em 1834, um distincto deputado propoz que, em vez de se mandarem soldados para doma-las, mandassem-lhes farinha e bacharéis, dando a entender que a fome e a ignorância eram as causadoras dessa sanguinolenta invasão. Apesar do ridículo da proposta, não é ella de todo destituída de rasão: quando não fosse senão pela multiplicidade de hordas de todo selvagens ou em começo de civilização que povoam as margens dos seus multiplicados rios, quando não fosse senão pelo contacto em que com essas hordas está a sua população civilisada, tão rara e tão disseminada, era por certo o Pará a provincia que mais merecia um bom seminário, pois é a que mais carece de um clero intruido e devotado. Com razão pois procedeu o ministerio em dispender com o seminário do Pará mais do que com outros, e se a cadeira de língua indígena, ahí por ele fundada, der os resultados que se devem esperar, por certo ninguem haverá que não applauda a esse dispêndio.²²⁶

Donato Mello Júnior (1980) afirma que quando ainda era pároco da Freguesia do Engenho Velho no Rio de Janeiro, o então padre José Afonso Torres requereu ao Imperador duas honrarias, uma delas foi a graça da murça de cônego da Capela Imperial, do qual não se sabe o resultado da solicitação. Já a outra foi à concessão da mercê honorífica de Cavaleiro da Ordem de Cristo, tendo seu pedido atendido pelo Imperador. Esse tipo de condecoração acabava por criar laços de fidelidade e uma elite política que gravitava em torno do governo imperial (SILVA, 2011), lembrando velhas práticas culturais e políticas do Antigo Regime, em que o rei concedia cargos públicos, privilégios e mercês àqueles que prestavam serviços à coroa, e/ou assumiam o compromisso de fidelidade para com ele.

Françoise Souza (2010) elucida que D. Pedro II se valeu desse mecanismo para consolidar o Império no Brasil, buscando manipular a seu favor os religiosos que tinham recebido a mercê. Apesar de José Afonso Torres ter sido condecorado na época do Segundo Reinado, a documentação não oferece tantas pistas sobre seu comprometimento irrestrito com o Imperador em consequência do título honorífico, mas é certo que pelo menos na teoria, o bispo vivenciava essa dupla lealdade por meio da nomeação via ordens.

Em outro estudo, Ítalo Santirocchi (2011) aponta a atitude do governo imperial em nomear apenas prelados ultramontanos para a administração das dioceses como uma

²²⁶ Treze de Maio, Belém, 17 Dez. 1851.

estratégia para afastar os sacerdotes da política partidária, já que esses bispos conservadores, na teoria, favoreceriam a ordem e disciplinariam o clero. Entretanto D. José Afonso, apesar de não entrar em conflito direto com o Estado, em certos momentos prioriza o zelo pela diocese em detrimento das subserviências ante ao poder civil. Em virtude do Padroado Régio, a Igreja deveria suportar as prerrogativas do Estado, inclusive quanto à criação de freguesias sem a sua participação. D. José, porém, não aceita esse postulado que desqualifica a participação da Igreja e manifesta de modo incisivo sua contrariedade:

Nenhuma freguesia será depois dessa data canonicamente considerada creada senão quando os parochos d'aquellas, donde se desmembrarão as partes para essa creação tenham dispo participação official Nossa ou do Vigario Geral da respectiva comarca, sem o que nenhuma alteração se fará nos respectivos limites; o que determinamos para evitar os inconvenientes, que possam nascer da duvida de quaes os legítimos parochos dessa parochia.²²⁷

O trecho acima deixa visível a inclinação ultramontana do referido bispo, pois além de se opor a tais prerrogativas, ainda orienta os religiosos a resistirem às diretrizes oriundas do poder temporal. Ou seja, por mais que o imperador tivesse a intenção de manipular a direção espiritual a seu favor, o bispo seguiu a doutrina propugnada pela Sé de Roma, com a qual concordava. Dispondo-se mais a uma defesa desse postulado, do que a uma aprovação da tese empregada pelo poder civil como esperavam os defensores da supremacia do Estado para fazer valer seu poder de subordinar não apenas a hierarquia, mas toda Igreja.

A solidariedade ativa entre as duas esferas possibilitava o custeio destinado aos negócios eclesiásticos, e para reforçar isso, D. José Afonso alimentava um bom relacionamento com o parlamento, afinal, o poder civil era responsável por diversos axílios pecuniários à reprodução do exercício católico, exemplo disso foi quando a Assembleia Provincial aprovou a destinação de rendas para reparos nas igrejas²²⁸, seminário²²⁹, visitas pastorais²³⁰, entre outros. Assim, esse imbricamento entre Igreja e Estado, aliado ao prestígio que D. José

²²⁷ TORRES, José Afonso de Moraes. *Collecção de Algumas circulares e portarias mais importantes de S. Ex.^a Reverendissima o Senhr. Bispo do Pará*. Belém: TYP. De SANTOS & FILHO, 1856, p. 23.

²²⁸ RESOLUÇÃO N° 186 de 20 de Setembro de 1851. Aplicou ao reparo da Igreja de Santa Ana da Campina 6:000\$ (...). BENJAMIM, André Curcino. *Indice ou repertório Geral das leis da Assembléa Legislativa Provincial do Gram Pará (1838- 1853)*. Belém: Typ Commercial de Antonio Joze Rabello Guimarães, 1854, p. 46.

²²⁹ LEI N° 154 de 30 de Novembro de 1848. Para educação e sustento de seis meninos pobres, e gratificação de 400\$ réis ao Professor de Latim pelo ensino dos alumnos externos no dito Seminario 1: 400\$ réis (...). *Ibidem*, p. 58.

²³⁰ LEI N° 132 de 28 de Maio 1846. Explicando as disposições a cima, dá a gratificação por seis meses, que o Prelado poderá gastar em cada anno com a visita da Diocese, paga em prestação de 300\$ reis mensalmente, adiantadas. Pelo § 1.º do art. 5.º da Lei n° 241 de 30 de dezembro 1853 foi consignada a quantia 900 \$ reis de gratificação ao Prelado Diocesano durante o tempo que gastar em ultimar a visita da Diocese, na parte pertencente a Provincia. *Ibidem*, 34.

carregava por ser o maior representante da Igreja na região, permite que ele seja consultado pela Assembleia Legislativa do Pará em 1851 aos assuntos que dizem respeito a Igreja Católica, mesmo não estando investido de um cargo de deputação, dando seu parecer ao um projeto que envolve a difusão do catolicismo no interior da província.

Illm.º Exm.º Sñr. Recebi o officio de V. Ex.^a, com data de 9 do corrente mez, que acompanhou o projecto n.º 320 da Assembléa Provincial Legislativa, exigindo, em consequencia da requisição feita pela mesma Assembléa, o meo parecer sobre a conveniencia, ou desconveniencia do dito projecto; tenho á informar que a existencia de um cura d'almas, nas duas povoações de Conde e Béja, é de urgente e reconhecida necessidade, não só porque as distancias, em que essas povoações estão das Matris, á que pertencem, não permitem que os respectivos parochos possam em prompto satisfazer ás necessidades d'aquelles povos, como porque ambos se achão enfermos, impossibilitados por conseguinte a hirem a ellas todas as vezes que ahi for reclamado o seo ministerio: O vigário de uma tem de montar a ponta do Caripí, e navegar pela perigosa costa do Conde, para poder chegar a essa povoação: o de Abaité tem um avultado numero de fregueses, que lhe dificulta poder acudir o chamamento dos fieis de Béja, que por esse motivo continuamente se queixaão, e estão a pedir-me Sacerdotes para suas festividades e administração dos Sacramentos. Verdade é que as duas extinctas freguesias não teem muitos sujeitos habilitados para os empregos publicos da parochia, mas este mal se poderiam remediar elevando-se ambas as povoações á um só curado, dando-lhe um capellaão, com jurisdicção parochial, e conveniente congrua: convindo porem em todo o caso a existencia ahi de um Sacerdote, qualquer que seja a qualidade e denominação que houver de ter.

Deos Guarde a V. Ex.^a Palacio Episcopal do Pará 10 de Setembro de 1851.

Illm.º e Exm.º Sñr. Dr. Fausto Augusto d'Aguiar, presidente desta Província.+ José Bispo.²³¹

O prelado diocesano se mostra favorável ao projeto 320 (citado por D. José em seu parecer acima transcrito), que previa restaurar as extintas freguesias de Conde e Beja – nesse momento estavam sujeitas a freguesia de Barcarena –, compondo ambas em uma só freguesia, tendo como sede a povoação de Conde. Contudo, há desacordo entre o posicionamento do bispo e do poder civil, já que o governo provincial se coloca contra o referente projeto²³², pois acha que a forma de organização das freguesias é o suficiente para atender as necessidades

²³¹ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 23 Out. 1851. p. 3.

²³² O governo provincial se posiciona da seguinte forma: “Illm.º Sñr. De ordem de S. Ex.^a o Snr. Presidente da Província, tenho a honra de communicar a V. S.^a, para que seja presente a Assembléa Legislativa Provincial, que ao mesmo Exm.º Snr. Presidente parece ser mais conveniente que as necessidades espirituas dos povos das extinctas freguezias de Conde e Béja sejam satisfeitas com a criação de uma simples Capella filial, sujeita a jurisdicção do Parocho de Barcarena, do que com a erecção de uma freguezia, como se determina no projecto n.320, que veio remettido a Presidencia para declarar sobre a matéria a sua opinião. Assim parece ao Exm.º Snr. Presidente, por que sendo muito escaça a população dos ditos territórios, e balda de pessoas habilitadas para exercerem cargos que coexistem com a criação de freguezias, resultariam da de que se trata graves embaraços e inconvenientes, entretanto que, estabelecendo-se apenas uma Capella filial, se colherião os mesmos efeitos espirituais sem estes inconvenientes. E este parecer vai no essencial de accordo com com o Exm.º Prelado emittido em seu officio datado de hoje sobre o mesmo objecto, e que é igualmente submettido a consideração da Assembléa. Deos Guarde a V. S.^a. Secretaría de Governo da Província do Pará 10 de Setembro de 1851. Illm.º Snr. André Curcino Benjamin 1.º Secretario da Assembléa Legislativa Provincial.” BENJAMIN, André Curcino. Treze de Maio, Belém, 23 Out. 1851. p. 3.

espirituais da população. Importante perceber que D. José Afonso não está em completo alinhamento com a espera civil, optando pelo melhor andamento da Igreja na Amazônia ao invés de ser subserviente ao Estado, usando o espaço político para ratificar sua posição. Não apenas isso, mas também a Assembleia Legislativa constituiu como um instrumento de auxílio para a empreitada católica de D. José contra a modernidade, haja vista ele recorrer a ela para qualificar seu projeto ultramontano.

Desejando Nós facilitar a rigorosa obrigação que tem os parochos de pregarem aos seus fregueses nos Domingos e dias Santos o Evangelho, e doutrina christã, pedimos e obtivemos d'Assembléa Provincial por intermédio da Presidencia alguns exemplares do Cathecismo do D. Fr. Bartholomeo dos Martires, dos quais remettemos à V. S^a 1 para o uso de sua Igreja.

Aproveitamos esta occasião para chamar sua attenção sobre as repetidas recommendações que em Nossas Pastoraes temos feito para o cumprimento daquelle dever, de que alguns Senhores Parochos se tem descuidado aponto de se não ouvir durante um anno inteiro sua vóz na Igreja, cobrindo-se com a lã de suas ovelhas sem se importarem com o pasto espiritual que deve nutrir as almas, constituindo-se assim verdadeiros mercenarios, sentinellas descuidadas na casa de DEOS e perigosos cégos, q com sigo levaõ outros ao precipicio. Lamentavel cegueira! Descuido pernicioso! Porque he da falta do cumprimento deste dever que nascem as trevas, e sombras da mórte em que jazem as pobres almas, que naõ tendo guias, que as iluminem, marchão á sua perdição eterna (...).

Ordenamos pois que V. S^a, cumprindo o que se acha determinado na Pastoral do Exm.º Snr. Bispo de Pernambuco que vem impressa nas primeiras paginas do mencionado cathecismo nos ajude no empenho que temos em fazer sahir do seo descuido os negligentes.²³³

Ao deparar-se com parócos suscetíveis aos desvios característicos do clero brasileiro, D. José Afonso tenta conduzir os padres nas sendas do bom pastoreio, vislumbrando nas normas do Concílio de Trento – referência da tradição católica, considerada modelo a qual deveriam se adequar os sacerdotes no propósito de direcionar a salvação dos fieis – o grande alicerce para essa orientação. Por isso, o Prelado diocesano recomenda a leitura do prelado D. fr Batolomeu Matyres que, segundo Guiseppe Marcocci (2009), atingiu grande destaque no Concílio de Trento ao empenhar-se pela luta da conservação das faculdades Episcopais. Mas para possibilitar esse procedimento, foi necessária a ajuda do poder civil no papel da Assembleia Legislativa – órgão político-administrativo característico da vida moderna ao ser o oposto do absolutismo²³⁴ – para fornecer os exemplares do livro solicitado pelo bispo. Dessa maneira, D. José se valeu de instrumentos modernos para combater a modernidade.

²³³ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 15 Dez. 1849. p. 1.

²³⁴ O Legislativo no Brasil, delegado à Assembleia Geral que era dividida em Câmara de Deputados e de Senadores pela constituição (1824), estava impregnada de liberalismo e monarquismo, sendo a Assembleia Legislativa instituída pelo ato adicional de 1834. Segundo Nelson Saldanha (2001), o liberalismo presente na carta constitucional era jusnaturalista e “nos vinculava ao padrão, implantado em todas as novas nações do nosso continente, e que era pelo lado jurídico constitucionalismo, crença no poder do texto político básico como

No período compreendido pelo bispado de D. José Afonso de Moraes Torres (1844-1857), ainda não é perceptível uma completa negação do envolvimento do poder civil nos assuntos eclesiásticos, o que só se deu mais tarde. Houve mais possibilidades de negociação do que de conflito devido ao Ultramontanismo não está totalmente senhor da hierarquia católica – embora já fizesse parte da gerência espiritual de alguns bispos, como foi o caso de D. Viçoso que assumiu a diocese de Mariana em 1844, e do próprio D. José Afonso –, situação bem diversa a partir de 1860 onde a campanha ultramontana ganhou mais força. Neves (2006) defende que, a partir dessa temporalidade a Igreja tem na direção das dioceses um projeto de fortalecimento do Ultramontanismo e, passa a criar empecilhos para dificultar a subserviência do clero ao poder civil e a política do liberalismo assentada na modernidade. Essa época ficou marcada pelo abalo na relação entre a Igreja e o Estado impelida pela encíclica papal “*Quanta Cura*” e o “*Syllabus*”, do ano de 1864, bem como o dogma da Imaculada Conceição datado de 1854. Destarte, esses documentos contribuíram sobremaneira para acirrar os ânimos entre o poder temporal e espiritual, uma vez que a Igreja, através de Pio IX, procura maior autonomia frente ao Estado e estimula a comunidade católica a combater a modernidade.

garantia de estabilidade, justiça governamental, felicidade social: e que, como no constitucionalismo daquelas nações, provinha doutrinariamente da idéia de uma ordem *natural* a ser captada pela *razão* e consolidada em lei” (SALDANHA, 2001:107). Assim, o Legislativo instituído no Brasil imperial estava marcado pelo liberalismo inerente da modernidade, tendo D. José que conviver com esses princípios uma vez eleito deputado.

3 D. JOSÉ AFONSO E POLÍTICA DA BATINA.

3.1 A SIMBIOSE ENTRE IGREJA E POLÍTICA ANTES DE D. PEDRO II.

Neste projecto também faço menção dos bispos, por isso talvez alguém estranhe que eu advogue a própria causa [...], mas, além de ter colegas, a causa dos bispos não é propriamente só deles; é também da religião e da pobreza. [...]. Elles tirando para si a conveniente sustentação, tudo mais que restar é da Igreja e dos pobres.²³⁵

O excerto em destaque é um trecho da fala de D. José Afonso de Moraes Torres no parlamento brasileiro quando propõe o aumento na remuneração dos sacerdotes, com ênfase para os bispos. D. José entende que o bom andamento do corpo clerical como um todo – e da hierarquia católica em particular – afeta diretamente a religião e a sociedade, pois em seu ideário civilizatório era fundamental que a população absorvesse a cultura cristã propagada pelos sacerdotes, que, sem a remuneração adequada teriam seu ministério prejudicado. Para além do conteúdo do pronunciamento do prelado do Pará, salta aos olhos também sua condição de sacerdote e parlamentar, sem haver incompatibilidade das duas funções. Pelo contrário, para D. José Afonso o cargo político acaba complementando sua condição religiosa de bispo na medida em que auxilia na defesa da causa católica no parlamento.

Partindo da inserção do bispo D. José na política, o presente capítulo se debruça sobre a análise do amálgama entre esfera temporal e espiritual, perpassando pelo estabelecimento do Brasil independente no qual havia maior presença do Clero Secular²³⁶ na política, até chegar o declínio dos párocos no processo eleitoral durante o Segundo Reinado; no intuito de melhor analisar as motivações que levaram o prelado diocesano a se envolver com as atividades políticas e compreender sua atuação dentro do legislativo; tendo como pressuposto a ideia de cultura política definida por Berstein (1998).

²³⁵ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

²³⁶ O clero na Igreja católica está dividido em Secular e Regular. Com isso, o clero tratado no presente trabalho é, sobretudo, o Secular, embora vez ou outra o clero Regular seja citado para efeito de análise. Por isso, faz-se necessário a distinção entre os dois. Logo, o Secular (também conhecidos como clero Diocesano) é caracterizado por realizar funções jurídicas e administrativas, reunidas em torno de um Bispo, (Arquidiocese, Diocese, Administração Apostólica, Prelazia Territorial, Prelazia Pessoal, etc.) e está em contato direto com a comunidade leiga. Já o Regular, é o clero que segue uma regra de vida sujeita a um regulamento específico de determinada ordem religiosa (por exemplo, os beneditinos, os carmelitas, os franciscanos, entre outros), possuindo sua hierarquia e títulos próprios e vivendo em comunidade no interior de mosteiros ou monastérios. Ver: RAMOS, Vanessa Gomes. Alforrias eclesiásticas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1871). *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 8, p. 100-127, 2006.

De acordo com Serge Berstein (1998), a cultura política corresponde a um sistema de representações partilhadas por um grupo, que, ao ser interiorizada, direciona as causas do ato político.

Para os historiadores, é evidente que no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, mas com zonas de abrangência que correspondem à área dos valores partilhados. Se, num dado momento da história, essa área dos valores partilhados se mostra bastante ampla, temos então uma cultura política dominante que faz inflectir pouco ou muito a maior parte das outras culturas políticas contemporâneas (BERSTEIN, 1998, p. 354).

Dentro de uma nação se encontra uma pluralidade de culturas políticas – tais como, a cultura política socialista, a nacionalista, a conservadora, entre outros –, do qual, uma cultura poderia adquirir predominância sobre as outras, e segundo Françoise Souza (2010), isso explicaria, em certa medida, as condutas políticas ao longo da história. Para Souza (2010) a religião é um significativo agente conformador de determinadas identidades políticas, pois ao propagar seus princípios, acabam transbordando a esfera do sagrado e expressando julgamentos relativos à sociedade, estabelecendo normas de comportamento, tal como aponta Aline Coutroux quando afirma, “socializados por práticas coletivas (...) os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subentende suas atitudes políticas”²³⁷.

A historiografia consagrou o entendimento do clero como um agente político determinante no período de ocorrência de conflitos que desaguaram no Brasil independente, bem como o importante papel que esse grupo teve na construção do Estado Imperial ao participar de diversas manifestações populares e ocupando vários cargos eletivos, assumindo um papel de revolucionários e políticos (AZZI, 1992; CARVALHO, 2008; HOORNAERT, 1992; NEVES, F, 2009; SANTIROCCHI, 2015; SERBIN, 2008; SOUZA, 2010).

Todavia, algumas correntes historiográficas tradicionais se prendem na análise da participação do clero na política como uma inserção inadequada, visto que a falta de qualificação dos padres teria sido a justificativa para se envolverem com os assuntos de natureza temporal ao invés da dedicação a vida espiritual, por isso, os clérigos políticos acabaram sendo entendidos como aqueles que priorizaram a vida parlamentar ao deixar de lado o múnus pastoral, sem abandonar formalmente o sacerdócio (ALVES, 1979, p. 26; LYNCH, 2001, p. 424; MONTENEGRO, 1972, p. 77; VIEIRA, 1980, p. 26).

²³⁷ COUTROUT, Aline. *Religião e Política*. In: REMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996. p. 336.

Quando a referida historiografia tradicional apresentou os padres políticos como indivíduo desprovido de uma identidade religiosa, não considerou as particularidades da eleição desses sacerdotes, desprezando sua atuação no parlamento como fruto de uma identidade política fortemente assinalada por valores religiosos. Assim, segundo Françoise Souza (2010), no Primeiro Reinado e na Regência, o envolvimento dos padres com a atividade política não significou, necessariamente, um desvio da vida religiosa, mas sim uma consequência natural da imbricação em que se encontravam o político e o religioso.

Fernando Neves (2009) identifica uma solidariedade ativa na relação Estado/Igreja, já que a instituição religiosa necessitava dos recursos materiais fornecidos pelo Estado, assim como o Estado precisava da ramificação da Igreja – que não deixava de ser representante do poder público – para estender sua autoridade a lugares onde a presença do poder civil era diminuta. Esse enlace também era perceptível no processo eleitoral quando o Estado usufruía da documentação referente à população local²³⁸ e infraestrutura física pertencente à Igreja para efetuar as eleições no Brasil Imperial. De tal modo, o próprio envolvimento dos padres na organização do pleito eleitoral²³⁹ também naturalizava sua inserção dentro da esfera civil. Com base nisso, é importante ressaltar que o considerável contingente de sacerdotes a se aventurar pelos caminhos da política nessa época foi possível graças ao imbricamento existente entre o poder temporal e espiritual, não caracterizando assim um desvio do clero dos ensinamentos religiosos, mas sim a atuação por direito no interior de duas esferas que representam um único poder com duas facetas.

Nesse mundo, a concepção religiosa impregnava os mais variados setores da vida, confundindo-se também com a esfera política, cultural e social. O Estado Imperial brasileiro não estava isento a isso – até pela lógica proporcionada pelo Padroado Régio –, dessa maneira, a emergência do clero secular na política por meio dos espaços oficiais de representação aconteceu no momento de organização do Império e da elaboração de suas novas estruturas, de forma que os sacerdotes católicos contribuíram sobremaneira para a construção do Estado Nacional em sua fase inicial. Este por sua vez, não podia abrir mão da organização administrativa e burocrática disponibilizada pela Igreja para gerir o Brasil como um todo, abarcando inclusive a realização dos pleitos eleitorais.

²³⁸ Os párocos eram responsáveis pelo registro estatístico de nascimento, casamentos e óbitos (SANTIROCCHI, 2015, p. 96).

²³⁹ Mesmo a esfera civil se confundindo com a esfera religiosa, vale ressaltar que durante o século XIX foram criadas leis que gradativamente inibiram a participação do clero no processo político, como por exemplo, a lei 387, de 19 de Agosto de 1846, em que afastava o pároco da Mesa Paroquial, à qual estava incumbida de reconhecer a identidade dos votantes.

Por essa razão, assim que se tornava padre, o indivíduo era lançado necessariamente na esfera política nas suas diversas formas de manifestação, oportunizada por essa simbiose entre poder civil e espiritual. Logo, o envolvimento dos vocacionados da batina com a política foi uma consequência natural do lugar ocupado pela Igreja na sociedade (SOUZA, 2010, p. 26). Assim sendo, após a instauração do sistema representativo no Brasil, o destaque eleitoral conquistado pelo clero desponta como um desdobramento da sua longa tradição de inserção na vida pública e civil. A partir da independência, esta inserção ganhou um novo *locus*: o Parlamento brasileiro (SOUZA, 2010, p. 47).

Durante muito tempo o clero assumiu papel de destaque dentro das organizações políticas do Brasil. Desde as cortes portuguesas (de 1821-1822) essa participação do clero ficou evidente, visto que, foram eleitos vinte e três sacerdotes (entre padres e bispos) entre os oitenta deputados escolhidos. Essa considerável participação do clero na política eletiva também foi a marca da Assembleia Constituinte brasileira (1822-1823), no qual apesar de nem todas as províncias terem representantes – como foi o caso do Pará –, dos 100 representantes, 22 eram membros do clero, inclusive o bispo do Rio de Janeiro, responsável por presidir as sessões. Com isso, do total de vinte legislaturas do Império, os clérigos foram escolhidos em duzentas oportunidades, participando dos debates em torno da reforma constitucional, eleitoral e administrativa, sobre colonização, impostos, serviço militar, entre outros (SERBIN, 2008, p. 67, 68).

A política pombalina no Brasil colonial contribuiu para essa situação na medida em que proporcionou a formação de religiosos para os quais a atuação pública se fizera natural já que, os padres acumulavam as funções sacerdotais e outras atividades de cunho civil, inclusive a atividade política (CARVALHO, 2008, p. 183; NEVES, F., 2009, p. 385; SANTIROCCHI, 2015, p. 55; SOUZA, 2010, p. 46, 47). Esse acúmulo de ocupações ajuda a entender como o clero permaneceu politicamente influente após a independência, além de explicar como boa parte dos padres conseguiu se enquadrar dentro dos critérios censitários definidos pela constituição para o estabelecimento dos eleitores e dos votantes (SOUZA, 2010, p. 52).

Destarte, na primeira metade do século XIX as marcas da cristandade colonial organizada sob o manto do Antigo Regime acabaram contribuindo para o fenômeno do padre parlamentar. Afinal, a vida sacerdotal confundia-se com a carreira política, fazendo com que os padres, ao surgirem novos canais oficiais constitutivos do Brasil independente, se tornassem potenciais candidatos aos cargos formais de representatividade.

Segundo Ítalo Santirocchi (2015), o envolvimento do clero com a política está relacionado não somente com os movimentos revolucionários em que estavam inseridos os padres, mas também com a distinta evolução do processo eleitoral no Brasil colonial até a época da Regência²⁴⁰. Antes da independência, a lei eleitoral no Brasil mencionava a participação do clero apenas como um assistente da mesa eleitoral que dava solenidade ao ato, realizando celebrações religiosas antes e depois das eleições, além disso, a indicação do número de fogos (núcleo familiar ou morada) de cada freguesia era indicado pelo pároco, dado que era ele responsável pela produção de uma espécie de senso anual da população (SANTIROCCHI, 2015, p. 87).

A partir de 1824, as eleições passaram a ser feitas no interior das igrejas, transformando os templos católicos em recinto eleitoral, no qual a escolha dos deputados, senadores da Assembleia Geral do Brasil e membros dos Conselhos Gerais das Províncias²⁴¹ só eram iniciadas oficialmente após a celebração do rito católico, como fala o decreto de 26 de Março daquele ano.

§ 1- No dia aprezado pelas respectivas Camarás para as eleições parochiaes, reunido o respectivo povo na Igreja matriz pelas oito horas da manhã, celebrará o Parocho Missa do Espirito Santo, e fará, ou outrem por elle, uma oração análoga ao objecto, e lerá o presente capitulo das eleições.

§ 2- Terminada esta cerimonia religiosa, posta uma mesa no corpo da Igreja, tomará o Presidente assento á cabeceira della, ficando a seu lado direito o Parocho, ou o Sacerdote, que suas vezes fizer, em cadeiras de espaldar (...) (PORTO, 1996, p. 54).

De acordo com o artigo 90 do capítulo VI da carta constitucional de 1824 as eleições gerais e provinciais deveriam ser realizadas em dois graus e de forma indireta: No primeiro grau os cidadãos aptos a votar de cada paróquia se reuniriam na igreja matriz para escolher os eleitores. No segundo grau, os eleitores escolhidos formavam o colégio eleitoral que elegia os representantes da nação e das províncias (PORTO, 1996, p. 49). Além disso, a votação não se dava necessariamente em um candidato, e sim numa lista dos elegíveis, assim, todos estes

²⁴⁰ Durante o período colonial no Brasil, as pessoas livres podiam participar somente da eleição dos seus representantes municipais – câmara de vereanças –, sendo que, para isso, era seguido o mesmo ordenamento eleitoral do Reino de Portugal, presentes nas chamadas “Ordenações do Reino” e vigorando mesmo após a independência (até o ano de 1828). Ver: SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 86-87.

²⁴¹ O Conselho Geral de Província foi criado pela constituição de 1824 e teve vigência até 1834. Seus objetivos eram propor, determinar e discutir sobre os negócios das suas respectivas províncias; formando projetos peculiares de acordo com as suas localidades e urgências. Segundo Renata Fernandes (2013), “as resoluções do conselho geral deveriam ser, por intermédio do presidente da província, enviadas diretamente ao poder executivo e por este à Assembleia Geral”. Ver: FERNANDES, Renata Silva. A organização dos governos das províncias do Império do Brasil: o Conselho da Presidência e o Conselho Geral de Província (1823-1834). In: *XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social*, 2013, Natal. Anais eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal: UFRN, 2013.

eram candidatos, dando ao votante a condição de votar em mais de um nome da lista. Por exemplo, no caso das eleições de primeiro grau, se a paróquia elegia 20 eleitores, o votante deveria escrever 20 nomes na lista. A cerca disso, Jairo Nicolau (2002) fala:

De acordo com a primeira Lei eleitoral promulgada após a independência (1824), os votantes deviam depositar na urna um pedaço de papel (relação) com nomes e as respectivas profissões dos candidatos no local da votação, mas já trazia a lista pronta. O número de votados deveria ser igual ao número de eleitores da paróquia. (...) O votante que não comparecesse podia enviar seu voto por intermédio de outro (voto por procuração). A contagem de votos era feita pelo sistema de maioria simples: eram eleitos os mais votados até o preenchimento das vagas da paróquia²⁴².

É nesse cenário que o papel do padre ganhava cada vez mais destaque na política, uma vez que, segundo o decreto de Março de 1824, o presidente (Juiz de fora ou ordinário), em acordo com o pároco, deveria propor à assembleia eleitoral dois cidadãos para secretários e dois para escrutinadores, que poderiam ser aprovados, ou não, por aclamação²⁴³. Com isso, a mesa responsável por qualificar os votantes seria constituída por um presidente, pároco, dois secretários, dois escrutinadores. Porém, essa lei dava brechas para a ocorrência de irregularidades, visto que os componentes da mesa poderiam qualificar como aptos a votar aqueles que lhe interessavam (SANTIROCCHI, 2015, p. 89). Mas o importante aqui é verificar o maior estreitamento do campo católico com o campo político, à proporção que a legislação do Império permitia ao pároco uma participação decisiva na engrenagem política do Brasil.

Nas eleições municipais existiam algumas distinções quanto à participação da Igreja católica. Com a lei de 1º de Outubro de 1828 o pároco não era mais responsável pela contagem dos fogos nem pela lista dos que tinham direito a voto, porque a legislação vigente estabelecia a inscrição prévia dos eleitores e o encarregado de elaborar a lista geral dos que poderiam votar era o juiz de paz da paróquia, não sendo necessariamente a Igreja o local das votações (SANTIROCCHI, 2015, p. 89).

Além de terem à disposição o púlpito – que fortalecia sua imagem perante o público durante prática sacerdotal –, o clero poderia se valer de outros elementos para alcançar o sucesso eleitoral. Entre os fatores que favoreciam a eleição dos vocacionados da batina, Souza

²⁴² NICOLAU, Jairo. *História do Voto no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002. p. 14-15.

²⁴³ Segundo o § 3, do capítulo II do decreto de 26 de Março de 1824: “O Presidente, de accôrdo com o Parocho, proporá á assemblea eleitoral dous cidadãos para Secretários, e dous para Escrutadores, que sejam pessoas de confiança publica, as quaes sendo approvadas, ou regeitadas por aclamação do povo, tomarão logar de um e outro lado. O Presidente, o Parocho, os Secretários e os Escrutadores formam a mesa da assemblea parochial.” PORTO, Nelson J.W.C. *Legislação eleitoral no Brasil. Do século XVI aos nossos dias*. Brasília: Senado Federal, 1996. p. 53

(2010) aponta a atuação de clérigos à frente de periódicos como elemento contributivo para a obtenção de cargos eletivos no Primeiro Reinado e na Regência, haja vista o alcance que os discursos impressos de padres por meio dos jornais²⁴⁴ poderiam ter, aproximando esses religiosos dos fiéis habilitados a votar, ampliando a forma de interação com o mundo secular. Soma-se isso a atuação de padres na educação como professores, aspecto esse que aumentava seu prestígio em meio ao acanhado panorama intelectual brasileiro e permitia o acúmulo de capital simbólico para as disputas eleitorais. Portanto, imprensa, letras e magistério, foram a tríade fundamental que fizeram do clero componente notável da intelectualidade do Brasil oitocentista, garantindo-lhe lugar cativo entre os eleitos para cadeiras políticas (SOUZA, 2010, p. 66).

A questão da qualificação dos padres para o exercício pastoral acabou sendo tema de debate na Assembleia Geral, visto que, boa parte dos sacerdotes em atividade não cumpriam os direcionamentos emanados da Igreja, envolvendo-se com corrupção e outras formas de comportamento imoral (SERBIN, 2008, p. 68). Para a Igreja era necessária uma reforma visando a qualificação do clero dentro dos preceitos ortodoxos afim de melhor reproduzir a religião católica pelo Brasil.

Grosso modo, as propostas referentes a Igreja no Brasil geraram intensos debates na Assembleia Geral nas décadas de 1820 e 1830 do Brasil Imperial, por isso, acabou se formando duas alas que, embora não fossem as únicas, foram as mais expressivas, comportando distintas orientações políticas em relação a Igreja: De um lado estavam os conservadores, de inclinação ultramontana e monarquistas, partidários da centralização da autoridade do papa, tendo como nomes de destaque os representantes do alto clero, como o arcebispo do Brasil D. Romualdo de Seixas e D. Marcos Antônio de Souza, o bispo do Maranhão; de outro lado, estavam os liberais regalistas, revolucionários nacionalistas, galicanos e republicanos, ferrenhos defensores da estreita relação entre Igreja e Estado (refutando o universalismo de Roma), com maior intervenção deste último nos assuntos eclesiásticos, constituindo-se uma Igreja nacional, liderados por Padre Diogo Feijó, tendo como aliados os sacerdotes parlamentares José Bento Leite Ferreira de Melo, José Custódio Dias e José Martiniano de Alencar, dentre outros (SERBIN, 2008, p. 70; SOUZA, 2010, p. 325).

²⁴⁴ Importante lembrar que D. José Afonso de Moraes Torres também possuía um jornal católico, embora não tenha durado muito a existência do periódico, como já foi falado no capítulo anterior.

O grupo encabeçado por Diogo Feijó²⁴⁵, também conhecido como “grupo paulista”, entre vários pontos defendidos por eles, caracterizava-se pela tendência progressista de adaptação da Igreja ao novo universo intelectual e às condições sociais vigentes. Este grupo defendia uma proposta bastante liberal referente à liberdade da Igreja brasileira em face da Igreja universal. Tendo em vista isso, eles procuravam ajustar a Igreja católica às particularidades do Brasil, objetivando conferir à Igreja do Império características nacionais. Ademais, entendiam como aceitável a interferência do poder civil nos negócios eclesiásticos, sendo o Estado um importante aliado para o projeto político-religioso de reforma da Igreja e a moralização do seu clero, compatibilizando liberalismo e catolicismo, sem falar do desprezo pelas orientações tridentinas no que se refere à formação sacerdotal, sendo favoráveis até mesmo pelo fim do celibato (SOUZA, 2010, p. 373), em outras palavras, a ideia era o Estado reformar a Igreja para que esta, posteriormente, tivesse condições reformar a sociedade.

Já o grupo liderado por D. Romualdo de Seixas defendia a proposta de uma Igreja mais universalizada, sintonizada as prerrogativas do Papa ao passo que buscava maior aproximação com as orientações estabelecidas pelo Concílio de Trento, valorizando a rígida formação sacerdotal por meio da fundação de seminários. Para isso, esses religiosos acreditavam que a melhoria da Igreja estava relacionada ao afastamento dos clérigos do mundo secular para assim garantir o caráter superior do estado clerical, partindo do pressuposto do caráter sagrado do celibato, visto que ele era marca visível da superioridade sacerdotal.²⁴⁶

Nesse sentido, esses padres conservadores entendiam que a reformar deveria partir da própria Igreja, e não da iniciativa do Estado, tal como pregava os liberais regalistas. Em

²⁴⁵ O padre Diogo Antônio Feijó assumiu papel de destaque na vida pública na primeira metade de século XIX. Ligado diretamente ao cristianismo primitivo, Feijó se destacou pela peculiar forma de tentar unir Igreja e Estado. O início de sua experiência pública se deu com a eleição para as Cortes de Lisboa em 1821, atuou no parlamento entre 1826 a 1831. Além de ter sido eleito senador, Feijó foi Ministro da Justiça entre os anos de 1831 e 1832, e de 1835 a 1837 assumiu a Regência do Império. Toda essa bagagem política não afastou Feijó de suas convicções religiosas, de forma que, ele juntou ao seu jeito os dois universos, o político e religioso. Sobre isso, ver: RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente*. Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 203.

²⁴⁶ Embora nessa época essas ideias não fizessem parte integralmente do repertório de D. Romualdo – tendo em vista que só a partir da década de 1840 e 1850 ele vai se mostrar mais alinhado aos pensamentos ultramontanos, já é possível ao menos perceber que mesmo ainda não contagiando grande parte da hierarquia eclesiástica no Brasil, os princípios ultramontanos já norteavam os posicionamentos do referido arcebispo. Nos Anais da Câmara dos Deputados do ano de 1836 é destacada a posição de D. Romualdo quanto a soberania da Igreja frente ao poder temporal, ratificando a autoridade do Papa sobre as demais instâncias no que tange aos assuntos da fé: “Em um longo discurso sustenta, fallando em geral, que o poder temporal não pode revogar leis geraes da igreja estabelecidas em concílios; nem por sua propria autoridade revogar e desfazer concordatas já estabelecidas, e que assim o poder temporal não póde revogar a pratica immemorial e constante da igreja luzitana, de que deriva a igreja brasileira”. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20bCarrossel.asp?selCodColecaoCsv=9/5/1836&txSuplemento=&txPagina=>>. Acesso em 03 Set. 2016.

função disso, eles mostravam aversão com a intervenção do poder temporal nos assuntos eclesiásticos, tal como, o debate em torno do celibato dos padres ou o modelo de formação sacerdotal. No entanto, esses padres conservadores não chegaram a encaminhar propostas concretas de reformar da Igreja ao parlamento, adotando muito mais uma postura reativa aos projetos apresentados pelos padres liberais (SOUZA, 2010, p. 397).

Como se vê, o clero não constituiu um grupo político uníssono no parlamento, pois apresentava desacordos relacionados aos debates de natureza secular, sobretudo os referentes aos temas envolvendo a Igreja Católica no Império. Isso se deve ao fato de o catolicismo ter comportado distintas orientações políticas, logo, a atuação dos padres na política ocorreu por meio do ajustamento de seus valores religiosos aos direcionamentos exercidos por outros interesses aos quais estavam vinculados.

Dessa forma, mesmo não compondo uma bancada clerical portando um padrão de pensamento homogêneo dentro do parlamento nesse período, essa falta de unidade não deve ser entendida como uma expressão da fraca identidade religiosa dos clérigos parlamentares. Porquanto, os padres buscavam justificar seus projetos a partir de um pensamento híbrido que aliava princípios liberais junto a princípios católicos, no qual até mesmo os sacerdotes conservadores estavam enquadrados nesse hibridismo, haja vista que apesar de sustentarem um pensamento conservador, a constituição que regia o Brasil era característica do modelo político liberal na medida em que não era despótica, mas sim uma legislação que previa a divisão de poderes da qual a participavam instâncias da representação nacional, assim, mesmo os sacerdotes governistas não escapavam desse amálgama entre liberalismo e catolicismo (SILVA, 2012, p. 90; SOUZA, 2010, p. 2013).

3.2 O CLERO POLÍTICO NO SEGUNDO REINADO E O PROGRESSIVO AFASTAMENTO DOS PADRES DA POLÍTICA PARLAMENTAR

Passado o Primeiro Reinado e a Regência, houve um progressivo afastamento dos sacerdotes católicos da vida política imperial a partir do Segundo Reinado iniciado em 1840. Uma das explicações para tal alijamento se apoia no argumento de que, à proporção que o Estado Nacional brasileiro foi se organizando – procurando afastar as marcas do passado colonial –, aquela estrutura eleitoral na qual fazia parte a Igreja também foi sendo deixada de lado, isto é, o clérigo, enquanto elo entre a realidade colonial (expressão do Antigo Regime) e o Brasil independente (fundado em bases modernas, embora carregasse as marcas do passado), já não era mais imprescindível. Parte dos próprios sacerdotes católicos contribuiu

decisivamente para o afastamento do clero da política, já que passaram a defender uma definição mais precisa das jurisdições temporais e espirituais no Brasil, diferente que vinha ocorrendo até então onde uma estava emaranhada na outra, resultando muitas vezes na ingerência da primeira sobre a segunda (SOUZA, 2010, p. 69). Ítalo Santirocchi (2015) entende que o período de vigência dos decretos eleitorais que atribuíam aos párocos boa parte do controle das eleições de primeiro grau, correspondeu ao momento de maior presença do clero na política. Concomitantemente a isso, a iniciativa dos bispos ultramontanos de orientar os padres para maior dedicação às atividades pastorais teria somado para o menor número de clérigos no parlamento.

Em meio a isso, é importante frisar os arranjos construídos entre Igreja e Estado para melhor entender a posição dos clérigos frente à política eletiva. Dessa forma, a análise de Françoise Souza (2010) é válida quando enfatiza que o envolvimento do clero na política não constituía um desvio de sua doutrina, todavia, minha pesquisa estende esse argumento até o Segundo Reinado (momento de maior avanço do Ultramontanismo no Brasil), enquanto a referida autora delimita seu estudo entre o início do Primeiro Reinado até 1841, abrangendo o fim período regencial e início do governo de D. Pedro II. Igualmente, é incorporada aqui a ideia de Fernando Neves (2015) quando se afasta da reflexão que considera o envolvimento dos padres na política como uma consequência natural em virtude do amálgama entre Igreja e Estado, ideia essa defendida por Françoise Souza (2010). Nesse sentido, Fernando Neves (2009) entende que a Igreja enxergou na política uma alternativa para continuar disputando a hegemonia da sociedade após os prejuízos causados pelas derrotas provenientes da revolução mental e material desde a Renascença. Dentro dessa linha de raciocínio, a ideia de Arno Mayer (1987) é fundamental, pois sustenta que as forças da tradição, mesmo enfraquecidas devido à revolução burguesa, conseguiram erguer-se novamente e pleitear a validade da sociedade tradicional na disputa com o liberalismo. Essa reflexão se aplica para a situação vivenciada pela Igreja no Império, considerando, entretanto, as especificidades do local, tal como o papel criativo da cultura liberal no Brasil que favorecia a existência de peculiaridades na busca da Igreja pelo revigoramento frente à modernidade.

Por essa razão, ao invés de uma consequência resultante da evolução natural do imbricamento entre esfera religiosa e civil, a presença do clero nos cargos eletivos deve-se à percepção da política como teoria e prática de interferência na modernidade, por isso, a Igreja não podia se esquivar desse caminho sob a pena de perder ainda mais recursos materiais e simbólicos na sociedade civil. Portanto, a presente pesquisa parte da ideia de que, se no Primeiro Reinado e na Regência, o que poderia ter garantido os sacerdotes na política era a

relação intrínseca entre esfera civil e religiosa, no Segundo Reinado a motivação para a atividade política do clero – a reflexão aqui se restringe aos clérigos de inclinação conversadora, já que existiam também aqueles adeptos das ideias liberais²⁴⁷ – era o combate à modernidade, que se fazia cada vez mais ameaçadora para a tradição católica.

Mesmo assim, é verificada uma tendência de definhamento do clero no parlamento brasileiro a partir de 1837, diferente do que ocorreu anteriormente onde a presença dos sacerdotes nas três primeiras legislaturas foi significativa. Já entre as legislaturas de 1843 e 1860 da Assembleia Geral do Brasil, a diminuição dos sacerdotes no parlamento se deu apenas de forma sensível, porém, sinalizava o afastamento dos clérigos da política eletiva. Isso porque, se na legislatura de 1826-1829, o clero representou 24% dos eleitos, assim como na legislatura de 1834-1837 a representatividade desses religiosos na câmara dos deputados foi de 23,07%, na legislatura de 1838-1841 a participação do clero caiu para 12,87%, passando por 7,2 % na legislatura de 1850-1852 – momento em que D. José Afonso de Moraes Torres alcançou a vitória eleitoral para esta câmara –, até chegar as legislaturas a partir da década de 1860 que não superaram a casa dos 5% de clérigos integrantes da política parlamentar na Assembleia Nacional.

Tabela 1 - Número de clérigos na Câmara dos Deputados Gerais durante as legislaturas do Império.

Legislatura	Anos	Cadeiras ocupadas por clérigos	Total de cadeiras	% de clérigos por legislatura
1ª	1826-1829	24	100	24,00
2ª	1830-1833	15	100	15,00
3ª	1834-1837	24	104	23,07
4ª	1838-1841	13	104	12,87
5ª	1843-1844	10	101	9,90
6ª	1845-1847	9	103	8,73
7ª	1848-1849	8	106	7,54
8ª	1850-1852	8	111	7,20
9ª	1853-1856	6	113	5,30
10ª	1857-1860	6	118	5,08

²⁴⁷ Considerando que tanto o Partido Liberal quanto o conservador tinham no liberalismo suas bases de compreensão do mundo – embora divergindo quanto às formas de ler o mundo a partir do liberalismo – a distinção aqui é estabelecida quando se atenta para o clero de tendência ultramontana.

11 ^a	1861-1863	2	122	1,63
12 ^a	1864-1866	3	122	2,45
13 ^a	1867-1868	2	116	1,72
14 ^a	1869-1872	4	122	3,27
15 ^a	1873-1875	6	122	4,91
16 ^o	1878	2	122	1,63
17 ^o	1878-1881	-	122	0,00
18 ^o	1881-1884	-	122	0,00
19 ^o	1885	1	125	0,80
20 ^o	1886-1889	5	125	4,00

Fonte: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império. Doutorado em História, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010. p. 144.

Segundo Ítalo Santirocchi (2015), as reformas eleitorais em 1842 e 1846 – completadas pela reforma judiciária de 1871 – dificultaram a participação do clero no processo eleitoral ao passo que secularizaram a burocracia estatal referente aos pleitos no intuito de moralizar as eleições, sobretudo após as votações sob o gabinete liberal da maioria.²⁴⁸

Dentro desse raciocínio, o decreto 157 de 1842 estabeleceu mudanças quanto a relevância do pároco na eleição, no qual ele ainda era integrante da junta de qualificação do eleitorado, conquanto, sua participação se tornou secundária, podendo ser substituído por outros se fosse necessário. Vale ressaltar que sua importância poderia aumentar nas paróquias em que não houvesse subdelegados, já que, nessa situação, o terceiro integrante da mesa seria escolhido pelo pároco ou pelo juiz de paz.

Art. 1^o Em cada Parochia formar-se-ha uma Junta composta do Juiz de Paz do districto, em que estiver a Matriz, como Presidente; do Parocho, ou quem suas vezes fizer; e de um Fiscal, que será o Subdelegado, que residir na Parochia, ou o immediato supplente deste no seu impedimento. Não havendo, ou não residindo na Parochia Subdelegado, o Juiz de Paz, e o Parocho, nomearão o Fiscal dentre os primeiros seis suppiantes do Juiz de Paz (PORTO, 1996, p. 91).

²⁴⁸ Também conhecida como “Eleições do Cacete”, foi o pleito realizado em 1841 quando D. Pedro II, que já era imperador mesmo com apenas 14 anos de idade, escolheu políticos liberais e áulicos para integrar seu primeiro ministério e convocou novas eleições para escolher os membros da Câmara. Isso porque, o Golpe da Maioridade, composto por liberais e pela facção áulica, não dispunha de maioria na Câmara dos Deputados, onde os regressistas eram maioria desde 1836. Assim, recorreram a maneiras fraudulentas e violentas para alcançar a vitória, tais como: falsificação de votos, roubos de urnas, espancamentos e mortes.

Além disso, se antes pertencia aos párocos o monopólio das informações referente à qualificação dos votantes – listas dos votantes, eleitores e dos fogos –, com a legislação de 1842 outros funcionários participavam deste processo, mesmo não integrando a junta de qualificação.

Art. 5º. Para a formação destas listas os Parochos, Juizes de Paz, Inspectores de quarteirão, Collectores ou Administradores de Rendas, Delegados, Subdelegados, e quaesquer outros Empregados públicos, devem ministrar á Junta todos os esclarecimentos, que lhes forem pedidos, procedendo, para os satisfazerem, até a diligencias especiaes, se forem precisas (PORTO, 1996, p. 92).

Santirocchi (2015) segue nessa toada ao identificar na lei de 19 de Agosto de 1846 outra contribuição para o afastamento do clero do pleito eleitoral. Com isso, a figura do sacerdote deixou de integrar a Mesa Paroquial (à qual competia o reconhecimento da identidade dos votantes), como se vê:

Art. 31. Para a formação das listas de qualificação, os Parochos, Juizes de Paz, Delegados, Subdelegados, Inspectores de Quarteirão, Collectores, e Administradores de Rendas, e quaesquer outros Empregados Públicos devem ministrar á Junta os Esclarecimentos, que lhes forem pedidos, procedendo para os satisfazerem até a diligencias especiaes, se forem precisas (PORTO, 1996, 99-100).

A partir disso, o clérigo já não era mais um membro da junta de qualificação e nem da mesa eleitoral, sendo ele alijado da organização do processo eleitoral, onde no máximo o pároco seria ouvido em caso de dúvida. Logo, foi estabelecida a secularização do corpo burocrático responsável pelo referido processo, visto que, sendo feita por uma bancada liberal, essa lei dava mais poder ao juiz de paz e às elites locais (SANTIROCCHI, 2015, p. 123).

Com respeito ao Clero Regular, a constituição de 1824 impedia a sua participação na política parlamentar²⁴⁹, isso porque, os sacerdotes das ordens regulares estariam submetidos às diretrizes de suas respectivas congregações, provenientes de outros Estados absolutistas e ao papado, significando para os deputados liberais um risco e uma afronta à soberania do Brasil independente (SILVA, 2012, p. 108).

Contudo, mesmo com essas limitações advindas do poder civil, não existiu nenhuma lei que proibisse a candidatura do Clero Secular a um cargo político até o ano de 1875²⁵⁰,

²⁴⁹ Segundo o artigo 91 do capítulo VI da constituição de 1824 estão impedidos de votar: “Os religiosos, e quaisquer, que vivam em comunidade claustral”. PORTO, Nelson J.W.C. Legislação eleitoral no Brasil. Do século XVI aos nossos dias. Brasília: Senado Federal, 1996. p. 49.

²⁵⁰ No ano de 1875 passou a vigorar o decreto de número 2.675 que restringia a elegibilidade de parte do clero. De acordo com essa Lei: “Art. 32 Não poderão ser votados para Deputados á Assembléa Geral Legislativa os Bispos, nas suas dioceses; e para membros das Assembléas Legislativas Provinciaes, Deputados á Assembléa Geral ou Senadores, nas Províncias em que exercerem jurisdição: I. Os Presidentes de Província e seus

deixando eles juridicamente livres para a atividade política se assim quisessem, logo, o que parece ter havido com a criação das referidas leis foi uma secularização ou desparouquialização das eleições. Mesmo com toda essa iniciativa do poder civil em definir leis que laicizasse o processo eleitoral, tendo, de alguma forma, influenciado na maior participação do clero dentro da política parlamentar, partilho da ideia de Ítalo Santirocchi (2015) quando entende que o afastamento do clero da política foi fruto de dois movimentos agindo no mesmo sentido: um encabeçado pelo Estado Imperial a partir de criações de leis que inibiam a intromissão de párocos nos pleitos eleitorais, outro sob a liderança da hierarquia católica com o propósito de alocar os padres substancialmente nos negócios eclesiásticos secundarizando a atividade política.

É importante ressaltar o movimento da Igreja católica nesse processo, afinal o afastamento dos sacerdotes da política também teve expressiva participação da iniciativa ultramontana, que procurou estabelecer ao seu jeito relação com a política parlamentar, de forma que não prejudicasse os preceitos religiosos.

Ao ser realizado no interior das igrejas, as eleições eram revestidas de uma aura sagrada, pois a missa, os sinos, e incenso, entre outros símbolos do rito, faziam parte do protocolo dos pleitos no ato da votação. De acordo com Guilherme Neves (2009), confirmava-se assim, a inserção da política na ordem cósmica de base religiosa. Esse era um dos símbolos da aliança entre o poder temporal e espiritual, em especial, da ligação existente entre religião católica e política. Entretanto, os sinais da opção da Igreja Católica por uma melhor definição entre assuntos políticos e religiosos – sobretudo, nesse momento, no que tange a organização dos pleitos – já pode ser identificado em 1849 quando D. Antonio Romualdo de Seixas manifesta sua insatisfação ao Imperador quanto ao uso do templo católico para as votações:

(...) A intenção de colocar a Urna Eleitoral, e com ella os destinos do Paiz sob os auspícios da Divindade era de certo nobre e digno dos Legisladores do Imperio da Santa Cruz; mas infelizmente elles foraõ illudidos no seu piedoso desígnio, e não calcularaõ toda a força e violencia das paixões politicas. As nossas Igrejas, em vez de asilos de paz e de caridade, destinados ás pacificas assembléas dos fieis, converteraõ-se em arenas de gladiadores, ou campos de batalha, onde o Povo, aliás taõ religioso exercendo a mais elevada função de sua soberania parece esquecer-se de que está debaixo das vistas do Rei dos Reis, de quem dimana todo o Poder, em quaisquer maõs que elles se ache depositado. (...) Nesta firme confiança, que justamente inspiraõ as Egregias Virtudes e superiores luzes de Vossa Magestade Imperial, eu ousou pedir alguma modificação na parte das supracitadas Instruções que

diz respeito as Igrejas, sendo minha humilde opinião, que se transferisse o processo das Eleições e a guarda da Urna para outro qualquer Edifício publico, ou, na falta absoluta deste, para as os Consistorios ou Sachristias, sem nenhuma comunicação com o interior do templo (...).²⁵¹

O então primaz do Brasil, D. Romualdo, reconhece o caráter sagrada do templo católico, por isso entende como inadequada a prática eleitoral dentro da Igreja, pois a deixa sujeita às profanações consequentes das acaloradas disputas eleitorais. Assim, o pedido do arcebispo a D. Pedro II se configura como uma tentativa de melhor delimitar as jurisdições espirituais e civis, ao ponto de intentar deslocar os assuntos políticos do espaço do templo para outro local, deixando as igrejas exclusivamente para o culto católico. Não apenas D. Romualdo, mas também outros bispos ultramontanos, como D. Macedo Costa²⁵² e D. Sebastião Dias Laranjeiras²⁵³ exteriorizam inquietude quanto à situação do templo católico como palco dos pleitos eleitorais. Assim, se esses reclamos dos bispos não foram atendidos de imediato, visto que apenas em 1881²⁵⁴ se concretizou o afastamento do pleito eleitoral do interior da Igreja, pelo menos essas iniciativas da hierarquia católica foram minando a ingerência do poder civil nos espaços católicos, colaborando para o mal estar que levou o

²⁵¹ SEIXAS, Romualdo Antonio de. Treze de Maio, Belém, 22 Dez. 1849. p. 2.

²⁵² Sobre as votações nas Igrejas, D. Macedo Costa pleiteia ao ministro do Império a mudança, argumentando da seguinte forma: “Não Exm. Snr., nossas Igrejas não podem continuar a ser assim profanadas. O braço da divina justiça pesaria sobre nossa cara pátria. Os livros sagrados estão cheios de ameaças tremendas contra os povos que profanas os santuarios de Deos. Modifique-se essa lei, para que não succeda que dependente saia como fogo a sua indignação e se accenda e não haja quem o apague, como fala o Propheta. Deos não pode olhar com misericórdia a nossa querida patria, em quanto subsistir esta Lei, a cuja sombra se tem perpetrado tantos sacrilegios. Ouça o Governo o clamor dos Bispos. D. Romualdo, aquella esplendida gloria da Igreja Brasileira, levantou ao pé do Throno voz sentida que vibra ainda no coração de todos. O Episcopado é unanime a reclamar contra esta praxe funestíssima. Não, é possível que fiquemos sempre nestas horríveis torturas. (...) Tempo é ja, Exm. Snr. Caberá á V. Exc. e aos eminentes caracteres cívicos que se acham á frente dos negócios públicos, a gloria de abrir, com a abolição de tão funesta lei, uma nova era para a Religião no Brazil. Taes são as medidas de maior momento que julguei dever propor ao Governo Imperial. V. Exc., inspirado pelos melhores dezejões, as corroborá com sua alta authoridade perante o Corpo Legislativo, attrahindo com ss benções e o eterno reconhecimento tanto desta Diocese, como de toda Igreja Brasileira”. COSTA, Antonio de Macedo. PARTE OFFICIAL. A Estrella do Norte, Belém, 12 Ago 1866. p.252.

²⁵³ D. Laranjeiras também se mostra insatisfeito com a realização dos pleitos eleitorais dentro dos templos, por isso ele diz que para “minorar os desacatos que em taes occasiões são perpetrados dentro dos Templos do Senhor na presença da Magestade Divina, ordeno a Vmc. que com antecedencia, transfira o Santissimo Sacramento, assim como as Sagradas Imagens, de sua Matriz ou para algum lugar da mesma que offereça a indispensavel decencia e segurança para alguma Capela filial, se houver; e quando por qualquer motivo Vmc. não possa pôr em pratica este expediente, determino que consuma as formas Eucharisticas, cubra de véo as Sagradas Imagens e dispa os Santos Altares, fazendo retirar delles os objectos que servem ao Culto, até passem esses luctuosos dias de legal profanação”. LARANJEIRAS, Sebastião Dias. Eleições na Igreja. A Estrella do Norte, Belém, 11 Out 1863. p. 325.

²⁵⁴ O artigo 94 do decreto 8213 de 1881 dizia: “O governo na corte e os presidentes nas províncias, com a precisa antecedência, farão a divisão das parochias e dos districtos de paz, devendo ser numeradas as secções, e designarão os edificios em que se deverá proceder ás eleições. Só em falta absoluta de outros edificios poderão ser designados para este fim os templos religiosos”. PORTO, Nelson J.W.C. *Legislação eleitoral no Brasil. Do século XVI aos nossos dias*. Brasília: Senado Federal, 1996. p. 311.

Estado a apartar a atividade política dos assuntos eclesiásticos, atendendo a uma vontade tanto do poder civil quanto do religioso.

Nesse sentido, houve uma tendência da Igreja católica a uma maior demarcação dos limites jurisdicionais da esfera católica e da esfera civil, se afastando do amálgama proporcionado pela aliança trono/altar, no qual muitas vezes o Estado acabava intervindo de forma arbitrária nos assuntos eclesiásticos. Conseqüentemente, o clero acabou se afastando da política parlamentar sendo orientado pela hierarquia eclesiástica a uma maior dedicação a sua missão espiritual em detrimento da excessiva preocupação com a atividade política. Destacaram-se nessa empreitada os bispos D. Antônio Ferreira Viçoso²⁵⁵ e D. Antônio Joaquim de Melo²⁵⁶ e D. Macedo Costa²⁵⁷.

Apesar de D. Viçoso condenar a exagerada participação de clérigos na vida política, é importante ressaltar que ele mesmo percebeu a necessidade da participação de representantes da Igreja dentro da câmara legislativa, não sem razão, o bispo de Mariana apoiou a criação do Partido Católico décadas mais tarde (CAMPOS, 2010, p. 175). Ademais, D. Macedo Costa, um dos maiores expoentes do Ultramontanismo no Brasil imperial, também consentiu a participação do clero na política por meio Partido Católico criado em 1874, no intuito de se munir de mais um instrumento para combater a modernidade.

²⁵⁵ Em seu pastorado, D. Viçoso mostra toda sua aversão aos padres políticos na carta pastoral de 1844: “A vós todos, nossos amados Filhos em Jesus Cristo, ovelhas que o mesmo Senhor tem entregue aos nossos cuidados, a vós todos saudamos, desejando-vos paz, caridade, mutuo sofrimento, mais cuidado dos bens eternos, mais abstrações dos bens enganosos deste mundo, e que vos não deixeis iludir do demônio, em uma tentação mui comum nos nossos tempos, e vem a ser: um excessivo cuidado, empenho e interesse em partidos políticos: um veemente desejo de suplantar os de diversos sentimentos, e subir aos postos elevados pisando sobre a ruína de seus adversários. Acaso temos nós o dom a inerrância [sic.], ou o dote da infalibilidade? [...] Tem sido esta uma nova invenção de malícia, de que o demônio tem, anos há, tirado tanto fruto, e causado tantas perturbações”. Ver: SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 126.

²⁵⁶ D. Antônio Joaquim de Melo repudiou o envolvimento de padres na política partidária, entendendo que isso os desvirtuariam da função pastoral que deviam exercer. No *Regulamento* ao clero paulista de 1852, entre outras orientações, o bispo manifestava seu posicionamento sobre a atuação partidária do clero: “Nada tem mais desmoralizado o Clero, depois que pela forma do nosso Governo, é necessário haver partidos, do que sua influência em eleições. É voz geral, que se apartem os sacerdotes de cabalas eleitorais. Nós temos sido testemunha do odioso, que sobre eles tem recaído por sua malvada influência. Desde que o sacerdote é influente, uma maldição se entranha até seus ossos; sua voz é um metal. Sua missão fica sem efeito saudável. Mandamos, portanto, que dado o seu voto para onde os levar sua simpatia, ou consciência, nenhum outro passo dêem, deixando aos mortos enterrar seus mortos.” Ver: SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 133.

²⁵⁷ Em sua primeira carta pastoral ao chegar ao Pará, D. Macedo Costa mostra imediatamente sua aversão pelos padres participantes da política. Apesar dos esforços da presente pesquisa, não foi possível localizar algum periódico ou livro que reproduzisse a carta de 1861, porém, em sua obra, David Vieira (1980) afirma que na referida carta, D. Macedo defende que os sacerdotes devem limitar-se a ministrar a fé à cristandade (VIEIRA, 1980, p. 294). Não era apenas o fato de serem políticos que tais padres mereceram condenação de D. Macedo, mas pode-se extrair que suas atribuições políticas sem o devido cuidado com os assuntos sagrados acabava por minar a visão que o prelado diocesano do Pará tinha sobre esses clérigos.

Essa variação de conduta entre os bispos ultramontanos revela que, tal como afirma Fernando Neves (2015), não existiu uma conduta homogênea do Episcopado nessa época, ainda que houvesse uma aproximação de prática e de discurso sob o signo do Ultramontanismo, permitindo o prenúncio da ação organizada do modo de “ser igreja” diocesana, posteriormente, demarcada pela Pastoral Coletiva de 1890²⁵⁸ (NEVES, 2015, p. 205).

Mais do que a atividade do clero na política, a inquietação ultramontana estava pautada no excessivo envolvimento dos padres nos negócios civis em prejuízo da doutrina católica, sendo essa atividade aceitável quando a atuação em um cargo político estivesse em consonância com o interesse da religião oficial do império.

Em seu estudo sobre o Partido Católico no Pará, Fernando Neves (1998) acentua o posicionamento da Igreja Católica quanto à política:

Com efeito, firmada a posição ultramontana da Igreja como um organismo preferencialmente espiritual, mas também é candidato a gerir as relações na sociedade política e na sociedade civil, isto implicou na revitalização da identidade católica, construída durante séculos através do perfil-filosófico definido na “QUANTA CURA” (NEVES, 1998, p. 174).

Por esse motivo, a atuação parlamentar do clero não era de todo condenada desde que estivesse a serviço da causa católica. A intensificação do conflito entre Igreja e Estado aguçou o Ultramontanismo a criar o Partido Católico no Pará na década de 1870, experiência essa que já havia ocorrido em outras partes do mundo²⁵⁹ e ganhou força em algumas províncias do Brasil (mesmo que cada um desses partidos em seus respectivos locais tenham apresentado peculiaridades concernentes a suas realidades).

Segundo Fernando Neves (1998), para continuar a concorrer com o poder secular, a Igreja não poderia deixar se constituir como organismo político de ação concreta, munido de princípios programáticos e pragmáticos, de bases de massas, para sustentar este projeto. À vista disso, a Igreja não descartava completamente a atuação do clero na política, até por que, era seu intento também ser detentora da gerência do poder temporal, mostrando sua capacidade criativa de renovação frente às ameaças do secularismo e suas idiosincrasias.

²⁵⁸ Redigida por D. Macedo Costa, a Pastoral Coletiva foi um documento dirigido ao clero e a cristandade, representando um ato político de demonstração de força e união do Episcopado para enfrentar ameaças da recém-instituída República. Ver: GOMES, E. S. *A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil*. São Paulo: D'escrever, 2009, p. 179.

²⁵⁹ Neves (2015) realça o surgimento do Partido Católico na Bélgica, na Alemanha e no Brasil, ao qual marcou fortemente a impressão da religião católica no corpo político do Estado.

Portanto, existia sim incompatibilidade relativa ao envolvimento entre esfera espiritual e a política eletiva, não por acaso, os bispos ultramontanos dos oitocentos desencorajaram o clero a se candidatarem aos cargos públicos, refletindo diretamente na progressiva queda da presença de vocacionados da batina dentro dos espaços parlamentares do império no Segundo Reinado, ao ponto do número de clérigos no Parlamento Nacional se tornarem inexpressivo a partir das legislaturas da década de 1860. Porém, quando a inserção na política estava dentro dos parâmetros estabelecidos pela Igreja, essa incompatibilidade desaparecia²⁶⁰.

3.3 REALIDADE POLÍTICA DO IMPÉRIO

Por meio dos estudos publicados por Francisco Iglésias (1969), Vera Medeiros (2006), José Murilo de Carvalho (2012), Ilmar Rohloff de Mattos (1999) e Ítalo Santirocchi (2015), foi construído parâmetros de problematização e contextualização do período, reconhecendo as linhas de força da modernização do Estado, ampliação da burocracia inerente com esta modernização e os contrapontos da Igreja e da incipiente sociedade civil presentes naquela ambiência. Desse modo, a principal finalidade nesse tópico não é levantar novas reflexões sobre a história política do Segundo Reinado, mas sim, procurar relacionar algumas análises consideradas fundamentais para a compreensão da história político-administrativa do Estado imperial nos tempos de D. Pedro II, bem como a conjuntura em que estavam inseridos os padres políticos.

Agitações sócio-políticas marcaram o Império durante a Regência. De Norte a Sul, explodiram pelas províncias revoltas²⁶¹ devido à insatisfação com a situação vivenciada. Em meio a todo esse contexto de turbulência pelo qual passava o Brasil, o então regente padre Diogo Antônio Feijó decidiu renunciar em 1837. Seu substituto foi o ministro do Império Pedro Araújo de Lima, assumindo a regência provisória até sua eleição a 22 de abril de 1838 até 1840, quando D. Pedro II assume. Conservador, ele apoiou a reforma do Ato Adicional de

²⁶⁰ Trazendo para a realidade da província do Pará, é possível perceber como a política mexe com a Igreja a partir do estudo de Heraldo Maués (2008) sobre o Monsenhor e político Mâncio Caetano Ribeiro: “É certo que, no movimento de romanização, a Igreja brasileira desejava ter sacerdotes que se dedicassem apenas ao ministério eclesiástico, ao contrário do que ocorria no passado, quando os padres viviam às vezes mais a política partidária do que política da Igreja. Mas Monsenhor Mâncio conseguiu até um razoável equilíbrio, pois, como político, nunca deixou de defender a instituição eclesiástica. Ver: MAUÉS, H. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a Igreja Católica. In: MARIN, R.A. (Org). *A escrita da história paraense*. Belém: Editora NAEA/UFPA, 1998. p. 149.

²⁶¹ Entre essas revoltas, destaca-se a Farroupilha no Rio Grande do Sul, entre os anos de 1835 a 1845; a Sabinada na Bahia, entre os anos de 1837 a 1838; a Balaiada no Maranhão, entre os anos de 1838 a 1840 (CARVALHO, 2012, p. 91-94). Além das revoltas já citadas, eclodiu também a Cabanagem no Pará, entre 1835 a 1840, que por ter assinalado as marcas da guerra na Amazônica oitocentista, foi analisada de forma mais pormenorizada no capítulo anterior.

1834²⁶², dando início ao movimento conhecido como “Regresso conservador” (ou simplesmente “Regresso”²⁶³), que foi liderado por Bernardo Pereira de Vasconcelos, ministro de Araújo Lima (CARVALHO, 2012, p. 95). Mesmo assim, o Regresso Conservador não significava necessariamente a eliminação da liberdade, mas sim sua requalificação, não confundindo com um Absolutismo (MATTOS, 1999, p. 131).

Juntamente com Bernardo Pereira de Vasconcelos, outros políticos ligados à magistratura e à grande agricultura de exportação também foram chamados para o ministério de Araújo Lima. Com isso, os antigos restauracionistas (que também eram adeptos da centralização), apoiaram o governo, dando origem ao Partido Conservador, conhecidos também como Saquaremas. Por outro lado, os moderados se aliaram ao Partido Liberal – sendo identificados também como Luzias –, sendo esses dois partidos praticamente os que iriam dominar a vida política do Brasil até o fim da monarquia.²⁶⁴

De acordo com Vera Medeiros (2006), geograficamente, os dois partidos possuíam concentrações partidárias diferentes. Os Conservadores tinham grande destaque na Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, enquanto que os Liberais possuíam bases políticas importantes em São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul.

Os políticos detentores da propriedade da terra não se concentravam em um partido em detrimento de outro. Ao invés disso, em ambos os partidos havia uma distribuição equilibrada, isto é, 45,54% no partido Conservador e 47,83% no Partido Liberal. O Partido Conservador era constituído tanto por proprietários rurais quanto por funcionários públicos. Já o Partido Liberal reunia, principalmente, profissionais liberais e proprietários rurais (MEDEIROS, 2006, p. 38).

Contudo, vale frisar que embora ambos tenham se delineado nos anos finais da Regência (mais especificamente depois de 1837), até a década de 1860, Liberais e Conservadores não possuíam programas partidários. Os conteúdos ideológicos que moldavam

²⁶² Resultado da reforma constitucional em 1834, o Ato Adicional conferiu às províncias maior autonomia, com assembleias e orçamentos próprios, dando aos presidentes provinciais poderes de nomeação e transferência de funcionários públicos. Entretanto, o novo sistema só não era inteiramente federal porque os presidentes continuavam a ser indicados pelo governo central. Ver: CARVALHO, J. M. A vida política. In: José Murilo de Carvalho. (Org.). *A construção nacional, 1830-1899*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 90.

²⁶³ Segundo Vera Medeiros (2006), a palavra “Regresso” significava a volta à política centralizadora que marcou o reinado de Pedro I. Entretanto, a tendência do “Regresso” não era favorável a volta de Pedro I ao poder, mas defendia, principalmente, a integridade do Império que havia sido ameaçada pelas revoltas provinciais na época em que os liberais predominavam no poder.

²⁶⁴ Segundo Ilmar de Mattos (1999), o termo Luzias faz referência à derrota que os liberais mineiros sofreram na cidade de Santa Luzia em 1842, daí a expressão Luzias passou a ser vista como sinônimo de Liberais. Já o termo Saquarema surgiu devido às eleições de 1845 na vila de Saquarema (Província do Rio de Janeiro) quando o padre José de Cêa e Almeida, que exercia as funções de subdelegado de polícia, ameaçou matar os eleitores que não votassem nos liberais. Os chefes conservadores conseguiram livrar seus protegidos de tal ameaça. A partir disso, Saquarema passou a significar protegidos e posteriormente virou sinônimo de Conservadores.

suas ações podem ser depreendidos das posições externadas nos debates parlamentares, e nas declarações e escritos teóricos de alguns de seus líderes (MEDEIROS, 2006, p. 37). Sendo assim, os dois partidos acabavam sendo a um só tempo, como aponta Ilmar Rohloff de Mattos (1999)²⁶⁵, semelhantes, diferentes e hierarquizados.

A preponderância no governo do Partido Conservador auxiliou a imposição da orientação conservadora no Segundo Império. Dentre os trinta e seis gabinetes (durante quarenta e nove anos de duração do Segundo Reinado), os Conservadores organizaram quinze gabinetes e permaneceram vinte nove anos e nove meses no poder, enquanto que os Liberais estiveram na chefia de vinte e um gabinetes permanecendo no poder por dezenove anos e cinco meses (MEDEIROS, 2006, p. 39)²⁶⁶.

Nem a instituição eclesiástica ficou imune às ondas da Ilustração moderna do Liberalismo, até porque, a própria forma de governo carregava as marcas das ideias liberais, pois embora fosse uma monarquia, era regida por uma constituição. Por consequência, ao exercer cargo político, as batinas precisavam conviver com o liberalismo impregnado na burocracia estatal.

Os religiosos políticos ultramontanos – como foi o caso de D. Romualdo – tenderam a se alinhar aos que defendiam as ideias conservadoras no parlamento, enquanto os padres liberais – a exemplo do padre Diogo Feijó – se posicionaram ao lado dos que defendiam os princípios liberais, mesmo quando ambas as correntes ainda não se constituíam em partidos. Essa predisposição partidária do clero, continuada com a conformação dos dois partidos em questão (considerando a expressiva queda de participação de sacerdotes ultramontanos na política durante o Segundo Reinado), foi desarticulada na década de 1870 com a criação do Partido Católico, que durante sua existência passou recrutar os clérigos ultramontanos para suas fileiras.

Durante o período de 1840 a 1850, os Liberais procuraram se estabelecer, especialmente no que tange aos cargos para presidentes das províncias quanto ao número dos seus componentes na Assembleia. Nessa época, os profissionais liberais tornaram-se

²⁶⁵ MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Squarema. A formação do Estado Imperial*. Rio de Janeiro: Acess, 1999. p. 124.

²⁶⁶ Embora existam algumas divergências de informação sobre a quantidade de gabinetes, Vera Medeiros (2006) esclarece da seguinte forma: “As informações referidas encontram-se em FAORO, Raymundo. *Os donos do poder...*, p. 354. Os dados oferecidos por José Murilo de Carvalho variam um pouco. Carvalho reduz seis gabinetes dos liberais e os atribui ao Partido Progressista. Também reduz um aos conservadores, considerando-os os da Conciliação (1853), tentativa de se conjugar liberais e conservadores no ministério. Mas, no total, Carvalho considera a existência de trinta e seis gabinetes. Já Francisco Iglesias, propõe a formação de quarenta e oito gabinetes, pois considera a Regência parte do Segundo Reinado. IGLESIAS, Francisco. *Trajatória política...*, p.168.”

importantes na conjuntura política, sobretudo após a maior demanda de indivíduos formados nas faculdades imperiais que não encontravam colocação no serviço público, favorecendo fortalecimento das sociedades secretas como a maçonaria (SANTIROCCHI, 2015, p. 93). Eles se destacaram em 1840, apoiando a articulação da maioria de D. Pedro II para assumir o poder, tendo seu reconhecimento ao serem chamados ao governo, revertendo o predomínio dos Conservadores na época da Regência. Porém, na época da maioria, de acordo com Ilmar Mattos (1999), os Liberais não conseguiram evitar que a liberdade que defendiam estivesse atrelada ao princípio da ordem e à Monarquia.

No que tange as disputas entre partidos, segundo Iglésias (1969), nessa época, ainda estava se construindo o “espírito partidário” no Brasil. Dessa maneira, foi habitual em meados do XIX a alternância partidária de Liberais e Conservadores para a eleição e manutenção dos seus ideais particulares em detrimento a qualquer tipo de fidelidade partidária, sendo fortes as divergências regionalistas dentro de um mesmo partido.

Exemplo dessas turbulências que assinalaram esse momento da vida política do Brasil foi a Revolução Liberal de 1842. Esse movimento, eclodido nas províncias de São Paulo e Minas Gerais, foi uma reação ao Regresso Conservador, e como na maioria das revoluções ocorridas em território nacional até aquele momento, houve participação de padres, tendo com um dos líderes o ex-regente padre Feijó (SANTIROCCHI, 2015, p. 120). Devido a isso, segundo Françoise Souza (2010), surgiram novas propostas na Câmara visando restringir a eleição de padres para os cargos de políticos.

Após serem derrotados em 1842, os Liberais foram chamados ao governo em 1844. Sua volta ao poder significou a alternância promovida pelo Poder Moderador, sem precisar recorrer às revoltas ou mesmo as eleições, ajudando no processo de consolidação da Monarquia que durou mais ou menos uma década (CARVALHO, 2012, p. 98). Durante grande parte de sua estada no poder, os Liberais – que haviam se alinhado com a facção áulica²⁶⁷ – não apresentavam unidade de pensamento. Mesmo estes tendo a pretensão de se aproximarem da figura do Imperador, as discordâncias existentes no interior do governo dos

²⁶⁷ Facção áulica, também denominada “clube da Joana”, era a denominação do grupo palaciano (liderado por Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho e Paulo Barbosa da Silva) que exerceu grande influência sobre o Imperador nos primeiros anos do Segundo Reinado. A “facção áulica” acabou se dissolvendo no fim da década quando Paulo Barbosa voltou para a carreira diplomática e partiu para a Europa, em 1846, enquanto Aureliano Coutinho deixaria a carreira política ao abandonar a presidência da província do Rio de Janeiro, em 1848. Ver: MEDEIROS, Vera B. Alarcón. *Incompreensível colosso: A Amazônia no início do Segundo Reinado (1840-1850)*. Barcelona, Tese (Doutorado), Universidade de Barcelona, Barcelona, 2006, p. 29.

Liberais facilitaram a reaproximação do Imperador aos Conservadores (que também não deixavam de ter divergências internas).

Em meio a essas alternâncias de poder entre os Conservadores e Liberais, as eleições de 1848 serão bastante significativas, já que marcam a queda da maioria Liberal, no poder desde 1844 e a ascensão Conservadora. Importante salientar que nesse momento existe mundialmente uma tendência a maior participação dos Liberais na conjuntura política de seus respectivos locais²⁶⁸, mas por aqui a situação foi diferente na medida em que os Conservadores ganham espaço, sendo um paralelo disso as próprias vitórias eleitorais de D. José Afonso de Moraes Torres para os cargos de deputação.

Assim, de acordo com a periodização proposta por Iglésias (1969) – passado o período do Primeiro Reinado (1822-1831) e da Regência (1831-140) –, os anos de 1840 a 1850 compreendem o período de preparação do Segundo Reinado, no qual as lutas das décadas anteriores perderam força, sendo votadas leis que asseguraram a ordem e amadurecimento do Império. Os anos de 1850 a 1864 correspondem ao momento de maior estabilidade do Império. Esse último recorte histórico apresenta peculiaridades, especificamente a partir de 1853, quando a vida política toma outras formas com a chamada Conciliação²⁶⁹. Mesmo assim, após novas eleições, a legislatura de 1850 teria a composição majoritariamente Conservadora, sendo Bernardo de Souza Franco (representante da província do Grão-Pará) o único Liberal eleito para essa legislatura (MEDEIROS, 2006, p. 32).

Não raro, o clero também era o dirigente político e assim se manteve até o avanço ultramontano no decorrer do século XIX, quando a Igreja criou algumas barreiras a essa preferência pela política eletiva, afirmando ser sua opção pela esfera espiritual (NEVES, 2015, p. 246). Essa primazia pelas causas religiosas difundida pelo Ultramontanismo não anulava a atuação do clero dentro do espaço político, até porque a Igreja precisava se fazer presente dentro desse campo no intuito militar por melhores condições de sua existência e reprodução. Na diocese do Pará o bispo D. José Afonso é uma expressão dessa relação entre

²⁶⁸ Mundialmente a situação vivida era de contestação a partir de 1848, pois os regimes autocráticos passam a ser combatidos por grande parte da população. Na Europa central e oriental eclodiu uma série de revoluções motivadas pelas crises que o regime monárquico impunha. As crises econômicas, a falta de representatividade política, principalmente das classes média, as tentativas frustradas de reforma política e econômica e o surgimento do nacionalismo europeu, motivaram o acontecimento de uma série de revoluções, de caráter liberal, democrático e nacionalista, que inicialmente foram estimuladas por membros da burguesia e da nobreza que exigiam governos constitucionais, mas que também obtiveram grande apoio de trabalhadores e camponeses que se rebelaram contra os excessos dos governos monárquicos.

²⁶⁹ O Ministério da Conciliação foi formado durante o reinado de D. Pedro II em 1853, buscando equilibrar as disputas políticas envolvendo conservadores e liberais, sendo composto por políticos dos dois partidos. Ver: FERRAZ, Paula Ribeiro. *O Gabinete da Conciliação: atores, ideias e discursos*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora, 2013.

Igreja e política, já que ele não deixa de fazer política mesmo estando investido da função de bispo, seja no cotidiano da diocese, seja nos cargos de deputação em que assumiu.

3.4 UM BISPO POLÍTICO EM UMA DIOCESE EM TRANSFORMAÇÃO

A província do Pará na década de 1840 ainda vivia sob os reflexos turbulentos causados pela Cabanagem, por isso, a rotina da Assembleia Legislativa do Pará nessa época era marcada por discursões relativas à tentativa de superação das marcas da guerra cabana, com debates referentes a recursos para reconstrução dos estabelecimentos destruídos pelo conflito, bem como buscando alternativas para controle social após a guerra, no intuito de modelar o cidadão de acordo com a ideia de progresso moral.

Isso não se deu apenas na Amazônia, mas também em outras partes do Império quando se tentou promover uma ordem social e mecanismos para alinhar o Brasil ao nível de civilização presente em outras nações, especialmente os países da Europa, mas também dos Estados Unidos da América. De acordo com Malheiros; Rocha (2013), estes discursos estavam presentes também entre os políticos da Província do Grão Pará, – sobretudo nos Relatórios e publicações em geral – referindo-se aos ideais de progresso modernidade, ordem e civilização.

Não por caso, o debate em torno do regulamento para o estabelecimento de educandos para os órfãos no Pará, e as discussões sobre a revogação dos Corpos de Trabalhadores²⁷⁰ foi assunto presente nas sessões da Assembleia Legislativa do Pará em 1846, já que essas seriam algumas das alternativas propostas pelos políticos para evitar o risco de novas revoluções. Todo esse cenário configurou-se como reflexo da realidade pós-cabanagem vivenciada pela sociedade que buscava a reestruturação.

De acordo com Patrícia Lopes (2012), a criação dos Corpos de Trabalhadores modificou a dinâmica política da região na medida em que atinge a economia da província quando interfere no controle na mão de obra. Mesmo tendo sido criado em 1838, as discussões dos Corpos de Trabalhadores ainda eram assuntos da pauta política entre os deputados. Por isso, a revogação dessa medida²⁷¹, como propunha alguns deputados,

²⁷⁰ Segundo Claudia Fuller (2008), os Corpos de Trabalhadores foram uma estratégia de controle social no pós-cabanagem que visava o recrutamento compulsório de força de trabalho (índios, mestiços e pretos que não fossem escravos) para obras públicas e nos serviços particulares.

²⁷¹ “Entra em 1º discursão o Projeto de Resolução nº 224 revogando a Lei que com os corpos de Trabalhadores nessa Província e todas as mais disposições”. Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 30 de Setembro de 1846.

significaria alterações expressivas na realidade de uma província que ainda buscava melhor forma de se recuperar das turbulências provenientes da revolução cabana.

Além desse cenário adverso à propagação da fé católica ultramontana – tendo em vista que o tecido sócio-político-religioso havia sido abalado devido ao conflito cabano –, houve também outro quadro que integrou a realidade da região e conviveu com a difusão do catolicismo diocesano, isto é, a grande quantidade de padres que se dedicavam a política. A numerosa presença de padres na política do Pará pode ser verificada desde 1835 quando houve a primeira eleição para deputados provinciais, no qual embora os eleitos não tenham assumido o cargo de deputação devido às conturbações políticas da época, os clérigos representaram 39.2 % dos escolhidos pelo voto, isso é, foram 11 padres de um total de 28 deputados eleitos. Apenas em 1838 foi inaugurado de fato a Assembleia Provincial no Pará, contudo, os clérigos ocuparam 7 (21.8 %) de um total de 32 cadeiras de deputado.²⁷² Em 1844, ano em que D. José chegou ao Pará, a Assembleia Legislativa contava com 5 sacerdotes (17.8%) das 28 cadeiras disponíveis. Já em 1846, quando o bispo diocesano assumiu seu primeiro cargo de deputação, o clero constituiu 14.2 % das cadeiras da Assembleia Legislativa. No ano de 1850, ocasião em que D. José Afonso foi eleito pela segunda vez, os religiosos significaram 10.7% dos integrantes da Assembleia, tal como ocorreu na legislatura seguinte (iniciada em 1852) em que os padres representaram a mesma porcentagem de 10.7 %. Mesmo sendo percebido uma progressiva diminuição de padres na política da província durante a época em que D. José esteve a frente da diocese (em 1854 foram apenas 2 os religiosos na câmara dos deputados), sempre foi presente a atuação de batinas na política na província do Pará.²⁷³

Não por acaso, David Gueiros Vieira (1980) reitera que existiam padres políticos por todo o Brasil, mas nas regiões mais atrasadas os clérigos políticos eram mais numerosos, já que na condição de indivíduos com maior nível de instrução, se constituíram como líderes da comunidade. Embora o presente trabalho não incorpore a ideia de “atraso”²⁷⁴ utilizada por Vieira (1980), é assimilado o argumento da diocese do Pará como local de grande recorrência

²⁷² Essas informações estão presentes em: MOURA, Ignacio. Anuario de Belém em comemoração do seu tricentenário 1616-1916. Belém: Imprensa oficial, 1915, p. 76 e 76.

²⁷³ Os dados sobre as eleições dos anos de 1844, 1846, 1850, 1852 e 1854 estão nos jornais *Treze de Maio* das décadas de 1840 e 1850.

²⁷⁴ Optei por problematizar esse pensamento da Amazônia como lugar de “atrasado”, pois segundo Magda Ricci (2008), ainda que no Grão-Pará não houvesse grande produção monocultora ou mesmo a hegemonia do trabalho compulsório, a referida província era o reduto da diversidade de espécies vegetais e minerais, além de ser local de várias experiências no trato com a mão-de-obra indígena e africana. Assim, a região foi central no tráfico de espécies vegetais, bem como na reestruturação do tráfico de escravos, pontos fundamentais para a economia portuguesa e brasileira da primeira metade do século XIX.

de padres políticos. Essa ideia é reforçada quando D. Macedo Costa reclama ao Imperador sobre os políticos que apoiavam os padres rebeldes, prejudicando sobremaneira a disciplina eclesiástica (VIEIRA, 1980, p. 172). Fernando Neves (2015) dá sustento a esse argumento ao entender que a significativa participação de clérigos na política se fez expressa na eleição do cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo (futuro bispo de Goiás sagrado em 1866), tornando-se presidente da Assembleia Provincial em 1852, tendo como vice-presidente o padre Torquato Antonio de Souza e o deputado padre João Antonio da Silva (NEVES, 2015, p. 25). Isso sem contar o 8º bispo do Pará, D. Romualdo Coelho – assumiu a diocese entre os anos de 1821 a 1841 –, que teve a política como parte integrante da sua vida pastoral. Outro exemplo de sacerdote envolvido com os negócios políticos foi o padre Antonio Manoel Sanches de Brito, que apesar de não ter se destacado nos cargos de deputação, era um líder político local na região do Alto Amazonas, assim como o padre Prudêncio José das Mercês Tavares que exerceu liderança política em Cametá, destacando-se durante o movimento anti-cabano, bem como o cônego Batista Campos ou o Padre Jerônimo Pimentel, clérigos que também marcaram presença nas lides políticas do Pará oitocentista. Foi em meio a essa conjuntura que D. José Afonso assumiu a diocese e se envolveu na política parlamentar.

As pistas sobre a situação da política partidária na região não são muitas, porém é possível depreender a partir de alguns rastros o estabelecimento dos Luzias no Pará quando o jornal *O Velho Brado do Amazonas* no ano de 1850 informa que, “Levantou-se em fim o estandarte Lusita no Pará, e o seu primeiro Brado teve lugar na Assembleia Provincial”²⁷⁵, enquanto que os Saquaremas já haviam se estabelecido na província antes. Declarando-se Saquarema, *O Velho Brado do Amazonas* disferiu numerosas críticas aos Luzias, alimentando a rivalidade entre os partidos quando, por exemplo, questiona: “E o que se devia esperar de huma Assembleia eleita debaixo das influencias de huma Presidencia Luzia, e de huma Commandancia militar tambem Luzia?”²⁷⁶. A partir disso, depreende-se algum grau de animosidade que havia entre essas duas orientações político-ideológica no Pará durante o início da década de 1850²⁷⁷.

²⁷⁵ *O Velho Brado do Amazonas*. Santarém, 02 Dez 1850. p.1.

²⁷⁶ *O Velho Brado do Amazonas*. Santarém, 16 Out 1850. p.2.

²⁷⁷ O jornal *O Planeta* de 04 de Janeiro de 1851 desmente a afirmação do *Velho brado do Amazonas* afirmando que “felizmente não existem partidos pronunciados aqui no Pará, a não ser na mente escalada de meia duzia de aventureiros cujo programa elles mesmo – *rubiscadores do brado* – desconhecem tanto, que estão continuamente apresentando repetidas inconsequencias, repetidas contradicções”. Embora o jornal *O Planeta* negue a existência de partidos, a partir de um exercício de dedução, entendo que os muitos ataques disferidos pelo *Velho Brado do Amazonas* aos políticos da província não devem ter ficado sem resposta dos atingidos (sobretudo Jerônimo Coelho e Souza Franco que receberam várias hostilidades do jornal saquarema) provocando certo grau (mesmo que mínimo) de oposição entre um grupo e outro, mas essa é uma história que precisa ser melhor contada em outro trabalho, não sendo esse o foco da presente dissertação.

A inclinação de D. José Afonso pelo lado conservador da política partidária é uma possível leitura – embora isso ainda não fique claro nos jornais, pois os registros sobre o partidarismo do bispo não foram encontrados –, já que sua opinião quanto à noção de liberdade é de que as “luzes que ilustram o nosso seculo estiverão, e talvez ainda estejam apagadas para os interesses da Igreja, e de ves em quando lançaõ em si um espesso nevoeiro que ameaça todo seu esplendor”²⁷⁸. Isso leva a crer que provavelmente D. José aderiu às tendências conservadoras dos Saquaremas quando atuou dentro da política visto que pra ele esse conservadorismo estava mais adequado aos interesses da religião católica.

Ao analisar a perspectiva política do bispo D. José Afonso de Moraes Torres, sem preterir a tentativa de reforma interna da Igreja católica em meados do século XIX na Amazônia, o presente estudo percebeu ser esta intervenção ajustada ao ideário de reforma social e moral. À vista disso, é fundamental examinar o momento de transição pelo qual passava a Igreja, no qual ainda não era tão notório – embora já houvesse – o direcionamento romano no intuito de afastar os prelados do envolvimento com os negócios civis, e conseqüentemente das disputas eleitorais. Diferente do que vai acontecer posteriormente, quando a Igreja estará concentrada mais na empreitada católica romana do que na questão nacional (FRAGOSO, 1992, p. 183).

Para ajudar a traduzir os significados das mudanças e entender as relações dessa época, é de suma importância salientar algumas categorias do pensamento gramsciano para inquirir as relações sociais da igreja como sociedade civil dentro da sociedade civil. A detenção do poder político na modernidade está sob a primazia do Estado e não mais da Igreja como era no medievo, restando a esta acomodar-se como membro qualificado da sociedade civil.

De acordo com Antonio Gramsci “a história dos partidos e das tendências políticas não podem ser separada daquela dos grupos e das tendências religiosas” (PORTELLI, 1984). Então, a partir da identificação da Igreja como Aparelho de Estado²⁷⁹, é possível definir suas relações com a política, na medida em que ambos apresentam uma estreita dependência aventada pela existência de castas de intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos²⁸⁰. A oposição ideológica entre a aristocracia escravista-fundiária (tendo como interposto a Igreja) e

²⁷⁸ José Afonso de Moraes Torres. Estrella do Amazonas, Manaós, 4 fev. 1854. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pasta=ano%20185&pesq=prelado%20dioce sano>>. Acesso em 20 Jan. 2015.

²⁷⁹ PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas. 1984. p. 35-37.

²⁸⁰ No pensamento gramsciano é identificado dois tipos de intelectuais: o orgânico e o tradicional. O intelectual orgânico é definido como um organizador da produção de um novo modo cultural, enquanto que o intelectual tradicional é caracterizado por fazer referência ao passado no intuito de dar continuidade a sua independência em relação à nova hegemonia dirigida pelas forças identificadas com a modernidade.

a burguesia em via de modernização (por intermédio da franco-maçonaria) mostra a situação do aparecimento de novas castas em conflitos com as forças tradicionais.

O desgaste existente entre Igreja e Estado proveniente da corrosão dos alicerces que sustentavam o antigo regime desde a época da Revolução Francesa, não se fazia implacável no Brasil. Malgrado a sociedade amazônica se deparar com uma série de medidas pautadas nos preceitos ultramontanos antes da tão propalada “Questão Religiosa”, ainda não era um momento de completo antagonismo entre o poder temporal e espiritual, porquanto nos anos 40 e 50 do século XIX a esfera eclesiástica não se via apartada da esfera civil no que diz respeito à realidade da província do Grão-Pará.

Além de desagradavelmente ter que conviver com epidemia de Cólera Morbus²⁸¹ que assolou a província em meados do XIX, D. José Afonso se deparou com várias transformações dentro da região Norte a partir da década de 1850, tais como, a elevação do Amazonas à condição de província, os vários debates sobre a abertura do Rio Amazonas para a navegação internacional, e o progressivo crescimento da economia gomífera. Isso afetou a região de tal forma que, segundo João Santos (1992), a expectativa pela abertura do rio Amazonas à navegação internacional despertou para o problema da chegada de missionários protestantes na região que na época englobava todo domínio do bispado do Pará.

Mesmo a criação da Província do Amazonas tendo sido aprovada pela Câmara dos deputados na sessão do dia 19 de junho de 1843, foi apresentada ao Senado apenas em julho de 1850. Regina Lima (1978) aponta como causa para essa aprovação as pressões sofridas pelo governo para suscitar a abertura do Amazonas à navegação estrangeira²⁸², buscando assegurar a soberania brasileira na região amazônica, frente às ameaças de outros países.

Segundo Fernando Neves (2010), a recém-estabelecida província do Amazonas parecia responder uma dinâmica de ocupação conforme a distribuição descontínua das seringueiras, aliada à ocupação cabocla da floresta cujo perfil era a associação de tempos e ritmos de roças, pescas e coletas que estabeleceu uma dinâmica para sociedade econômica da borracha só sendo superado posteriormente pela agricultura do seringal. Assim, as elites do Amazonas intentaram erigir uma civilização equatorial apoiados na prática da exploração do Látex, sem, contudo alterar seu modo de produção, diferente do que ocorreu mais tarde quando os ingleses fizeram a introdução da *Hevea brasiliensis* na Ásia.

²⁸¹ A missão espiritual do bispo foi dificultada pelo alastramento de Cólera Morbus entre várias localidades da diocese. Essa situação provocou receio de alguns párocos no exercício de sua missão pastoral em determinadas vilas e freguezias devido à ameaça da doença, que, segundo o Relatório de presidente da província de 1850, foram cerca de 12 mil os enfermos só na capital.

²⁸² Mesmo vários debates envolvendo o tema da abertura do rio Amazonas à navegação estrangeira, apenas em 1866 foi concretizada tal medida por meio de decreto do governo imperial.

No Amazonas, essa atividade apresentava indícios de progressivo crescimento já que “em 1854 exportou-se 2:229 arrobas e 16 libras de goma elástica, e em 1855 – 9:590 e 31 libras”²⁸³. A partir da década de 1850 a Amazônia, sobretudo Belém e Manaus, iniciam de maneira mais acentuada a incorporação de hábitos e costumes aos moldes das grandes cidades europeias, processo esse que ganhará força décadas mais tarde, marcado sob a alcunha de Belle Époque. Se esse processo pode ser percebido nas cidades, no mundo rural ele foi tímido, sendo mais acentuadas as características do campo.

Conquanto a dependência de Belém ainda permanecesse, a nova província compreendia a significação de um novo corpo político no Império. Por outro lado, o risco das invasões estrangeiras era preocupante para elites interessadas em confirmar o poder político sob o território, tendo como aliada a Igreja para ratificar esta identidade, sobretudo, na fronteira com as colônias dos países protestantes, como Inglaterra e Holanda, na Calha Norte, além das possíveis investidas dos EUA para negociar com Peru, Colômbia e Bolívia (NEVES, 2015, p. 148).

Nos documentos oriundos do Arquivo Público do Estado do Pará (Ofícios das autoridades religiosas) foram analisadas as correspondências entre a esfera religiosa e civil, principalmente no que diz respeito às solicitações de recursos materiais feitas pelo prelado diocesano (assim como outros clérigos também) para suprir as paróquias. Através dos registros foi possível notar o contexto no qual estava inserida a Amazônia a partir dos discursos oficiais do Estado e da Igreja – fazendo uso da involuntariedade dos testemunhos contidos nos documentos tal como aponta Ginzburg (2007)²⁸⁴ –, além de identificar como estavam entrelaçados os assuntos civis e assuntos eclesiásticos a julgar por padres incorporados à condição de submissão da Igreja frente ao Estado.

Por meio dessa documentação é viável perceber que a atividade gomífera já dava sinais de crescimento na Amazônia:

Este districto abonda em madeiras que se encontrão nas delatadas mattas mesmo nas margens dos rios Mojú e Cairary apropriadas para construção naval e outros misteres: o terreno é próprio para a producção do arroz, algodão, urucú, caffè, mandioca e outros generos; porem os moradores, com raras excepções, só se applicão ao fabrico da goma elastica vindo por este modo do districto padecer falta

²⁸³ *Estrella do Amazonas*. Barra do Rio Negro, 09 Julho 1856. p.4.

²⁸⁴ A partir dos rastros deixados pelo tempo, Carlo Ginzburg se vale dos depoimentos involuntários para sua investigação, ao perseguir os fragmentos deixados pelo passado a fim de tentar reconstruir o quebra-cabeça da história ou mesmo criar possibilidades explicativas. Nesse sentido, ele faz valer os discursos incontrolados dentro da documentação, buscando extrair vestígios do passado de fontes que não tinham o interesse de serem deixadas para a posteridade. GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 10 e 11.

daquelles gêneros. He o que tenho a honra informar a V. Ex^a como me foi ordenado no já citado officio de V.Ex^a. cuja repçao accuso. Deos G.^e a V.Ex^a. Freguesia de Cairary 21 de Janeiro de 1856.

Ill.mo e Ex.mo Senr Conselheiro Sebastião do Rego Barros.

Dig.mo presidente da província do Pará.

O Vig^o Collado Manoel Rodrigues Valente Dôce.²⁸⁵

A partir do documento acima, é possível problematizar a produção de Pedro Ribeiro de Oliveira (1985). Ele aponta uma convergência de interesses entre a emergente burguesia agrária e o programa católico de reforma interna, já que ao tentar reformar o clero e os fieis, a Igreja acabava preparando a sociedade para receber de forma mais fácil mudanças surgidas desse novo tipo de capitalismo agrário em fins do Segundo Reinado e início da República. Todavia, o antropólogo Raymundo Heraldo Maués (1995) elucida que apesar do fim do tráfico negreiro, e do surgimento da lei de terras – ambos em 1850 – terem contribuído sobremaneira para o surgimento dessa classe da burguesia agrária ao proporcionar a implantação do trabalhador livre nas fazendas de café, além de deslocar os investimentos que outrora eram destinados ao tráfico para atividades produtivas, essa tese pode ser considerada adequada para os centros mais dinâmicos da economia no Brasil (Centro-sul e o Nordeste, em certa medida), mas no caso da região Amazônica, onde se faziam presentes outros aspectos sociais e econômicos – sobretudo com a proeminente atividade gomífera voltada para a exportação – essa ideia não se aplica, pois os barões da borracha constituíam um grupo distinto da burguesia agrária. Logo, a atuação do prelado diocesano deve ser vista dentro desse âmbito da realidade local, considerando os vínculos de interesse e/ou desacordos com as elites locais, mas sem deixar de levar em conta o contexto mais abrangente, tal como os acontecimentos precedentes.

Insatisfeito com o fornecimento de meios materiais necessários à Igreja pelo poder civil, D. José Afonso se empenha na busca pela defesa da dignidade do clero num cenário de subjunção frente ao Estado, nesse sentido, o prelado diocesano vê na política uma alternativa de caminho para alcançar seu fito, isto é, tenta fazer valer a força da Igreja Católica que, mesmo em condições adversas, é capaz de manter-se de pé frente às ameaças modernas, tal como Arno Mayer (1987) defende em seu estudo sobre a força da tradição.

²⁸⁵ Arquivo Público do Estado do Pará. Secretária da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1856-1857. Caixa 203.

3.5 O INÍCIO DA VIDA POLÍTICA PARLAMENTAR: D. JOSÉ AFONSO COMO DEPUTADO PROVINCIAL

Ao falar de elite eclesiástica – do qual D. José Afonso de Moraes Torres era integrante – o que se pretende aqui não é destacar necessariamente os grandes homens no intuito de entender a relação entre religião e política no Império do Brasil exclusivamente por meio de sua atuação. Levando em consideração a complexidade dessa análise, é necessária a ideia de José Murilo de Carvalho (2008) que entende as elites dessa época como diferenciadas tanto entre si, quanto distintas da massa da população por fatores culturais, sociais, econômicos ou políticos, atuando dentro de limitações provindas do seu contexto histórico, sobre o qual eles têm pouco controle.

A elite eclesiástica é identificada como aqueles membros do clero que tinham os mais altos cargos dentro da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, assim, cargos como o de bispos e arcebispos ganham destaque já que representam os altos escalões da hierarquia eclesiástica. Logo, ainda que minoritários, as elites são bastante influentes e decisivas dentro da sociedade.

Trazendo essa reflexão para a diocese do Pará, D. José era membro tanto da elite eclesiástica, quanto da elite política, pois mesmo que nos meados do século XIX já seja perceptível uma retração no número de clérigos eleitos aos cargos políticos, os sacerdotes ainda constituíam um grupo influente dentro da política.

A atuação política do bispo pode ser percebida tanto em suas publicações quanto nos periódicos e relatórios de presidente da província. Mas, sobretudo essa atuação é evidente nos Livro das atas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará e nos Anais da câmara dos deputados, pois lá se encontra o cotidiano dos cargos políticos assumidos por D. José Afonso de Moraes Torres. Os debates, arranjos e querelas concernentes ao espaço da deputação em que estão presentes distintos posicionamentos políticos referentes aos problemas que assolam a Amazônia e o Império como um todo são registrados nessa documentação, tornando-se fundamental para entendimento de como o meio político auxiliou o bispo na tentativa de atingir seus objetivos religiosos.

Ainda que nem sempre D. José tenha alcançado o número de votos necessários para se eleger – isso fica evidente quando ele não foi escolhido para a cadeira deputado provincial nos pleitos de 1854 e 1856, para a vaga de deputado pela província do Pará à Assembleia Nacional em 1849, além da cadeira de Senador em 1852 pelo Amazonas e em 1855 pelo

Pará²⁸⁶ –, sua dedicação à política parlamentar já pode ser identificada pouco mais de um ano depois de sua entronização a frente da diocese no momento em que ele foi eleito deputado da Assembleia Legislativa do Pará em 1845, sendo o segundo mais votado dentre os 28 eleitos. A vida religiosa de José Afonso de Moraes Torres é entremeada pelas atividades políticas, isso porque, embora a primeira sessão da Assembleia provincial tenha ocorrido no dia 20 de Abril de 1846, por conta de sua segunda visita pastoral²⁸⁷, o prelado do Pará toma posse do seu cargo político apenas em Setembro do mesmo ano:

Achando-se sobre a Mesa o Diploma do Exm.º Snr. D. José Affonso de Moraes Torres, he entregue á Commissão de Poderes para o examinar. Retira-se a Commissão para a Sala respectiva, e dahi a pouco volta com o seguinte parecer: ‘A Commissão de Constituição, e Poderes, examinando o Diploma do Exm.º e Reverendissimo Snr. D. José Affonso de Moraes Torres, Deputado eleito á esta Assembléa Legislativa Prorvncial do Pará 14 Setembro de 1846. – José Joaquim Pimenta Magalhães – Jose de Napoles Telles de Menezes. ’”²⁸⁸.

A repentina eleição de D. José Afonso Torres é curiosa quando se considera o fato dele não possuir um vínculo de nascimento com a província do Pará, isto é, ele não possuía nenhum vínculo com a população votante até aproximadamente um ano antes da eleição, ainda que tenha tido uma votação expressiva. Todavia, entra em cena a ideia de José Murilo de Carvalho (2008) referindo-se aos padres como líderes populares em potencial, havendo um vínculo religioso que provavelmente lhe proporcionou a elegibilidade ou pelo menos garantiu a simpatia perante os indivíduos incumbidos de votar²⁸⁹, afinal, segundo Françoise Souza (2010), o cargo de bispo pertencia à alta burocracia do Estado e à alta hierarquia eclesiástica, portanto, era um cargo de grande confiança e incontestável influência político-religiosa no cenário nacional.

²⁸⁶ Importante lembrar que nessa época as votações eram feitas por meio de listas, portanto, pode até ser que D. José não estivesse necessariamente concorrendo ao cargo, mas certo é que ao menos ele fazia parte do universo político dos indivíduos aptos a votar ao ponto de ter recebido votos deles.

²⁸⁷ Em carta pastoral, D. José informa que irá viajar para o interior da diocese no início do ano de 1846: Anunciando-vos, amados filhos, nossa partida no dia 12 de Janeiro do anno proximo futuro para a visita das Igrejas do Mojú, Caiarí, Igarapé-mirim, Abaité, e Cameté (...). TORRES, José Afonso de Moraes. PASTORAL. Treze de Maio, Belém, 03 Jan. 1846. p. 1.

²⁸⁸ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 3 Out. 1846. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700002&pasta=ano%20185&pesq=Bispo>> Acesso em: 20 de Novembro de 2013.

²⁸⁹ Lembrando que os indivíduos com plenos direitos de votos constituíam uma pequena parte da população já que segundo o Art. 92 da constituição de 1824, eram *excluídos de votar os*: “1º) Os menores de 25 anos, nos quais se não compreendem os casados e oficiais militares que forem maiores de 21 anos, os bacharéis formados e clérigos de ordens sacras. 2º) Os filhos-famílias que estiverem na companhia de seus pais, salvo se servirem officios públicos. 3º) Os criados de servir, em cuja classe não entram os guardas-livros e primeiros caixeiros das casas de comércio, os criados da casa de comércio, os criados da casa imperial que não forem de galão branco e os administradores das fazendas rurais e fábricas. 4º) Os religiosos e quaisquer que vivam em comunidade claustral. 5º) Os que não tiverem renda líquida anual 100 000 por bens de raiz, indústria, comércio ou empregos.”

Essa aproximação junto ao colégio de eleitores – que segundo a constituição, excluía pobres, mulheres (apesar de terem propriedade e renda) e os escravos (por não terem cidadania) –, é confirmada quando, entre outros atos, em 1845 D. José caracteriza-se por ser um bispo que sai dos muros da igreja e vai ao encontro do seu rebanho espiritual na ocasião das visitas pastorais pelo interior da Amazônia. Sua passagem por esses lugares também era assinalada pelo contato com os poderosos das paróquias, angariando em favor do bispo mais prestígio entre os votantes das localidades que ele visitava. Isso fica exemplificado na visita à Vigia em Setembro de 1845 quando D. José teve contato com o Dr. João Maria de Moraes (o então vice-presidente da Província do Pará), e foi acompanhado até a cidade pelo Dr. Magalhães (Juiz de direito da Vigia).²⁹⁰

Era comum D. José Afonso fazer visitas protocolares às Câmaras Municipais do interior, onde era recebido solenemente pelos líderes das localidades visitadas a fim de pregar o catolicismo ultramontano, e em várias ocasiões, essas visitas coincidiam com os meses antecedentes às eleições para o ofício político. Portanto, pela via da mensagem da religião oficial do estado, o prelado fortaleceu sua posição entre as elites ao manter hasteada a bandeira do catolicismo sacralizando as relações políticas justamente por seu ofício pastoral no regime civil.

Na carta referente à visita pastoral a Igarapé-Mirim, o bispo do Pará narra a recepção calorosa que teve na referida localidade em Fevereiro de 1846, podendo ser extraída dessa experiência o prestígios do príncipe da Igreja entre os dirigentes políticos do local quando foi recepcionado com um discurso cheio de regozijo do presidente da Câmara Municipal, no qual este entregou a chave da vila e dos corações de seus habitantes à D. José Afonso:

(...) para contentar o povo tive que embarcar-me de novo na manhã seguinte para ser recebido junto ao arco, onde nos receberam a Câmara Municipal, autoridades e pessoas gradas do povo. Junto ao arco estava um estrado levantado do chão, tendo defronte um altar com sua banquetta; aí, se entoou um TE DEUM depois do qual recitou-me um discurso o Presidente da Câmara Municipal, que vai por copia, entregando-me no fim em uma salva de prata uma chave dourada, dizendo-me que era a da Vila, e dos corações de seus habitantes.²⁹¹

A eleição de D. José, enquanto membro da Igreja, para a Assembleia Provincial do Pará no ano de 1845 não foi algo isolado, em razão de outros sacerdotes – Padre Prudencio José das Mercês Tavares, Padre Victorio Procopio Serrão do Espirito Santo e o Chantre Raymundo Severino de Mattos, além do Padre Jerônimo Roberto da Costa Pimentel que,

²⁹⁰ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 08 Jan. 1978. p. 3.

²⁹¹ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 19 Fev. 1978. p. 3.

embora fosse suplente, assumiu mais tarde o cargo – também terem vencido a batalha eleitoral, mostrando o quanto ainda estava incrustada a participação político eleitoral na vida dos religiosos da diocese, embora já houvesse sinais de progressiva diminuição desse grupo na engrenagem política do poder civil, tanto a nível regional quanto nacional, já que, em legislaturas passadas, como já foi citada no tópico anterior, a presença de clérigos havia sido maior. Esses mencionados padres já eram experientes na política da província – haviam assumido cargos de deputação antes –, no entanto, D. José Afonso conseguiu equiparar essa concorrência política a partir de todo o seu prestígio acumulado.

Mesmo não integrando a comissão eclesiástica da Assembleia Provincial do Pará – formada pelo chanfre Raimundo de Mattos, padre Jerônimo Pimentel e Pedro Honorato –, em razão de ter sido formada antes de D. José ter tomado assento na cadeira de deputado, a documentação permitiu perceber uma sensível evidência de D. José Afonso Torres quanto aos debates referentes aos negócios eclesiásticos dentro das reuniões da Assembleia. Isto é, quando se pronuncia, ainda que não fosse frequentemente, o prelado diocesano defende a causa católica no momento em que acha necessário, não desamparando os padres²⁹², o seminário episcopal²⁹³, e a religião católica como um todo.

Quando achavam necessário (no caso do poder civil não efetuar sua obrigação), os católicos poderiam viabilizar recursos materiais para prover suas necessidades, como por exemplo, a construção do templo²⁹⁴. A partir disso, o catolicismo tradicional e popular era o principal vetor responsável por angariar fundos para a religião no momento em que o poder

²⁹² Nesse documento, D. José faz referência à gratificação aos religiosos pelos serviços prestados ao ensino primário: “O Sñr. Deputado D. José offerece a emenda seguinte ao § 2º. Subsidia-se = Gratificação aos Parochos pelo ensino primário das Villas d’ Oieras (ilegível) como no artigo. Mojú, e Portel a 144//000 – 3:4506//000”. Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 09 de Outubro de 1846. Importante lembrar que nessa época era muito comum a presença de religiosos nas funções de professores, segundo Irma Rizzini (2004): Na região, o ensino tradicionalmente esteve nas mãos de religiosos. Fatores de ordem política e social, como a falta de homens para assumir a função após a Cabanagem, obrigaram a Província do Pará a recorrer aos párocos, como professores interinos. No relatório de 1840, o presidente João Antonio de Miranda atenta para o “estado vertiginoso da Província”, que levou o governo a recorrer aos religiosos, os quais apresentavam “alguma habilitação”. Ver: RIZZINI, Irma. *O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. p. 50.

²⁹³ No que se refere ao Seminário Episcopal, D. José se pronuncia apresentando emenda relacionada ao seminário, buscando fazer valer o primado do poder espiritual em detrimento das intervenções do poder civil: “O Sñr. D. José manda a meza a seguinte emenda a este artigo 11. Depois da palavra Aula diga-se de muzica no Seminário. O Sñr. Castro também appresenta emenda ao mesmo artigo = Elimina-se a expressão, ora no ditto seminário. Depois de alguma discursão é regeitada a emenda do Sñr. Castro, e aprovada a do Sñr. D. José.” Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 14 de Outubro de 1846.

²⁹⁴ Isso aconteceu com “capela mor da de Soure já se acha concertada, e edificada a Sacristia á expensas dos próprios fregueses”. DISCURSO recitado pelo exm.o sñr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará na abertura da segunda sessão da quarta legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1845. Typ. Santos & filhos, 1845. p. 24.

civil não cumpriu esta atribuição (NEVES, 2015, p. 90). D. José Afonso também se vale do benefício das esmoladas arrecadadas pelas irmandades para sustentar a Igreja na Amazônia, porém não opta pela utilização constante desses recursos. Ao invés disso, o bispo faz uso dos recursos advindos do Estado, requerendo esse direito perante o parlamento, como é possível perceber quando ele se posiciona a favor da religião ao propor a construção de um templo para a reprodução do catolicismo no interior da diocese durante a apresentação do seguinte projeto à Assembleia Legislativa do Pará em 1846:

O Sñr. D. José apresenta o seguinte Projeto de Resolução. A Assembleia Legislativa Provincial (ilegível).

Artigo 1º. Fica autorizado o Governo da Província a mandar abrir um canal na cachoeira de S. Miguel do Rio Guamá.

Artigo 2º. A pedra extraída será aplicada para a reedificação da Igreja Matriz de S. Miguel do mesmo Rio.

Artigo 3º. A quantia designada no orçamento para a construção e reparos das Igrejas Matrizes da Província poderá ser aplicadas para esta obra. Ficão revogadas todas as leis e disposições em contrario.²⁹⁵

Não foi possível identificar as motivações que levaram D. José Afonso a requerer a abertura de um canal na cachoeira do Rio Guamá, porém, meses antes, ele havia feito visita pastoral no referido local e se deparou com a dificuldade de navegação por conta da referida cachoeira quando partiu “para vila de Ourém navegando a corrente do rio; por que a maré não passa além da cachoeira do rio Guamá, junto à freguezia de São Miguel”²⁹⁶. Portanto, a provável explicação do interesse para a construção desse canal seria a maior facilidade para navegação, proporcionando vários benefícios, entre eles o econômico e religioso. Ademais, como fica claro no excerto, na primeira oportunidade que tem, o bispo do Pará já propõe dentro do parlamento provincial a construção de uma igreja naquela região, pois quando lá esteve em visita pastoral, pôde constatar que “a capela dedicada à Sra. do Carmo serviu de Matriz, por ter caído a de São Miguel da cachoeira até os alicerces (...)”²⁹⁷.

Em meados do século XIX ainda havia o temor, por parte dos poderes locais, do ressurgimento dos conflitos que resultaram na Cabanagem. Na Amazônia, as autoridades da província entendiam como premente a formação de um povo trabalhador e obediente. Não por acaso, as instituições de ensino tinham papel fundamental, já que eram um importante indicador de progresso e civilização, sob a vigilância de Deus e do Estado (RIZZINI, 2004, p. 25).

²⁹⁵ Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 30 de Setembro de 1846.

²⁹⁶ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 23 Abr. 1978. p. 3.

²⁹⁷ TORRES, José Afonso de Moraes. *Voz de Nazaré*, Belém, 16 Abr. 1978. p. 3.

Preocupado com a reforma social e moral sob o signo da religião na Amazônia, D. José Afonso apresenta um artigo aditivo ao projeto de número 210²⁹⁸ na Assembleia Legislativa do Pará no intuito de criar uma escola de educandos em Santarém e outra na Barra do Rio Negro²⁹⁹. Apesar de não ser um estabelecimento exclusivamente religioso, a instituição de ensino era concebida por ser local de educação e difusão dos princípios civilizatórios, tendo a religião como alicerce desse projeto, afinal, a educação também é um projeto religioso, que nesse caso, D. José pretendia estender até o interior da diocese, já que, na concepção religiosa, o verdadeiro saber é aquele que conduz a vontade divina. Com a proposição da criação desses estabelecimentos em Santarém e barra do Rio Negro, D. José pretendia contemplar com a educação os numerosos indígenas presentes naqueles locais e arredores³⁰⁰, pois, como já foi falado no capítulo anterior, civilizar os gentis também integrava o projeto civilizador do bispo. Sendo assim, uma forma de complementar esse intento era estender a educação até os referidos locais para que as crianças, inclusive as de origem indígena, fossem contempladas, tal como diz o deputado provincial José Bernardo Santarém ao afirmar – durante as várias discursões sobre mencionado artigo aditivo – que os estabelecimentos nessas localidades irão “transformar a juventude indígena de que (...) abundão em cidadãos uteis, cujo o fim de certo não poderá preencher o estabelecimento dos educandos da Capital com aquella plenitude que ao Paiz convem”³⁰¹. Portanto, antes da disputa pelo monopólio da educação entre governo civil e D. Macedo (representando a Igreja) décadas mais tarde³⁰², D. José já buscava não só ratificar o lugar da fé católica na educação (ainda que ele seja defensor de tal posição), mas também promover a educação pelo interior da diocese tendo a religião como auxiliar.

²⁹⁸ Esse projeto previa o melhor ordenamento da instrução pública por meio de um regulamento para o “Estabelecimento de Educandos do Pará”, que mesmo existindo desde a década de 1830, sob o nome de “Companhia de Aprendizes”, não estava atendendo de maneira satisfatória as necessidades da educação dos órfãos e desvalidos.

²⁹⁹ O Snr. D. José manda a meza os seguintes artigos additivos para serem collocados onde convenha: Artigo 1 . Ficão extensivas as vilas de Santarém e Barra do Rio Negro a criação de escolas dos educandos, e mais disposições desta lei com a alteração seguinte (...). Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 1º de Outubro de 1846.

³⁰⁰ Nos relatos das visitas pastorais do bispo pelo interior do Pará é possível extrair em suas falas informações referentes a considerável quantidade de índios tanto em Santarém quanto em Barra do Rio Negro. Mesmo com o grande número de índios (especialmente os Munduruku) que habitavam a região do Tapajós, D. José faz questão de afirmar em carta pastoral de 16 de Novembro de 1846 que, depois da capital, Santarém é “a primeira povoação da província”. Já Barra do Rio Negro era uma cidade de grande influencia na região do Alto-Amazonas, não por acaso, o prelado diocesano optou por propor para aquele lugar a casa de educandos. Tal foi sua preocupação com essa área que em 1848 o bispo fundou o seminário S. José em Barra do Rio Negro. Essas pistas induzem a perceber o grau de importância que o bispo deu para os referidos locais.

³⁰¹ Livro das Actas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará. Falla das Sessões da Assembleia Provincial do Pará 02 de Outubro de 1846.

³⁰² Segundo Irma Rizzini (2004), D. Macedo Costa encontrou forte oposição quando buscou manter o ensino religioso na instrução pública, já que certos partidários das ideias liberais primavam pelo ensino secular.

É importante salientar que D. José teve uma participação discreta quando foi deputado na província do Pará, pois apesar de sua razoável assiduidade nas sessões do parlamento provincial até 1846³⁰³, não são volumosos os registros de suas manifestações durante os debates acalorados a respeito de projetos, requerimentos e indicações (embora quando tenha se manifestado, mostrou seu alinhamento aos interesses da religião católica); configurando um mandato pouco expressivo, justificado talvez pela exígua experiência na cultura parlamentar devido tratar-se de ser aquele seu primeiro mandato.

Apesar de disposto a assumir outras cadeiras no parlamento, o bispo não obteve o sucesso desejado, alcançando um número de votos insuficientes e/ou inferior a de outros sacerdotes que também concorriam aos mesmos ofícios políticos. Conquanto, esses mencionados percalços em sua trajetória parlamentar, D. José Afonso conquistou uma cadeira dos eleitores ao ser escolhido outra vez como deputado provincial do Pará em 1850. O fato de ter sido o 21º dentre 28 deputados eleitos – tendo uma quantia de votos bem abaixo se comparado aos de sua primeira eleição – traduz uma diminuição no prestígio político do bispo.

O compromisso com a missão espiritual talvez possa ter o levado a renunciar ao cargo político, a fim de se dedicar as visitas pastorais pelo sertão da Amazônia entre Fevereiro 1850 a Abril de 1851, já que durante as primeiras sessões da Assembleia Legislativa do Pará em Outubro de 1850 D. José Afonso de Moraes Torres ainda estava embrenhado pelo interior, visitando as comarcas do Alto e Baixo-Amazonas e além de Macapá. Outra possibilidade explicativa para essa renúncia ao cargo de deputação é a oportunidade de galgar postos mais altos dentro da política, a partir do cargo de deputado à Assembleia Geral pelo Amazonas, afinal, se aproximava a votação para a escolha do deputado, e é justamente nessa época em que D. José estava visitando a região do Alto Amazonas (local que passou a corresponder a recém-criada província do Amazonas). Ambas as hipóteses não puderam ser confirmadas por falta de documentação, todavia, certo é que as solicitações do bispo à Igreja católica ganharam novo espaço, isto é, o Parlamento Nacional.

³⁰³ D. José Afonso praticamente não se fez presente na Sessão extraordinário que foi de 08 de Março a 24 de Abril de 1847; na segunda sessão ordinária que foi de 15 de Agosto a 15 de Outubro de 1847; e a sessão extraordinária ocorrida de 15 a 24 de Junho de 1848. Não foi possível identificar o motivo pelo qual bispo se ausentou desses encontros parlamentares – ainda que em vários deles tenham sido “justificada” –, mas o que se sabe é que sua ausência não foi por conta das visitas pastorais pelo interior, já que nesses períodos citados não se tem registro de D. José embrenhado pelo sertão a fim de levar a mensagem católica à cristandade.

3.6 A EXPERIÊNCIA DO BISPO COMO DEPUTADO À ASSEMBLEIA GERAL PELO AMAZONAS

Quando foi eleito deputado pela província do Amazonas à Assembleia Nacional em 1852, D. José expectava boas possibilidades de lograr recursos capazes de atender as necessidades da Igreja. Nessa legislatura (1849 – 1852) houve quatro sessões ordinárias: a 1ª foi de dezembro de 1849 a 3 de maio de 1850; a 2ª começou no mesmo mês e estendeu-se até setembro; a 3ª sessão ocorreu no ano de 1851 e a 4ª no ano de 1852. Como D. José Afonso de Moraes Torres foi eleito apenas no ano de 1852, toma assento somente em 21 de Julho do mesmo ano³⁰⁴.

Antes mesmo de assumir o cargo político a que foi eleito em Maio de 1852, D. José Afonso Torres já sinalizava sua preferência pela causa religiosa em seu discurso de agradecimento aos que nele votaram ao cargo de deputado pelo Amazonas:

Quiseramos ter aquelles dotes que revestem um verdadeiro representante da Nação, e o colloção na eminente posição de poder advogar com vantagem os interesses da Religião, e do Estado; não os temos, mas se Nos faltão talentos sobrão – Nos desejos de sermos uteis na defesa dos interesses Religiosos e Nacionaes, e com especialidade os das duas Províncias, que fórmaõ o nosso Episcopado. Na qualidade de vosso Pai e Pastor vos recomendamos a mutua caridade, o desempenho dos próprios deveres, a obediência as autoridades legitimamente constituidas, o amor da ordem, e da paz e que Nos auxilieis com vossas orações, pedindo a Deos ilumine o Nosso espirito, a fim de podermos conhecer sua vontade, e cumpriremos assim com acerto nossos deveres, e desempenharmos o cargo a que somos destinados.³⁰⁵

Nota-se que no primeiro momento ao falar de sua atribuição de advogar os “interesses da Religião, e do Estado”, o bispo expressa sua primazia pelo catolicismo ao colocar a palavra “Religião” na frente. Posteriormente D. José enfatiza que se deve obedecer as “autoridades legitimamente constituidas, o amor da ordem, e da paz”, mostrando que seus passos são marcados por um constante diálogo entre a esfera religiosa e civil tanto no discurso quando nas suas posteriores ações dentro do parlamento. Embora se considere o imbricamento que há entre as duas esferas da qual o bispo não escapa, é importante frisar, que mesmo ele se aventurando frequentemente pelo campo político, é a identidade religiosa a que pulsa mais

³⁰⁴ De acordo com o expediente da câmara dos deputados do dia 21 de julho de 1852: “Lê-se e approva-se sem debate um parecer da commissão de constituição e poderes approvando a eleição do Sr. bispo do Pará, D. José Affonso de Moraes Torres, como deputado pela nova província do Amazonas”. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=21/7/1852>. Acesso em 24 Jan. 2016.

³⁰⁵ TORRES, José Afonso de Moraes. Treze de Maio, Belém, 22 Maio 1852. p.1.

forte nessa relação religião/século, não sem razão, ele faz questão de enfatizar que está “vergado com o peso da cruz”³⁰⁶ para exercer essa atividade parlamentar.

A legislatura da qual D. José Afonso participou (1849-1852) teve como um dos destaques Souza Franco que, apesar de inicialmente³⁰⁷ ser o único Liberal dentre a maioria conservadora, foi muito participativo em todos os debates, apresentando postura segura e combativa, principalmente nos temas referentes a questões financeiras (IGLÉSIAS, 1969, p. 25). Em meio a esse cenário, D. José é recebido com congratulações por Souza Franco, ainda que o bispo partilhasse de orientação política conservadora.

eu devo felicitar-me pelo facto que acabo de presenciar da entrada deste recinto do digno representante pela nova provincia do Amazonas, primeiro eleito por essa parte tão importante da provincia do Pará, cuja elevação a provincia e publicos interesses, eu por tanto tempo tenho sustentado nesta casa. Felicito-me que de hoje em diante tenha na camara mais esse digno representante, para me acompanhar na demonstração da conveniencia de medidas para prompta navegação do grande rio que banha a nova provincia e a do Grão Pará.³⁰⁸

Mesmo Souza Franco expressando satisfação por uma possível afinidade de posicionamentos dele com o bispo do Pará quanto aos interesses das respectivas províncias das quais ambos eram representantes, não foi identificado na documentação posicionamentos de D. José manifestando opinião convergente com a de Souza Franco no que tange a navegação, pelo contrário, sobre isso o prelado nada declara. Além do debate sobre a navegação, especificamente em 1852, no ano em que D. José assumiu a deputação na Assembleia Geral, as discursões também giraram em torno da:

política e administração quando da resposta à Fala do Trono, a propósito do orçamento e outras questões particulares das quais passa às digressões de ordem geral. Entre elas, a mais significativa do ano foi a que tratou da repressão ao tráfico e das medidas tomadas pelo Governo e do procedimento da opposição liberal (...).³⁰⁹

O bispo diocesano não teve uma participação destacada no parlamento tal como o experiente padre político Venâncio Henriques de Resende – que se debruça sobre os grandes problemas do Império³¹⁰ –, todavia, D. José Afonso Torres chegou a propor alguns artigos

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ De acordo com Iglésias (1969), Souza Franco ganhou posteriormente a companhia de outros liberais devido a convocação dos suplentes.

³⁰⁸ Disponível em: < [http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=21/7/1852#/>. Acesso em 27 Jan. 2015.](http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=21/7/1852#/)

³⁰⁹ IGLÉSIAS, Francisco. "A vida política, 1848 / 1866". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1969. p. 33.

³¹⁰ Quando foi parlamentar pela Assembleia Nacional, Venâncio protagonizou debates que envolviam grandes questões nacionais. Segundo a obra *O clero no parlamento brasileiro*, o referido padre: “fala na transferência da

aditivos ao orçamento. Exemplo disso foi a solicitação de quantia de 6:000 \$ para reedificação da Matriz de Nossa Senhora do Rio Negro que havia sido assolada por um incêndio.

Na qualidade de representante da nova provincia do Amazonas, não posso deixar de offerecer á consideração da camara alguns artigos additivos em beneficio da mesma provincia, e persuado-me que elles serão aceitos pela camara, á vista das observações que passo a expender, assim como forão pelos nobres ministros da justiça e fazenda quando tive a honra de os consultar a semelhante respeito.

A igreja matriz de N.S da conceição da Barra no Rio Negro, capital da nova provincia, foi em 1850 destruída por um incêndio, e desde então o parochio se vio na necessidade de ir exercer as funcções de seu ministerio no oratorio do seminário episcopal alli existente. A maior parte das solemnidades do culto publico é ahi exercidas porque a capital não tem nenhum outro templo capaz para essas funcções.

Parece-me, Sr. presidente, desaioroso á nação que a capital de uma provincia do imperio não tenha um templo capaz para as funcções solemnes do culto publico. Que idéa fará o estrangeiro de nossa religiosidade, quando depois de viajar por todo o interior da provincia, não encontrando um templo digno desse nome, porque são palhoças conhecidas por templos unicamente pela cruz que se vê arvorada no cimo de sua fachada; que idéa, digo, fará o estrangeiro de nossa religiosidade, quando, depois de encontrar isso pelo interior da provincia, observar na capital della as funcções solemnes do culto publico são exercidas dentro de uma casa particular? (Apoiados).

Ora, como a nova provincia não tem rendas suficientes pareço a reedificação da igreja matriz de que trato, e nem é provavel que possa ter tão cedo, peço para a reedificação dessa igreja matriz a quantia de 6:000\$.³¹¹

Tendo em vista seu caráter sagrado para catolicismo, o templo é o lugar de referência religiosa para a cristandade, por isso, é fundamental a existência de igrejas em condições materiais mínimas para a propagação do exercício católico. No entanto, o cenário com o qual D. José Afonso Torres se deparou foi adverso, haja vista o precário estado de vários templos católicos³¹² – com pouquíssimas exceções – pela diocese do Pará, como é o caso da igreja Matriz do Rio Negro localizada na recém-criada província do Amazonas (parte integrante do bispado administrado pelo prelado). Em seu discurso, o bispo parlamentar associa a

capital, sugere a abertura de um canal que saindo do S. Francisco fosse irrigar as regiões semi-áridas do Nordeste. É através dele que nos vem um quadro realista do estado de decadência do clero e, ainda que preso à instituição da escravatura, é um dos primeiros a falar na necessidade de sua progressiva extinção. Defende a reforma eleitoral, com escrutínio secreto e enfrenta a orgia das emendas orçamentárias, pelas quais interesses menores comprometiam o equilíbrio financeiro da nação”. Ver: CÂMARA DOS DEPUTADOS. *O clero no parlamento brasileiro (1843-1862)*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. Vol. 4. 1979. p. 346.

³¹¹ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=28/7/1852>.

Acesso em 27 Jan. 2015.

³¹² Nesse documento fica explícito o estado das igrejas da diocese atestado por D. José na fala de Jerônimo Coelho: De varias Camaras, Parochos, Comissoes de obras, e dos habitantes de algumas Freguezias tenho recebido reclamações para auxilio da edificação e reparo das Igrejas. De um circuntaciado Relatorio, que appresentou á Presidencia o Exm.º Prelado, relativamente ás igrejas da Diocese, em que tem visitado, consta o estado deploravel, em que se acha a maior parte dellas (...). Falla dirigida pelo exm.o snr. conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1.o de outubro de 1848. Pará, Typ. de Santos & filhos, 1848. p. 43. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/507/000043.html>>. Acesso em 25 Jan. 2014.

solenidade do culto e ideário civilizatório ao se mostrar preocupado com a imagem do catolicismo no estrangeiro, porquanto chama atenção para a edificação de templos dignos do culto católico em substituição às “palhoças” que funcionavam como centros propagadores da fé pelo interior de sua diocese.

O bispo político também apresenta um projeto de lei no parlamento chamando atenção para os benefícios que o aumento da remuneração (côngrua) aos clérigos proporcionaria ao Império. Entendendo a elevação do valor da côngrua como um ganho a toda sociedade, D. José usa o argumento referente á moral e a ordem para justificar seu discurso.

A sociedade ganha com esse melhoramento, porque o clero é um forte esteio da religião e da moral publica (apoiados) e a religião é a mais forte sansão das leis. As leis sem a sancção da religião, quando muito, podem obrigar o cidadão a sua observância enquanto ele estiver debaixo da vigilância das autoridades; mas desde o momento em que elle puder subtrair-se a essa vigilância e contar com essa impunidade, cometerá na sociedade todos os crimes a que o levam as inclinações viciosas. Convém pois melhorar a sorte do clero, dar-lhe importância, e fazer com que seu ministério possa ter toda força e influencia capaz de persuadir aos povos à prática das virtudes sociais e christãs.³¹³

D. José chama atenção para condição da religião católica de transformar a moral em juízo espiritual, funcionando para inibir os potenciais transgressores quando a lei não funciona. Nesse sentido, a missão da Igreja de promover a fé católica a fim de guiar as pessoas no reto caminho da salvação – e conseqüentemente da moral – convergia, em certa medida³¹⁴, com a ideia de civilização propagada pelo governo imperial, tendo em vista a preservação da ordem vigente, portanto, era fundamental dar ao clero condições materiais mínimas para a reprodução e propagação da fé, já que, entre outras motivações, esses valores eram fundamentais para o bom andamento da sociedade.

Para alcançar esse intento, era necessária a existência de religiosos em condições para levantar a bandeira do catolicismo ultramontano, tendo em vista isso, D. José Afonso apresenta as conseqüências a que ficam expostos os sacerdotes ao receberem côngruas consideradas insuficientes:

³¹³ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

³¹⁴ É importante fazer a ressalva, visto que, de acordo com Fernando Neves (2015): “a confirmação da Igreja no reconhecimento da ordem servia bem aos interesses do Estado, pois dessa forma, ela transformava moral em juízo espiritual para validar o poder instituído; embora essa postura pudesse sofrer oscilações como se observa pela presença de sacerdotes entre os revoltosos, a hierarquia teve muito cuidado em deslocar-se do bloco de poder.” NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 98.

Um cônego, por exemplo, como o do Pará, com uma cônica de 450\$, não sei como possa pagar aluguel de casa, alimentar-se, vestir-se de uma maneira conveniente ao seu estado e hierarquia, sendo obrigado a apresentar-se na Sé duas vezes por dia. Como é possível que um pároco com uma cônica de 400\$ ou de 300\$ possa fazer a despesa com seu sustento e vestuário, socorrer à pobreza que lhe bate a porta e que lhe pede esmola como um dever de justiça e não de caridade, devendo além disto ter condução pronta para acudir, de noite e de dia, com os sacramentos aos fieis.³¹⁵

De acordo com Fernando Neves (2015), essa foi uma época em que se pleiteava a defesa da Igreja e do Clero nos termos do Padroado, solicitando ao Estado o sustento tanto daqueles já investidos na função pública, quanto dos vários aspirantes ao sacerdócio para que não usassem sua aptidão em outras carreiras³¹⁶. Neste sentido, se vê como a questão do sustento dos clérigos foi fundamental para o Ultramontanismo empreender sua campanha de centralização religiosa e política do Catolicismo.

Além disso, foi fundamentado na tradição que D. José Afonso de Moraes Torres vislumbrou melhores condições ao clero por meio do aumento desses vencimentos. Isso porque, o pagamento das cônica ao clero está relacionado à história da dízima ou décima parte dos rendimentos pessoais e reais de uma paróquia.

Embora a Igreja preconizasse o pagamento das dízimas, foi apenas no II Concílio de Mâcon, em 585, que o preceito do recolhimento do tributo – assim como qualquer contribuição ao clero – foi publicado. Nesse Concílio, os clérigos também definiram, baseados em textos do Antigo Testamento, que a cobrança da dízima era direito eclesiástico, com isso, aqueles que não cumprissem essa determinação ficariam sob pena de excomunhão. A partir da Revolução Francesa, as dízimas deixaram de ser cobradas em muitos países da Europa e América, sendo substituídas por cônica do erário público³¹⁷. No Brasil não foi

³¹⁵ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

³¹⁶ D. José declama no parlamento sobre as consequências da baixa remuneração aos clérigos podia gerar: “É esta razão, quanto a mim, porque muitos aspirantes ao estado eclesiástico, apenas se conhece com talento e habilidades para seguirem uma outra carreira de vida na sociedade mais vantajosa, abandonam os seminários e procuram as academias, ficando somente, ou aqueles que tem para o estado eclesiástico uma decida a vocação, ou que não enxergam outra profissão mais vantajosa para eles”. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&DataIn=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

³¹⁷ Segundo D. Oscar de Oliveira: “Na França foram supressos por lei civil de 4 de agosto de 1789, sem nenhuma compensação. Em Portugal, pelo decreto de 30 de julho de 1832, o governo extinguiu inteiramente o dízimo dentro do Reino, prometendo supri-lo com as cônica provenientes do erário público. (...) Na Espanha, por lei de 29 de Julho de 1837, foram supressos os dízimos como “obrigação legal-civil”, e ainda que esta lei não eximisse da obrigação religiosa de pagá-los, de fato, não foram mais pagos, nem cobrados. A 14 de Julho de 1887, o governo italiano os abrogava no seu país. Na América Latina, nas concordatas celebradas com as Repúblicas da Costa Rica, a 7 de out. de 1852, pelo art. 5º, de Nicarágua, a 2 de nov. de 1861 pelo art. 5º, e de Venezuela, a 26 de Julho de 1862, pelo art. 6º foram os dízimos subrogados por cônica do erário publico. Com o Equador, as Concordatas de 1862 e 1881 sofreram modificações já previstas, pois, nos arts. nº 11 de ambas, o governo se obrigava a conservar até que, de acordo com a S. Sé, pudesse substituí-los por outra contribuição. Finalmente, de conformidade com a S. Sé, foram os dízimos subrogados por contribuição do Estado.” (OLIVEIRA, 1964, p. 31, 33).

diferente. O Padroado Régio mediava à relação entre esfera civil e religiosa, logo, todas as arrecadações da dízima eram feitas por funcionários chamados dizimeiros e entregues à Fazenda Real, que devolvia aos clérigos na forma de cômguas³¹⁸. Destarte, as cômguas despontaram do antigo recolhimento das dízimas, significando para muitos clérigos outra forma de conceder tributos aos representantes de Deus em troca de seus serviços espirituais (MARTINS, 2009).

O cotidiano do parlamento brasileiro mostra uma distinção entre os objetivos advogados pelos padres e pela hierarquia católica. Entretanto, para a eficácia do projeto ultramontano do bispo diocesano – cuja reforma interna da Igreja deveria começar pela formação de um clero ajustado com a tese da Santa Sé – era imprescindível seu comprometimento com a causa dos padres, principalmente no tocante a remuneração dos clérigos. Por esse motivo, ele remete o projeto visando melhores rendimentos ao corpo eclesiástico³¹⁹, apontando o valor da cômgua como o ensejo da dificuldade de sobrevivência

³¹⁸ Nos anos de 1830 o padre Feijó chegou a apresentar o projeto da *Caixa Eclesiástica* na tentativa de solucionar a questão da manutenção do clero brasileiro (visando melhorar o sistema de cômguas e correções de eventuais abusos do clero), mas não obteve êxito já que sua proposta foi motivo de grande polêmica e discursões no parlamento e na sociedade. Esse projeto propunha que cada província tivesse uma caixa eclesiástica para receber taxas, contribuições eclesiásticas e legados pios destinados ao culto, no qual cada paróquia teria uma “Caixa Filial” administrada por um funcionário do Tesouro. Essas rendas seriam destinadas para a manutenção do culto católico, sendo cobrada uma taxa anual para cada fiel maior de sete anos. Porém, esse projeto sofreu resistência da Santa Sé – nas figuras dos Internúncios Mons. Pietro Ostini e Mons. Domenico Scipione Fabbrini – sob a alegação de que essa medida era contrária à liberdade da Igreja ao subordinar a administração dos dízimos ao Tesouro Público e às decisões da Câmara dos Deputados, sendo um projeto que se opõe à tradição de recolhimentos e redistribuição dos dízimos efetuadas pelos soberanos portugueses e transferida à casa reinante no Brasil. Além disso, causava aversão da hierarquia eclesiástica o fato de extinguir contribuição voluntária, bem como a obrigação de pagamento da taxa anual para o católico acima de sete anos. Ver: SANTIROCCHI, Í. D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 76-77.

³¹⁹ D. José apresenta no parlamento o seguinte projeto referente às cômguas:

– A assembleia geral legislativa resolve:

– Art.1º O Arcebispo e bispos perceberão a cômgua anual de 5 a 8.000\$, arbitrada pelo governo conforme a classificação da diocese.

– Art. 2º O governo dividirá a diocese em duas classes e arbitrará a cômgua aos prelados de cada uma delas, o que uma vez feito, não poderá ser alterado senão por ato do Poder Legislativo.

– Art. 3º Os empregados das catedrais do império, com exceção dos da cathedral e Capela imperial do Rio de Janeiro, perceberão anualmente as cômguas e ordenados seguintes:

§ 1º - As primeiras dignidades 1:200\$

§ 2º - As mais dignidades 1:000\$

§ 3º - Os cônegos de prebenda inteira 800\$

§ 4º - Os cônegos de meia prebenda – 600\$

§ 5º - Os símplies beneficiados – 500\$

§ 6º - Os mais empregados das catedrais vencerão um terço mais além do ordenado que atualmente tem.

– Art 4º Ao vigários gerias vencerão annualmente 600\$

– Art 5º Ao párocos..... 600\$

– Art 6º Os provisores..... 600\$

– Art. 7 Ficão revogadas todas as disposições em contrário.

– Paço da camara dos deputados, 6 de agosto de 1852. – S. R. – José, Bispo do Pará. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

dos sacerdotes e conseqüentemente da pouca eficiência em suas atividades eclesiásticas. Não obstante, o baixo valor pago aos sacerdotes também era usado como pretexto para a dedicação do clero às atividades públicas de natureza temporal, contudo, mesmo com essas dificuldades, não se pode esquecer que nessa época era frequente a entrada de religiosos na estrutura política do Estado.

Esse reclamo também se fez presente na pauta política tanto de D. Marcos Antonio de Sousa³²⁰ – bispo do Maranhão entre as décadas de 1827 a 1842 –, quanto de D. Romualdo de Seixas³²¹ – assumiu a arquidiocese de Salvador entre 1827 a 1860 –, prelados esses considerados percussores da campanha ultramontana no Brasil imperial. Segundo Joelma da Silva (2012), D. Marcos de Sousa conseguiu evitar, em certa medida, com que os padres seculares se dedicassem a outras atividades por meio da regularização do pagamento das cômguas, já que para o bispo do Maranhão – assim como mais tarde será defendido também por D. José Afonso –, o aumento desses vencimentos era fundamental para disciplina do clero, pois ao invés de se envolverem com outras atividades para prover seu sustento, os religiosos iriam se concentrar exclusivamente na vida religiosa, tal qual, defendia o modelo tridentino, isto é, um clero afastado do mundo, como um grupo separado e superior da sociedade.

O debate em torno da remuneração sob a forma de cômguas e emolumentos não era circunstancial, já que dela dependia o sustento dos párocos e do próprio bispo. Não por acaso, o reclamo referente às cômguas foi também uma dos assuntos abordados posteriormente por D. Macedo Costa em seu episcopado, entendendo que a melhor remuneração aos clérigos

³²⁰ Em 1826, D. Marcos de Sousa reclama do valor das cômguas no parlamento: “A cômguia devia ser, segundo a letra da mesma bula, aquela porção *"quae pro illorum sustentatione necessaria fuerit"*. Foram com efeito estabelecidas cômguas de trinta mil-réis para os vigários, cômguas suficientes na primeira idade do descobrimento, tempo em que vinte alqueires de farinha de mandioca tinham o valor de mil e seiscentos réis, como consta de um antigo assento da provedoria da Bahia. Porém crescendo progressivamente a povoação e aumentadas as riquezas, o dinheiro perdeu o seu valor, subindo a grande preço as matérias alimentárias e por isso, não podendo os párocos decentemente subsistir com tão diminutas cômguas, receberam, para suprimento de suas necessidades, oblatas que voluntariamente ofereceram seus paroquianos, à imitação dos primeiros cristãos e como era observado em outras muitas dioceses da Igreja lusitana.” Brasil, Congresso. Câmara dos Deputados (1826-1829). In: *Câmara dos Deputados. Centro de documentação e Informação. O clero no parlamento brasileiro*. Vol. 2. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1978. p. 36.

³²¹ Se referindo às cômguas, D. Romualdo fala no parlamento na sessão de 12 de Julho de 1827: “Mas pretender que os bispos, com as minguadas e ridículas cômguas que percebem, estabeleçam seminários ou colégios para a educação do clero é seguramente, (para não dizer outra coisa) faltar à equidade e à contemplação, que deve merecer o episcopado; e o mais é que o argumento deduzido pelo meu honrado patrício, o Sr. Cândido de Deus e Silva, do alvará de 10 de maio de 1803; é *contraproducente*. Pois este alvará promete, em termos muito expressos, auxiliar aos bispos na fundação e manutenção de tais seminários. Lembraram-se alguns senhores de dizer que são muito suficientes as atuais cômguas dos bispos, uma vez que eles se dispam do fausto, e se reduzem à simplicidade dos primitivos séculos.” In: *Câmara dos Deputados. Centro de documentação e Informação. O clero no parlamento brasileiro (1826-1829)*. Vol. 2. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1978. p. 273.

reflete na qualidade da atividade pastoral dos sacerdotes. No entanto, diferente de D. Macedo que procurou requerer benefícios a Igreja através de reclamos diretos ao Imperador ou a outras autoridades civis³²², D. José viu na política parlamentar um caminho possível para obter êxito nessa empreitada.

Ao verificar a documentação sobre o referido assunto, podemos perceber a intervenção do prelado no parlamento conclamando que, para uma melhoria dos serviços prestados pela Igreja era necessário atender aos seus reclamos. D. José Afonso denuncia da tribuna a fragilidade do clero ao se vê compelido a favorecer condutas ruinosas, tanto quanto declara seu compromisso em recusar a colaboração com certa modernidade ao expressar seu inconformismo com o tratamento disferido à Igreja cujo fim era subordina-la ao estado e aos poderosos. Deste modo, os bispos do Brasil nessa época se não tiveram a Pastoral Coletiva para salvaguardar seus rendimentos, ao menos tinham voz de um prelado dentro do Parlamento que partilhava de problemas semelhantes ao deles, por isso bradava suas súplicas por finanças para o clero com o propósito de melhor reproduzir a religião católica.

O tratamento oferecido pelo poder civil para com os sacerdotes tornaram estes presas daquele sistema que vilipendiava a condição do sacerdócio pela dependência que muitas vezes os padres assumem perante a classe dominante, acarretando, na corrupção e destruição de toda a vida espiritual do clero; interpretação acolhida por João Santos (1992), estudioso da Igreja, ao destacar a participação do bispo no parlamento. O excerto de seu dramático discurso feito durante o mandato de deputado pelo Amazonas não deixa dúvida sobre a importância em atender as reivindicações históricas do clero pela revisão das cômguas:

Não dar-lhe um ordenado suficiente para sua sustentação é aniquilá-lo, é despi-lo de todo prestígio, e até cativá-lo em seu ministério, porque um funcionário público que se vê na necessidade de mendigar o pão, vê-se também muitas vezes na necessidade de sacrificar sua consciência e seu dever ao interesse e à vontade dos ricos de quem depende.³²³

³²² D. Macedo remete ao Imperador a seguinte visão sobre as cômguas: “Eu não sei, Senhor, se com a minguada cômguia de 300\$ por mez que tem os Bispos do Brasil, cômguia inferior aos ordenados e emolumentos de muitos empregados subalternos das Repartições do Estado; eu não sei se com essa mesquinha e vergonhosa cômguia, unida a alguns rendimentos insignificantes do cartório eclesiástico poderão os Bispos preencher essas lacunas deixadas pelo Governo no ensino do Seminário, tendo eles aliás todos os dias tantos pobres que socorrer, tantas pias obras que alimentar encargos inevitáveis que fazer.” Costa, Antonio de Macedo. MEMÓRIA. *A Estrela do Norte*, Belém, 18 de Out. 1863. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=223859&PagFis=331&Pesq=c%C3%B4ngua>>. Acesso em: 19 de Fevereiro 2013.

³²³ Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/dc_20b.asp?selCodColecaoCsv=A&Datain=6/8/1852>. Acesso em 22 Jan. 2015.

Lacombe (1978) elucida o discurso de D. José Afonso como produto do momento eclesiástico da época, quando o bispo denuncia a dependência do padre com respeito aos ricos, propondo a remediação dessa situação; doravante com a reforma da legislação o sustento satisfatório dos presbíteros por parte do poder civil, reduziria assim os riscos de os sacerdotes ficarem a mercê dos poderosos da paróquia.

Mesmo sabendo que as atribuições de um padre não se restringem ao serviço público, visto que sua função é revestida pelo caráter sagrado do sacerdócio, o bispo parece não se incomodar com a dependência do estado no que diz respeito ao fornecimento dos bens materiais e dos ordenados. Nem poderia ser diferente. Esta postura vai ao encontro do regime do Padroado, afinal era de obrigação do poder civil garantir financeiramente a manutenção dos templos e o sustento dos sacerdotes. O incomodo declarado pelo bispo foi devido à baixa remuneração oferecida aos padres possibilitando a composição de compromissos alheios ao interesse público e suas possíveis consequências para o pastoreio de almas.

Com efeito, não pode ser negligenciado o grau de instrução do prelado diocesano para compreender seu modo de proceder seja no parlamento, seja na diocese. No *Compendio De Philosophia Racional* é perceptível a visão de mundo do bispo, dotada de forte caráter doutrinário, moral e religioso. No trecho abaixo, ele expõe seu pensamento sobre a razão:

A razão por si mesma não leva ninguém ao erro; por quanto a razão é a faculdade de perceber distintamente o nexos das verdades, ora quem assim percebe a ligação que há entre as verdades, tira legítimas ilações de princípios verdadeiros, não pode por conseguinte errar: todo o erro por tanto nasce não do uso da razão, mas de seu abuso, e por isso, quando dividimos a razão em recta, e não recta, só queremos com isto significar que se dá abuso da razão(...)³²⁴

São Tomás de Aquino – fonte de inspiração de D. José Afonso – não interpreta fé e razão como duas categorias conflituosas já que “o intelecto humano detém a marca do intelecto divino”³²⁵, logo, “é impossível que Deus seja culpado de enganar o homem ao conduzi-lo pelo intelecto a resultados que contradizem a fé revelada”³²⁶. Vale lembrar que a razão foi designada pelo liberalismo como instrumento de reflexão sobre a condição de submissão absorvida pela sociedade ante o Estado e a Igreja. Diante desse contexto, conforme Ivan Manoel (2004), já se fazia explicitado nas publicações de Gregório XVI, e de forma mais

³²⁴ TORRES, Afonso de Moraes. *Compêndios de Philosophia Racional*. 1852.p. 55.

³²⁵ VOEGELIN, Eric. *Idade Média até Tomás de Aquino História das ideias políticas – volume III*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. p. 243.

³²⁶ Ibidem.

contundente nos escritos de Pio IX³²⁷, a tendência do mundo católico à rejeição ao conjunto teórico e filosófico da modernidade, pois o verdadeiro saber seria aquele que levaria ao entendimento da doutrina cristã, e conseqüentemente ao conhecimento de Deus. Mas, em seu livro, o bispo não condenava indiscutivelmente a faculdade da razão, desde que ela fosse usada de forma adequada aos olhos da Igreja, vendo na filosofia um dos meios de melhor conhecer os fundamentos da fé, e utilizando-a como arma contra os ataques da impiedade, do cisma, e da heresia, esta faculdade e seu estudo deveria ser estimulado. Isto posto, o compêndio tinha o propósito de formar religiosos direcionados numa doutrina pura, aproximando-os das teses da Santa Sé. Conseqüentemente, mediante forte formação moral e teológica eles estariam preparados para imprimir ao tradicional catolicismo luso-brasileiro as marcas do catolicismo romano (ANDRADE; NEVES, 2015).

A aplicação da teoria gramisciniana parece adequada no presente trabalho, já que o bispo, enquanto representante da casta de intelectuais tradicionais, busca combater o mau uso da faculdade da “razão”, empregada pelos adeptos da modernidade, que compõe o grupo de intelectuais orgânicos do sistema produtor de mercadorias em ascensão no século XIX, balizando a Igreja como o escudo da tradição contra o secularismo.

Nesse sentido, o bispo D. Jose Afonso de Moraes Torres se aventura pelos caminhos da política quando não são atendidos seus pleitos, tornando-se político na expectativa de fortalecer suas solicitações ao poder civil, tal como fizeram antes os clérigos Batista Campos, Sanches de Britto, Gaspar Siqueira Queiroz, Jerônimo Pimentel, Raimundo Severino de Mattos, Prudêncio das Mercês e Frei José dos Santos Inocência na composição dos cargos políticos na província do Pará. De maneira semelhante, D. José não estava distante, em termos de prestígio, de bispos que haviam ganhado destaque no Império atuando no Parlamento, como testemunha D. Romualdo Antonio de Seixas, Primaz do Brasil, D. Marcos Antonio de Sousa, bispo do Maranhão, e D. José Caetano Silva Coutinho, bispo do Rio de Janeiro (NEVES, 2015, p. 184, 185).

Visando revitalizar sua cosmovisão, o Ultramontanismo reconhece a necessidade de estabelecer mediações políticas concretas com poder civil e o faz condicionada pelo Padroado Régio. Nesse sentido, a Igreja Católica acabava precisando de sacerdotes políticos investindo na consumação da autonomia do poder eclesiástico temporal sem ceder outorga aos

³²⁷ Promulgado por Pio IX em 1864, o Syllabus condenava 80 erros que contrariavam a doutrina católica na época, entre eles a o papa condenava a seguinte visão sobre a razão: “A razão humana, considerada sem relação alguma a Deus, é o único árbitro do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, é a sua própria lei e suficiente, nelas suas forças naturais, para alcançar o bem dos homens e dos povos.”

beneplácitos como estava inscrito na carta constitucional de 1824, malgrado a presença de padres na política tenha diminuído no decorrer do avanço da campanha ultramontana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda essa aplicação nas sendas do catolicismo romano permite perceber a identidade católica de D. José Afonso pulsando em meio ao amálgama com a política, e como isso o levou a conflitos resultantes de suas convicções ultramontanas, já que seu rigor em aplicar o catolicismo causou resistência do clero, dos fiéis e, casualmente, do poder civil. Isso fica evidente em suas visitas pastorais quando se deparou com cristãos que não seguiam a risca as orientações do catolicismo sacramental, assentando sua fé em práticas do catolicismo popular. Além disso, nem todo o corpo clerical partilhou dos mesmos preceitos portados pelo bispo, gerando inevitavelmente atritos na diocese.

Ainda assim, ele tentou caminhar cuidadosamente entre as duas esferas, com isso, é possível concluir que toda essa dedicação apenas no campo da esfera espiritual não produziria os resultados esperados, logo, uma alternativa viável aos olhos de D. José Afonso seria imiscuir-se nos negócios civis para obter êxito, recorrendo à solicitações à Assembleia Legislativa, à autoridades do Império – como foi o caso do ministro da justiça Euzebio de Queiroz Coutinho Camara –, ou o envolvimento com os cargos políticos de deputação.

Em decorrência dos fatos mencionados, é importante perceber que concomitantemente ao bispado, no qual o processo ultramontano já se iniciara na Amazônia, D. José envolveu-se com a política eletiva para dar sustentação ao seu projeto religioso de combate às ameaças que assolavam a Igreja. Primeiramente em 1845, como Deputado da Assembleia Legislativa do Pará, e posteriormente, como representante político da recém-criada província do Amazonas em 1851 (lembrando que ele também foi eleito deputado pela província do Pará em 1850, embora não tenha tomado posse da cadeira).

A documentação revelou uma intensa preocupação do bispo com a formação e orientação dos religiosos no momento em que vão repassar a doutrina católica aos fiéis, bem como as fontes de sua vida política passam a imagem de um religioso preocupado com os assuntos da Igreja mesmo nos momentos de execução de cargos políticos, como por exemplo, durante o mandato de deputado pela província do Amazonas na Assembleia Nacional, D. José Afonso profere seus discursos vislumbrando a melhorias aos negócios eclesiásticos que ele sente ameaçados em todo país e não apenas na província pela qual deputava. Devido a isso, D. José não se encaixa na categoria de padres que se tornaram “servidores do governo e parasitas sociais” durante o Império, apontada por John Lynch (2001), pois o referido bispo se vale dos instrumentos políticos adquiridos para auxiliar na promoção da reforma interna da Igreja.

Importante ressaltar que durante o pastorado de D. José Afonso (1844-1857), não existia ainda um Episcopado reunido como um corpo religioso e político a fim de proclamar os direitos da Igreja Católica no Brasil, isto é, ratificando a autoridade do catolicismo “sobre doutrina, liturgias e ritos, tanto quanto sobre concepção de mundo, organização social e cotidiano”³²⁸. Dessa forma, embora houvesse diretrizes emanadas de Roma para a aplicação do catolicismo diocesano, não havia ainda um plano traçado no Brasil de como proceder para dar fôlego ao projeto ultramontano como houve nas décadas posteriores a partir da Pastoral Coletiva de 1890. Por isso, para Fernando Neves (2015), a existência do Episcopado Nacional, já em fins do século XIX, significou o alargamento da esfera secular para comportar a Igreja na modernidade, sendo a própria Igreja modernizada em meio ao diálogo com as forças do século.

Assim sendo, na ausência do Episcopado Nacional em meado do século XIX, os bispos das províncias do Império executavam a pastoral segundo seu entendimento. Com D. José Afonso de Moraes Torres não foi diferente. Em virtude dessa falta de centralização do Episcopado, o prelado do Pará se sente a vontade para colocar em prática seu programa ultramontano da maneira que acha mais adequado, imiscuindo-se inclusive na política, sempre levando em conta as instruções pastorais provenientes da Santa Sé, mas deixando transparecer a capacidade criativa da Igreja, conformada na tradição. A partir dessa premissa, é justificável concluir que D. José Afonso considerou as especificidades do local, agindo de acordo com as necessidades do seu bispado, demonstrando ser um ultramontano apto para o tempo e espaço no qual exerce seu pastorado, tornando-se político no intuito de melhor amparar a Igreja Católica ao reivindicar a primazia da religião sobre as demais instâncias da sociedade. Situação essa que fortalece a ideia de Ultramontanismo como algo que está sujeito a mudanças, não sendo um conceito fixo, tal como fala Gustavo de Souza Oliveira (2015).

Para reforçar a ideia de uma capacidade criativa dentro dos limites permitidos pela Igreja, é importante lembrar que esse viés político (deixado de lado por parte dos bispos ultramontanos de outras dioceses) não foi uma anomalia presente na vida espiritual dos bispos que compunham a linha de força³²⁹ rumo a reforma da Igreja dentro da Amazônia. D.

³²⁸ NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015, p. 301.

³²⁹ Para Fernando Neves (2015), antes da conformação do Episcopado Nacional, houve uma linha de força na Amazônia (composta por D. Romualdo Coelho, D. José Afonso de Moraes Torres e D. Macedo Costa) empenhada em colocar a diocese nos trilhos do Ultramontanismo, sendo cruzada por outra linha que relacionava os bispos da segunda metade do século XIX no Episcopado ultramontano: Lino, Sebastião, Luís, Antônio, João, Pedro, José, Joaquim e outros bispos sucedendo a estes, identificando na Questão Religiosa uma expressão de autonomia da Igreja contra a intervenção da esfera civil.

Romualdo Coelho – antecessor de D. José –, teve uma vida ligada à política, enquanto D. Macedo, mesmo optando por disseminar valor da doutrina católica sobre as disputas eleitorais, não rompeu com a política, sendo da sua época a criação da organização partidária incumbida de defender a Igreja no legislativo, o Partido Católico.

Como se vê, esse trabalho buscou possibilidades de levantar novas discussões e reflexões sobre a relação entre Igreja e o Estado antes da “Questão religiosa”, tendo como destaque D. José Afonso, caracterizado por ser um bispo ultramontano e político, em um momento de transição da Igreja, que tenta colocar em prática ideias vindas da hierarquia católica da Europa dentro da sociedade amazônica, ajustando esse projeto conforme as peculiaridades que a região exigia. Deste modo, ao analisar a conjuntura política e religiosa da época, as indagações acabaram direcionando ao maior aprofundamento sobre o ingresso do prelado diocesano na política, assim como a compreensão das limitações do bispo ao se submeter às prerrogativas do poder temporal, além da análise da forma como ele defende a autonomia da Igreja.

Embora juridicamente a constituição sugira uma aliança entre ambos, na prática o que há é uma submissão do altar em relação ao trono. Em meio a isso, as medidas de D. José tentam equilibrar essa aliança por meio de suas atitudes políticas, no intuito de fazer valer a força da tradição católica. Nesse sentido, D. José Afonso se adapta a realidade política, e adapta o Ultramontanismo a política, fazendo disso um movimento duplo. Esse comportamento fica expresso quando ele busca recursos materiais para as reformas de Igrejas, seminários, e melhor remuneração aos clérigos e bispos.

Nesse sentido, partilho da reflexão de Fernando Neves (2015), quando diz que:

A falta de proventos adequados serviu de justificativa para que sacerdotes buscassem outras rendas para poderem subsistir, drenando parte de seu esforço intelectual e espiritual às coisas menos santas, gerando entre os ultramontanos um argumento para justificar o descuido da religião.

Esta reprovação com falta de meios para o Clero suportar seu sustento constituiu um dos elementos a serem reformados do padroado. Os bispos não tiveram a Pastoral Coletiva para defender seus rendimentos, mas tiveram, entre os membros do Parlamento Nacional, um bispo para proclamar suas súplicas por finanças para o clero ver saneada sua sobrevivência no ofício santo.³³⁰

Logo, a presença do bispo da diocese do Pará na política não presume o alijamento de sua identidade religiosa, pelo contrário, sua atuação nos espaços oficiais de poder do Estado é entendida como resultado de uma cultura política assinalada fortemente pelos valores

³³⁰ NEVES, F. A. F. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 147.

religiosos. Assim, não existe incompatibilidade em seu trânsito do campo religioso para o civil/político, uma vez que ele buscava garantir o monopólio da fé ao catolicismo conservador contra a modernidade em vias de intensificação, mas também representava o Estado no papel de deputado, sempre priorizando seu múnus pastoral. Portanto, a atribuição política de D. José não desqualificava sua convicção ultramontana, mas sim a complementava.

FONTES

Livro das atas da Assembleia Legislativa Provincial do Pará de 1846 - disponível na biblioteca da Assembleia Legislativa do Pará.

Anais da câmara dos deputados 1852 disponível no site:

http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp

Documentos pesquisados no Arquivo Público do Pará (APEP)

Secretaria da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1856 – 1857. Caixa 203.

Secretaria da Presidência da Província. Série: 13. Ofício das autoridades religiosas. Ano: 1860. Caixa 229.

Jornais disponíveis na Fundação Tancredo Neves (Centur) e no site:

[http://hemerotecadigital.bn.br/:](http://hemerotecadigital.bn.br/)

Synopsis Ecclesiastica (1848 e 1849)

Jornal A Estrella do Norte (1864 e 1866)

Jornal Estrella do Amazonas (1854 a 1857)

Treze de Maio (1845 a 1856)

Jornal Diario do Gram-Pará (1857 e 1858)

A Boa Nova (1869 – 1875)

A Epocha (1853)

O Paraense (1842 a 1844)

Jornais disponíveis na biblioteca do biblioteca do Grêmio Literário Português:

O Monarquista paraense (1852)

O Velho Brado do Amazonas (1850 a 1853)

Treze de Maio (1849 a 1852)

O Contemporaneo (1849)

O Correio dos Pobres (1851-1853)

O Doutrinario (1848 a 1849)

O Planeta (1849 a 1853)

Jornais disponíveis na Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana):

A Boa Nova (1875 a 1879)

Voz de Nazaré (1977 a 1978)

Relatórios dos Presidentes da Província disponíveis no site:

<http://www.crl.edu/brazil>:

Província do Pará (1844 a 1858)

Província do Amazonas (1851 a 1858)

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- ANDRADE, Allan; NEVES, F. A. F. A romanização no Pará: D. Afonso Torres e as atribuições de governar espiritual e materialmente a diocese. **Revista Eletrônica Documento/Monumento**, v. 10, p. 12-23, 2013.
- ANDRADE, Allan; NEVES, F. A. F. Ensinando a ser padre na diocese do Pará nos oitocentos. **Revista HISTEDBR On-line**, v. 15, p. 69-82, 2015.
- AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. **Revista Convergência**, p. 177-192, 1982.
- AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: Hoornaert, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. TOMO II,1. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 153-242.
- BENJAMIM, André Curcino. **Índice ou repertório Geral das leis da Assembléa Legislativa Provincial do Gram Pará (1838- 1853)**. Belém: Typ Commercial de Antonio Joze Rabello Guimarães, 1854.
- BERMAN, Marshall. Introdução: Modernidade ontem, hoje e amanhã. In: **Tudo o que sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 15-35.
- BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. **Para uma Historia cultural**. São Paulo: Estampa, 1998, p. 349-363.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP, Ouro Preto, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação Indigenista No Século XIX. In: Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- CARROLL, James T. **A espada de Constantino, a igreja católica e os judeus**. Barueri, SP: Manole, 2002.
- CARVALHO, José Murilo de Carvalho. **A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARVALHO, J. M. A vida política. In: CARVALHO, J. M. (Org.). **A construção nacional, 1830-1899**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 83-129.

COSTA, Emília Viotti Da. Liberalismo: Teoria e prática. In: **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: UNESP, 1998.

COUTROUT, Aline. Religião e Política. In: REMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996, p. 331- 363.

DIAS, M. O. L. S. **A interiorização da metrópole e outros estudos**. São Paulo: Alameda casa editorial, 2009.

DURKEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução. Pereira Neto; revisão José Joaquim. São Paulo: Paulinas, 1989.

FARIA, F.R.C. de. **Compendio da Lingua Brazilica**. Pará, Typ. de Santos & Filho, 1858.

FAUSTO, B.; DEVOTO, F. **Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002)**. São Paulo: 34, 2004.

FERNANDES, Renata Silva. A organização dos governos das províncias do Império do Brasil: o Conselho da Presidência e o Conselho Geral de Província (1823-1834). In: **XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social**, 2013, Natal. Anais eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal: UFRN, 2013.

FERRAZ, Paula Ribeiro. **O Gabinete da Conciliação: atores, ideias e discursos**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora, 2013.

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

FLETCHER, J. C.; KIDDER, D.P. **O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo**. v. 2. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.

FLORESCANO, Enrique. A função social do historiador. **Revista Tempo**, v. 4, p. 65-79, 1997.

FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do estado liberal (1840-1875). In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir de um povo – segunda época**. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 143-253.

FRANCO, M. S. C. As idéias estão em seu lugar. **Cadernos de debate**, n. 1, 1976.

FREIRE, J. R. B. **Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, Rio de Janeiro, 2003.

FULLER, Cláudia. Os corpos de Trabalhadores: política de controle social no Grão Pará. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 3, n. 1, p. 93-115, 1998.

- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOMES, E. S. **A dança dos poderes: uma história da separação estado-igreja no Brasil**. São Paulo: D'escrever, 2009.
- GONÇALVES, Sérgio Campos. Poder e civilização no Brasil Imperial: a Monarquia na perspectiva da História das Ideias. **Diálogos Latinoamericanos**, v. 20, p. 48-71, 2013.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. **Asas da Palavra (UNAMA)**, v. 10, p. 209-233, 2007.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HUNT, Lynn. Revolução Francesa e Vida Privada. In: PERROT, Michelle (org.), **História da Vida Privada (vol. IV): da revolução francesa à primeira guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- IGLÉSIAS, Francisco. "A vida política, 1848 / 1866". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1969.
- JÚNIOR, Donato Mello. Dom José Afonso de Moraes Torres. Nono Bispo do Pará (1844-1859). **Revista do instituto histórico e geográfico do Brasil**. v. 328, p. 5-22, 1980.
- KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: províncias do Norte**. Brasília: Senado Federal, conselho Editorial, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.
- LIMA, Regina M. Jesus. **A Província do Amazonas no sistema político do 2 Reinado**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói, RJ, 1978.
- LOPES, P. R. C.M. **Os Corpos de Trabalhadores na Província do Grão-Pará: Outros significados para uma política de arrematação da mão-de-obra (1835-1840)**. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Pará – UFPA/Pa, Belém, 2012.
- LYNCH, John. A Igreja católica na América Latina, 1830 - 1930. In: BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. v. IV. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 415-487.

MALHEIROS, R. G.; ROCHA, G. O. R. A cidade de Belém e seu processo de modernização: aspectos históricos, econômicos e sociais acerca da constituição dos ideais de progresso e civilização (1840-1870). **Urbana - Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade**, v. 5, p. 178-212, 2013.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MARCOCCI, Guisepppe - O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82). Um caso de inquisição pastoral?. **Revista de história da sociedade e da cultura**. 9 (2009) 119-146.

MARIANO, R. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: João Décio Passos e Frank Usarski. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, v. 1, p. 231-242.

MARIZ, Cecília. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: Frank Usarski; João Décio Passos. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/ Paulus, 2013, v. 1, p. 301-312.

MARTINS, K. D. Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, relações entre a Igreja e o Estado no Pará oitocentista. **Revista de história regional**, v. 13, p. 70-103, 2009.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Padroado Régio no auge do Império. In: **III GT de história das religiões e das religiosidades**, 2010, Florianópolis. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá - PR: Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH, 2010. v. III. p. 01-15.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX**. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2006.

MAUÉS, R. Heraldo. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica. In: MARIN, R. A. (Org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 140-152.

MAUÉS, R. Heraldo. Igreja e Estado: União e separação, combate e recomposição. In: **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. v. 1. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, R. Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: Paulo César Alves; Maria Cecília S. Minayo. (Org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: fiocruz. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/tdj4g>>, 1994, v., p. 73-81.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Squarema**. 5. ed., São Paulo: Hucitec, 2004.

MAYER, A. **A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1814-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MEDEIROS, Vera B. Alarcón. **Incompreensível colosso: A Amazônia no início do Segundo Reinado (1840-1850)**. Barcelona, Tese (Doutorado), Universidade de Barcelona, Barcelona, 2006.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. **Evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOREL, M. Independência no papel: a imprensa periódica. In: István Jancsó. (Org.). **Independência: história e historiografia**. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2005.

MOURA, Ignacio. **Anuario de Belém em comemoração do seu tricentenário 1616-1916**. Belém: Imprensa oficial, 1915, p. 76 e 76.

NEVES, F. A. F; ANDRADE, Allan. **Da diocese ao parlamento se faz o Ultramontanismo: D. José, um bispo político na Amazônia oitocentista (1844-1857)**. Historia y Sociedad (Medellin. 1994), v. 31, p. 269-292, 2016.

NEVES, F. A. F. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX. In: LIMA, Maria Roseane Pinto; NEVES, Fernando Arthur de Freitas (Org.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu. 2006, p. 83-126.

NEVES, F. A. F. Partido católico no Pará: o partido de deus na secularidade. In: MARIM, R. A. (Org.). **A escrita da História paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 169-183.

NEVES, F. A. F. Romanização como catequese: a doutrina pastoral dos bispos. **Revista HISTEDBR On-line**, v. 12, p. 50-63, 2012.

NEVES, F. A. F. **Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos**. Belém: Editora da UFPA, 2015.

NEVES, F. A. F. **Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)**. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, 2009.

NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do império e a Igreja. In: Keila Grinberg; Ricardo Salles. (Org.). **O Brasil imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 377- 428.

NICOLAU, Jairo. **História do voto no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NOVAIS, F. A. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

OLIVEIRA, Dom Oscar. **Estudos: os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte: UFMG, 1964.

OLIVEIRA, G. S. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)**. Doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **O clero no parlamento brasileiro (1826-1829)**. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, v. 2. 1978.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **O clero no parlamento brasileiro (1843-1862)**. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. v. 4. 1979.

OLIVEIRA, A. J. M. **Os Bispos e os Leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial**. Locus (Juiz de Fora), Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 71-81, 2002.

OLIVEIRA, Oscar de. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da colônia e do império**. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

PANTOJA, Vanda. Amazônia: terra de missão Bispos Ultramontanos e Missionários Protestantes na Belém do Século XIX. *Debates do NER* (UFRGS. Impresso), v. 13, p. 95-122, 2012.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão Religiosa**. São Paulo: Paulinas. 1984.

PORTO, Nelson J.W.C. **Legislação eleitoral no Brasil. Do século XVI aos nossos dias**. Brasília: Senado Federal, 1996.

RAMOS, Vanessa Gomes. Alforrias eclesiásticas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1871). **Revista Eletrônica de História do Brasil**, v. 8, p. 100-127, 2006.

REIS, José Carlos. “Annales e marxismo: ‘programas históricos’ complementares, antagônicos ou ‘diferenciados’?”. In: **Escola dos Annales: A inovação em História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 166-1167.

RICCI, Magda. **Assombrações de um padre regente**. Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

RICCI, Magda. Fronteiras da nação e da revolução: identidades locais e a experiência de ser brasileiro na Amazônia (1820-1840). **Boletim Americanista**, v. 58, p. 77-96, 2008.

RICCI, Magda. Passos imperiais e (des) compassos cabanos: Belém e sua “índole” – 1808-1840. In: SARGES, Maria de Nazaré; LACERDA, Franciane Gama (Org.). **Belém do Pará: história, cultura e cidade**. Para além dos 400 anos. Belém: Açaí, 2016.

RIZZINI, Irma. **O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial**. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado (Crítica ao populismo católico)**. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.

SALDANHA, Nelson Nogueira. **História das ideias políticas no Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

SANTIROCCHI, Í. D. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. **Mneme (Caicó. Online)**, v. 12, p. 187-207, 2011.

SANTIROCCHI, Í. D. **Questão de consciência:** os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Í. D. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império.** Doutorado em História, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010.

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão conceitual: Romanização? Ultramontanismo? Reforma. **Temporalidades**, v. 2, p. 24-33, 2010.

SANTOS, João. A romanização da igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 296-320.

SCHWARZ, Roberto (1981). “As Ideias Fora do Lugar”. In: SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro.** São Paulo, Livraria Duas Cidades, em resposta M. S. Carvalho Franco, “As ideias estão no lugar”, em Cadernos de Debate: História do Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1976.

SERBIN, Kenneth P. Motta, Laura Teixeira. **Padres, celibato e conflito social:** uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Joelma Santos da. **Por mercê de Deus:** Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antonio de Sousa (1820-1842). Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, MA, 2012.

SILVA, Joelma S. da. Visitas pastorais por um catolicismo renovado: O bispado de Dom Marcos Antonio de Sousa no Maranhão (1827- 1842). In: **XII Simpósio Anual da ABHR**, 2011, Juiz de Fora. Anais do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. Juiz de Fora, 2011. v. 12.

SOUSA, C. B. Os percalços de um bispo ultramontano no Pará oitocentista (1844 1852). **Revista brasileira de história das religiões**, v. III, p. 9, 2011.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. **Do altar à tribuna:** os padres políticos no contexto de formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, 2010.

TEIXEIRA, F. A. F.; FERNANDES, Thales C.; Martins, Karla. A atuação lazarista na Diocese de Mariana (1820-1875). **Revista de Ciências Humanas**, v. 15, p. 242-255, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das letras, 1998.

TORRES, João Camilo de Oliveira. O sacerdócio e o Império. In: **História das ideias religiosas no Brasil.** São Paulo: Grijalbo, 1969, p. 105-175.

VIEIRA, D. G. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.** Brasília: UnB, 1980.

VIEIRA, D. R. **História do Catolicismo no Brasil.** v. 1. 1500-1889. Aparecida, SP: Santuário, 2016.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O Pensamento católico no Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VOEGELIN, Eric. **Idade Media até Tomás de Aquino História das ideias políticas.** v. III. São Paulo: É Realizações, 2012.

ZICO, José Tobias. **Caraça: peregrinação, cultura e turismo 1770-1976.** Contagem: Littera Maciel, 1988.

ZICO, José Tobias. **Congregação da Missão do Brasil: resumo histórico (1800-2000).** Contagem: Littera Maciel, 2000.