



**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922

Emanuela Sousa Ribeiro

Recife

2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Igreja Católica e Modernidade no Maranhão,
1889 – 1922**

Emanuela Sousa Ribeiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito à obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação da **Profª. Drª. Sylvana Maria Brandão de Aguiar**

Recife

2003

**Igreja Católica e Modernidade no Maranhão,
1889 – 1922**

Emanuela Sousa Ribeiro

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar
Departamento de História da UFPE
Orientadora

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral
Departamento de História da UNICAP

Profa. Dra. Virginia Maria Almoêdo de Assis
Departamento de História da UFPE

*Com amor, para meus
pais e minha filha*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos mais profundos aos meus pais, irmã e filha, pelo exemplo de vida, demonstrados em todos os momentos, nos bons e nos ruins. Obrigada pelo amor, carinho, apoio, companheirismo e coragem constantes. Sem vocês nada teria sido possível!

À minha orientadora, Prof^ª Dr^ª Sylvana Maria Brandão de Aguiar, devoto um agradecimento que vale por dois: obrigada pela cuidadosa orientação e pela profunda amizade, que me apoiou nos momentos em que precisei de algo mais do que sua extrema competência profissional.

Agradeço aos professores e colegas do curso do Programa de Pós-graduação em História da UFPE, que contribuíram para o meu crescimento acadêmico e humano.

À diretoria e aos funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão, que me facilitaram o acesso à documentação proveniente do acervo da Arquidiocese do Maranhão, ainda em processo de indexação.

Meus agradecimentos sinceros aos amigos da CEHILA- Nordeste, um presente inesperado destes anos no Recife; e aos amigos de sempre, presentes por carta, telefone, e-mail, ou simplesmente pelo coração.

Obrigada a Deus por acordar todos os dias e ter sempre uma benção a mais para agradecer.

RESUMO

O eixo principal de nossa investigação histórica é a análise social das relações entre a Modernidade e a Igreja católica no Brasil, mais especificamente no Estado do Maranhão, entre os anos de 1889 e 1922.

A Historiografia Brasileira destaca, sobretudo, os antagonismos nas relações entre a *modernidade* e o *catolicismo romanizado*. Acreditamos, porém, que existiram confluências substanciais e que estas somente podem ser compreendidas a partir de estudos regionais que lhes revelem as especificidades. A partir da análise de fontes primárias inéditas, sistematizadas no Arquivo da Arquidiocese e no Arquivo Público do Estado do Maranhão, cremos ter existido muito mais convergências que antagonismos, e que as mesmas foram responsáveis pela manutenção dos privilégios da Igreja Católica no Brasil durante a República Velha.

Do ponto de vista metodológico, foi-nos essencial o conceito de circularidade histórica, discutido por Carlo Ginzburg e Mikhail Bakhtin, pois acreditamos ter compreendido de que forma as diretrizes emanadas por Roma foram filtradas e reelaboradas às características da modernidade brasileira.

O ideal civilizador comum à Igreja, ao Estado e às elites laicas discriminava as manifestações da religião, das religiosidades e das culturas das populações pobres, identificando-as com o obscurantismo, a ignorância e a degeneração dos costumes e das raças. Neste contexto, analisamos as tentativas de disciplinamento social das camadas populares, impostas pelas elites clericais e laicas à grande maioria da população brasileira.

Concluimos que o Estado, a elite da sociedade civil e a Igreja católica romanizada atuaram conjuntamente neste processo, e que, da parte da Igreja, tal colaboração foi deliberada. Aproximando-se da modernidade vivenciada pela sociedade laica, ela manteve o seu status social privilegiado.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo, Romanização, Modernidade.

ABSTRACT

The center of our historical investigation is the social analysis of the connection between Modernity and the Catholic Church in Brazil, specifically in the State of Maranhão, between the years of 1889 and 1922.

The Brazilian Historiography underlines, specially, the antagonisms in the relations between Modernity and Romanized Catholicism. We think, perhaps, that was a substantial confluence and this can only be understood doing regional studies. Our kind of research can reveal their specificity. According with the analyze of the primary and unedited sources, organized into both the Archdiocesan and the Public Archive of the State of Maranhão, we believe that convergences are more frequent that divergences. We believe, too, the convergences were responsible for the permanence of the Catholic Church social privileges during the years of Brazilian “República Velha”.

From the point of view of methodology, was essential for us the concept of historical circularity, discussed by Carlo Ginzburg and Mikhail Bakhtin. It helps us to understand in what manner the regulations made by Roma were adjusted to fit the characteristics of the Brazilian Modernity.

Church, State and elite of lay people had a similar ideal of civilization and, from it, they discriminated against the religions customs, religiosity and cultural manifestations of the poor people, identifying those as obscurantism, ignorance, bearing or racial degeneration. In this context, we analyze the efforts of social disciplining applied against the majority of Brazilian common people by clergy and the elite of lay people.

We understood that the State, the elite of civil society and Romanized Catholic Church act together in this process and, in the part that concern the Church, the collaboration was deliberated. Being near the modernity lived by lay society, the Church could preserve its privileged social status.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 - Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira	16
CAPÍTULO 2 - A Igreja Católica e os Tempos Modernos.....	44
CAPÍTULO 3 – Igreja, Estado e Modernidade no Maranhão.....	68
CAPÍTULO 4 - Catolicismo Romanizado, Laicato Católico e Disciplinamento Social.....	100
<i>4.1. Meios de conservar os bons costumes e corrigir os maus</i>	105
<i>4.2. Das Associações de Fiéis em particular.....</i>	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
Bibliografia.....	155

Anexo

INTRODUÇÃO

O eixo principal deste trabalho de investigação histórica é a análise das relações sociais entre a Igreja Católica e a Modernidade, no Estado do Maranhão, durante a última década do século XIX e os dois primeiros decênios do século XX, sob o enfoque do disciplinamento social, pois, consideramos que nessa direção convergiram as práxis da Modernidade e da Igreja Católica romanizada.

Sempre que falamos de Modernidade, precisamos esclarecer de qual Modernidade vamos tratar, uma vez que essa palavra já foi utilizada para indicar diversas concepções de tempo histórico e de compreensão da realidade, e ainda hoje possui diferentes acepções¹.

O conceito de Modernidade com que trabalhamos nessa dissertação surgiu do Iluminismo do século XVIII, quando o tempo se secularizou, a religião deixou de ser o único referencial para compreender o mundo e a humanidade acreditou que estava fadada ao progresso, a ser alcançado através da razão. Assim, conviveram no seio da Modernidade do século XIX, que se pretendia portadora de *progresso, evolução, liberdade, democracia, ciência, técnica*², diversas doutrinas: liberalismo, socialismo, anarquismo; que propugnavam cada uma o seu ideal de progresso,

¹ Utilizamos como eixo principal desta discussão sobre Modernidade: KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 79. Ver especialmente o capítulo 4 (pp. 78 – 111). Utilizamos também: RODRIGUES, Antonio Edmilson M. e FALCON, Francisco Calazans. *Tempos Modernos: ensaios de História Cultural*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.; TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 3 ed.; PAZ, Octavio. *A Outra Voz*, São Paulo: Siciliano, 1993.

² PAZ, Octavio. Op. cit., p. 34.

através do uso da sua própria forma de razão: democracia, sindicalismo, revolução, entre outros³.

Compreendemos que esta Modernidade só pôde se estabelecer porque retirou da Igreja católica a primazia na significação da realidade do mundo ocidental. Porém, uma vez que esta nova realidade se configurou definitivamente, a Igreja foi forçada a conviver com ela.

Nesse processo, no campo do saber teológico, as filosofias surgidas com a Modernidade foram absolutamente rechaçadas, pois a Igreja buscou

a restauração da velha teologia medieval com a “neoescolástica”, que atinge seu ponto alto no Concílio Vaticano I, ao proclamar o dogma do primado e da infalibilidade papal. A teologia, portanto, ao seguir a tendência dominante na Igreja, nega-se a dialogar com o mundo moderno. Ao contrário, trata de combatê-lo, evocando a nostalgia do mundo da cristandade, ainda sobrevivente⁴.

Porém, é bom que se registre que o nosso trabalho não se orienta para a análise teológica. Buscamos relacionar Igreja e Modernidade sob a ótica historiográfica, analisando de que forma os defensores do catolicismo *romano, clerical, tridentino, individual e sacramental*⁵ conviveram com e até mesmo apoiaram as transformações sociais impostas pela Modernidade.

Nossas investigações indicam que a quase totalidade da produção historiográfica⁶ que estuda as relações entre Igreja e Modernidade durante o fim do século XIX e o início do XX, enfatiza as divergências entre ambas. Entretanto, cremos que, embora a doutrina teológica católica tenha se mantido hostil à

³ Cf. REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, São Paulo: Paulus, 1990. 2 ed., vol. II.

⁴ LIBANIO, J. B. e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas*, São Paulo: Loyola, 2001. 3.ed., p. 136.

⁵ AZZI, Riolando. “Elementos para a História do Catolicismo Popular”, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fasc. 141, Março de 1976. p. 103.

⁶ Ver especialmente o capítulo 1 desta dissertação: **Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira**, no qual realizamos uma revisão historiográfica sobre o tema.

Modernidade, podemos identificar situações em que algumas das razões, doutrinas e técnicas da Modernidade serviram à Igreja, tendo sido por ela incorporadas, e, até mesmo usadas para sua própria legitimação. Neste sentido, acreditamos que a principal convergência entre ambas encontra-se no disciplinamento da sociedade civil.

Quando usamos a expressão *disciplinamento* da sociedade, estamos nos referindo à tentativa de adequação/enquadramento das classes subalternas ao *modus vivendi* idealizado pelas elites para todas as esferas das relações sociais, sejam estas econômicas, políticas, morais, ou culturais. Todavia, também estamos considerando que este movimento disciplinador sofreu resistências e reelaborações por parte da sociedade civil.

O conceito de sociedade civil, assim como o de Modernidade, sofreu grandes alterações ao longo da história e desde o século XVIII tem sido definido em oposição ao conceito de *Estado*⁷. Neste trabalho utilizamos a expressão sociedade civil para nos referirmos

*ao lugar onde surgem e se desenvolvem os conflitos econômicos, sociais, ideológicos, religiosos, que as instituições estatais têm o dever de resolver ou através da mediação ou através da repressão. Sujeitos desses conflitos e portanto da sociedade civil exatamente enquanto contraposta ao Estado são as classes sociais, ou mais amplamente os grupos, os movimentos, as associações, as organizações que as representam ou se declaram seus representantes; ao lado das organizações de classe, os grupos de interesse, as associações de vários gêneros com fins sociais, e indiretamente políticos, os movimentos de emancipação de grupos étnicos, de defesa dos direitos civis, de libertação da mulher, os movimentos de jovens, etc.*⁸

Ressaltamos que, apesar de sociedade civil ser um conceito que se faz em oposição ao conceito de Estado, não trabalhamos com a hipótese do Estado ser o

⁷ Pode-se compreender o Estado como o *conjunto dos aparatos que num sistema social organizado exercem o poder coativo*. (BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política*, São Paulo: Paz e Terra, 1997. 6 ed. p. 33).

⁸ BOBBIO, Norberto. Op. cit., pp. 35 – 36.

principal pólo irradiador do poder. Compartilhamos do ponto de vista que admite *a existência de formas de exercício do poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas e que são indispensáveis inclusive à sua sustentação e atuação eficaz*⁹. Assim, compreendemos a sociedade civil também como detentora de poder.

Vale ressaltar que, para fins deste trabalho, precisamos compreender a concepção de sociedade religiosa para distinguir o âmbito de ação do Estado do *âmbito de competência da Igreja ou poder religioso, na contraposição sociedade civil/sociedade religiosa que se agrega à tradicional sociedade doméstica/sociedade civil*.¹⁰ Esta distinção nos foi útil ao trabalharmos com situações em que a esfera estatal e a esfera religiosa apontaram caminhos distintos para a sociedade civil.

Do mesmo modo, acreditamos que a Igreja Católica não é um bloco monolítico, que dentro dos seus quadros convivem concepções distintas de qual deve ser a missão da instituição perante a sociedade e de que forma essa missão deve ser implementada. Assim, é de suma importância ter em mente que durante o período abrangido pelo corte cronológico deste trabalho, 1889 – 1922, a Santa Igreja Católica Apostólica Romana passava por um processo de centralização do poder em torno da autoridade papal, conhecido por romanização¹¹.

Porém, apesar de seguirem orientações da autoridade romana, os integrantes da Igreja Católica pertenciam a distintos níveis hierárquicos e ocupavam diversos lugares de poder dentro da própria instituição e da sociedade civil, possuindo também distintas maneiras de viver a sua religiosidade. Assim, por vezes, os diversos estratos da Igreja reelaboraram as orientações provenientes do setor

⁹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1982. 3 ed., p. XI.

¹⁰ BOBBIO, Norberto. Op. cit., p. 46.

¹¹ No capítulo 1, intitulado **Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira**, analisamos o uso do conceito de romanização do catolicismo pela historiografia brasileira e no capítulo 2, intitulado **A Igreja Católica e os Tempos Modernos**, apresentamos um histórico do processo de romanização do catolicismo no Brasil.

dirigente e as adequaram a sua realidade, à sua compreensão de mundo e ao seu raio de ação social.

Acreditamos que o processo de romanização do catolicismo pensado pela cúria romana atingiu os católicos brasileiros e maranhenses de forma distinta à que atingiu, por exemplo, os católicos italianos, condicionados por uma outra tradição religiosa e vivenciando uma Modernidade diferente. Do mesmo modo como acreditamos que a romanização do catolicismo atingiu distintamente homens e mulheres, negros e brancos, moradores das capitais e do interior, e, especialmente, atingiu distintamente ricos e pobres.

Utilizamos neste trabalho a perspectiva metodológica da História Social que *requer várias vertentes de análises. Assim fizemos convergir vários olhares sob nosso objeto de estudo: lentes da História Política e Econômica, das Idéias, das ações dos indivíduos e dos grupos, e das Mentalidades*¹².

Tomamos por referência a teoria desenvolvida por Mikhail Bakhtin¹³ e aprofundada por Carlo Ginzburg que afirma existir, *por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica*¹⁴. Apesar desta teoria ter sido formulada para explicar as relações entre cultura popular e cultura das elites na Europa do século XVI, cremos que o mecanismo da circularidade existe nas relações entre os diversos estratos que compõem a Igreja, bem como nas relações entre a sociedade civil, a sociedade religiosa e o Estado. Consideramos que *como em qualquer outra instituição, uma Igreja é influenciada pelas mudanças na sociedade geral*¹⁵, e também cremos que o inverso é verdadeiro, ou seja, que devido à hegemonia do catolicismo na sociedade

¹² BRANDÃO, Sylvana M.. *Triunfo da (Des)razão: Amazônia na segunda metade do século XVIII*, Tese de Doutorado em História, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, em 1999; não publicada. p. 12.

¹³ BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*, São Paulo: HUCITEC; Brasília: EdUNB, 1987.

¹⁴ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 3 ed. p. 20.

¹⁵ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil – 1916 – 1985*, São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 25.

brasileira durante o período que estamos estudando, a Igreja católica também influenciou as mudanças da sociedade.

Neste estudo priorizamos a dimensão da Igreja local, no Estado do Maranhão, uma vez que consideramos que é nessa esfera que a *práxis* católica pode ser melhor apreendida. Nesta dimensão temos oportunidade de analisar a aplicação das idéias formuladas nas encíclicas, cartas pastorais e outros documentos, assim como, podemos observar as reações à aplicação dessas idéias. Em um contexto regional podemos analisar com mais acuidade o complexo jogo de relações entre sociedade civil, Estado e Igreja, observando melhor as trocas simbólicas que marcaram esta relação e de que forma a Modernidade perpassou esta convivência.

Nosso corte cronológico apresenta como marcos delimitadores o ano da proclamação da República no Brasil (1889) – acarretando a separação entre Estado e Igreja – e o fim do episcopado do bispo maranhense D. Helvécio Gomes (1922) – legítimo representante dos *bispos reformadores*¹⁶ no Maranhão. Também levamos em consideração o fato de que alguns autores acreditam que *por volta dos anos 20 (num espaço de duas a três gerações) o Catolicismo romano estava já implantado no Brasil, deixando sobreviver o antigo catolicismo brasileiro apenas em setores marginais ou em populações sem atendimento dos padres*¹⁷. Assim, o ano de 1922 corresponderia também ao fim do período de consolidação do catolicismo romanizado no país.

Estruturamos este trabalho em quatro capítulos. No capítulo inicial - **Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira** - fizemos um levantamento historiográfico sobre o nosso tema, mostrando as principais vertentes da historiografia nacional e quais os principais arca-bouços teóricos e metodológicos acerca das visões históricas sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil entre 1889

¹⁶ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro”. in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 36, fasc. 141, Março de 1976. p. 131.

¹⁷ Idem. p. 140. Ver também: BRUNEAU, Thomas C.. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.
Este tema será aprofundado no capítulo 1 - **Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira**.

e 1922. Depois da avaliação supracitada, evidenciamos nossas próprias reflexões, que julgamos mais atualizadas no contexto atual da Historiografia Brasileira.

No segundo capítulo - **A Igreja Católica e os Tempos Modernos** - tratamos das relações entre a Modernidade vigente no Brasil e as propostas da Igreja para a romanização do catolicismo brasileiro.

Mostramos como as determinações da cúria romana foram filtradas pelo clero brasileiro, e maranhense, e como foram reelaboradas na realidade local, sendo inseridas no discurso dos setores hegemônicos da sociedade civil e do Estado.

Também inferimos a existência de grandes confluências entre os projetos civilizatórios do Estado e da Igreja para o Brasil da república velha. Analisamos de que maneira a similaridade dos projetos para a nação aproximou o catolicismo da Modernidade propugnada pelo Estado e pela sociedade civil.

Analisamos no terceiro capítulo – intitulado **Igreja, Estado e Modernidade no Maranhão** – as confluências entre a Igreja católica e o Estado. Utilizando documentação produzida pelo clero regional, observamos como se deu no Maranhão o relacionamento entre os dois poderes recém-separados pela proclamação da república, analisando de que forma a Igreja manteve seu prestígio junto às autoridades do mundo laico através da cooperação para o progresso regional.

No último capítulo, intitulado **Catolicismo Romanizado, Laicato Católico e Disciplinamento Social**, mostramos como a atuação disciplinadora da Igreja junto ao laicato católico e demais fiéis fez confluir a Modernidade vivenciada pela sociedade civil e o catolicismo romanizado. No primeiro item deste capítulo - ***Meios de conservar os bons costumes e corrigir os maus*** - estudamos o disciplinamento imposto pela Igreja através da ação do clero em relação às festas religiosas promovidas por leigos e associações católicas, assim como em relação ao combate às *baixas religiões* (espiritismo e religiões afro-brasileiras) e às manifestações do catolicismo popular. Procuramos observar de que maneira o catolicismo

romanizado se aproximou das elites da sociedade civil, compartilhando o *modus vivendi* moderno, que era vivenciado por esses setores.

Dedicamos o segundo item deste capítulo - ***Das Associações de Fiéis em particular***¹⁸ - à análise do disciplinamento promovido pelo clero católico junto ao laicato organizado em irmandades religiosas femininas e masculinas. Mostramos que as transformações sofridas pelas irmandades a partir do último quartel do século XIX estavam diretamente relacionadas com a Modernidade e com as tentativas do clero de disciplinamento dos leigos.

Utilizamos como principais fontes para este trabalho as encíclicas, as cartas pastorais e a documentação produzida pelo clero regional, por exemplo jornais eclesiais e correspondências de bispos com o clero, com representantes da sociedade civil e com as autoridades civis; que foram discutidas concomitantemente à análise da documentação produzida pelo mundo laico, ou seja, jornais e obras literárias. Também utilizamos grande quantidade de documentos produzidos pelas irmandades religiosas, como por exemplo, ofícios enviados às autoridades eclesiais e livros de atas.

Ao longo do trabalho, optamos por atualizar a grafia das citações, visando facilitar a leitura e tornar o texto mais leve.

¹⁸ *Meios de conservar os bons costumes e corrigir os maus* e *Das associações de fiéis em particular* são títulos de capítulos da Pastoral Coletiva de 1915 (*Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Adaptada ao Código de Direito Canônico, ao Concílio Plenário Brasileiro e às Recentes Decisões das Sagradas Congregações Romanas, sem local: sem editora, 1948. pp.507 - 510)

CAPÍTULO 1

MODERNIDADE E ROMANIZAÇÃO NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Durante o período que estamos estudando (1889 – 1922), ocorreram acalorados debates, motivados por antagonismos profundos, entre representantes da Igreja Católica e livre-pensadores, nos quais eram discutidas as doutrinas sociológicas, políticas e filosóficas em voga na Europa e nos Estados Unidos. Cremos que participavam desta discussão uma *pequena legião dos agnósticos e livres-pensadores*¹⁹, integrante das elites econômicas e/ou das classes médias urbanas que se consolidavam naquele momento, ou seja, uma pequeníssima parcela da sociedade brasileira.

Conforme já explicitamos anteriormente, a noção corrente de Modernidade no Brasil de finais do século XIX e início do XX, dizia respeito ao progresso material, técnico e urbano; em lugar de referir-se às doutrinas que caracterizaram a utilização do termo pela ortodoxia católica: liberalismo, panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto ou moderado, socialismo, comunismo e cientificismo.²⁰

¹⁹ LUSTOSA, Oscar F.. *A Igreja Católica no Brasil República*, São Paulo: Paulinas, 1991. p. 47.

²⁰ Em 1864 foi publicada, pelo papa Pio IX, a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum*. Estes documentos nomeavam, pela primeira vez, os principais erros modernos. Os termos que citamos (liberalismo, panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto ou moderado, socialismo, comunismo e cientificismo) foram todos retirados destes documentos. (PIO IX. *Quanta Cura e Silabo: Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX*, 1864. [on line] Disponível na Internet via <http://www.montfort.org.br/documentos/quantacura.html>. Recife, 2003.)

Nossa investigação historiográfica indica que, para a maioria da população a Modernidade traduziu-se em melhoramentos urbanos, higienismo, tecnicismo, implementação de noções da ética do trabalho e normatização dos costumes; processos encetados pela parcela dominante política e economicamente no país.

Julgamos ser necessário traçar paralelos entre a atuação da Igreja, que procurava se alinhar com as diretrizes romanas, e a atuação desta parcela dominante, que idealizou a Modernidade brasileira, mostrando de que maneira os distintos grupos sociais foram coagidos a manter a ordem e os bons costumes impostos pela *moral de direito e do Evangelio*²¹, ou seja, pela moral do Estado/das elites e da Igreja.

No dizer dos bispos os leigos praticavam uma religião *que se conserva como herança, que se pratica por habito, que se segue sem convicção*²². Deste modo, compreendemos que a elite eclesiástica considerava necessário o disciplinamento religioso da maior parte da população brasileira.

Neste ponto convergiam os dirigentes da sociedade civil e os da sociedade religiosa, ambos pretendiam evitar *desordem, confusão, perturbação da paz social, inquietação das consciências*²³, e, portanto, reconheciam a necessidade de disciplinar a sociedade civil, cujos indivíduos eram, *com efeito, os mesmo fiéis que fazem parte da sociedade religiosa*.²⁴

Este processo de disciplinamento social foi o cerne da convergência entre o catolicismo romanizado e a Modernidade, pois, apropriando-se dos aspectos da Modernidade que podiam lhe ser úteis, a Igreja romanizadora não somente foi capaz

²¹ PAULA E SILVA, Francisco de (D.). *Relatório para visita "ad limina" da Diocese de S. Luiz do Maranhão, 1914*. Arquivo da Arquidiocese do Maranhão, não catalogado, fl. 1. (Na época em que fotocopiamos este documento do Arquivo da Arquidiocese do Maranhão, seu acervo ainda não havia sido catalogado).

²² Idem.

²³ *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. 19 de março de 1890, p. 5. [on line] Disponível na Internet via <http://www.cebela.org.br>. Recife, 2001.

²⁴ Idem.

de conviver, como também utilizou a Modernidade para aumentar sua inserção na sociedade civil e para promover a sua aproximação com o Estado, originando uma união não institucional, tácita, entre os dois poderes.

A análise desta convergência exige um extenso levantamento bibliográfico sobre o período em questão (1889 – 1922). Nossa pesquisa apontou, *grosso modo*, dois caminhos distintos: ou há bibliografia sobre a Modernidade no Brasil, ou há bibliografia sobre a Igreja Católica no Brasil; surpreendentemente, poucos são os trabalhos que tratam da Igreja e da Modernidade no Brasil ao mesmo tempo. E, mesmo os estudos de história das religiões, ou de história da Igreja, tendem a trabalhar catolicismo e Modernidade apenas observando os aspectos antagônicos do tema.

Os estudos sobre a Modernidade costumam ser ainda mais silenciosos: como se, uma vez proclamada a república, a Igreja Católica tivesse simplesmente desaparecido do cenário nacional sem deixar rastros. Tivesse deixado de estar presente na vida dos milhões de brasileiros que continuaram católicos após 1889, ou tivesse, após quatro séculos, deixado de influenciar as consciências individuais dos *cidadãos*²⁵.

Até onde nos foi possível pesquisar, não temos conhecimento da existência de trabalhos que tratem especificamente das convergências entre Modernidade e romanização, deste modo, analisamos conjuntamente a bibliografia produzida sobre a Modernidade e o disciplinamento social no Brasil e sobre o processo de romanização da Igreja católica brasileira.

²⁵ Com esta afirmação não queremos negar o processo levado a efeito pelo Estado de construção de uma simbologia laica para o país durante a primeira república (sobre este tema ver, especialmente: CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas*, São Paulo: Cia das Letras, 2001. 11 ed., e, CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 3 ed.). Pelo contrário, consideramos que o estabelecimento de símbolos e heróis nacionais foi de grande importância para a consolidação da unidade brasileira, e que esta simbologia foi também incorporada pelos representantes da Igreja, pois esta já no seu primeiro pronunciamento oficial após a proclamação da República proclamou a *independência da sociedade civil na órbita de suas atribuições temporais (Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. 19 de março de 1890. Op. cit. p. 5.) e ao longo de toda a primeira república procurou trabalhar com os conceitos de nação e pátria, sempre destacando a importância da religião para o engrandecimento do país. No capítulo seguinte - **A Igreja Católica e os Tempos Modernos** - este tema será abordado com mais profundidade.

Antes, porém, de tratar desta bibliografia específica, precisamos nos posicionar na discussão historiográfica que trata das relações entre a Igreja e o Estado durante a República Velha, pois, embora esse não seja especificamente o nosso tema, temos que levar em conta o fato de que a Modernidade no Brasil foi implementada pelas elites e pelo Estado, portanto, as linhas gerais de raciocínio que nos levam a aproximar a romanização e a Modernidade no Brasil decorrem também do debate acerca das relações da Igreja com o Estado.

Desde o final do século XIX foi voz corrente na historiografia brasileira a afirmação de que *durante os trinta primeiros anos o decreto de separação entre Igreja e Estado promulgado em janeiro de 1890 foi mantido rigidamente. Por parte dos líderes políticos, houve um desconhecimento quase completo da ação e da presença da Igreja.*²⁶ Este tipo de interpretação também afirma que apenas após 1921²⁷, ano da criação da revista *A Ordem*²⁸, iniciou-se a reaproximação entre Igreja e Estado, consolidada após 1930, durante a Era Vargas²⁹.

Esta interpretação surgiu, pela primeira vez, no trabalho clássico de Thomas Bruneau³⁰ e continua a ser reproduzida até os dias atuais, com maior ou menor

²⁶ AZZI, Riolando. “O início da restauração católica no Brasil: 1920 – 1930” in: *Síntese*, nº 10, vol. IV, maio/agosto de 1977. São Paulo, pp. 61-89. Apud: ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*, São Paulo: Paulinas, 1986. p. 25)

²⁷ Alguns autores apontam 1916 como a data mais provável do início da reaproximação da Igreja com o Estado, pois neste ano foi publicada, pelo então Arcebispo de Olinda e Recife, D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, uma importante Carta Pastoral intitulada *Carta Pastoral ao Clero e aos fiéis da Arquidiocese de Olinda* (16 de julho de 1916). De qualquer maneira, a atuação de D. Leme, feito Cardeal do Rio de Janeiro em 1929, é sempre o marco central dos que aceitam essa interpretação historiográfica. (Cf. CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. pp. 78 – 80)

²⁸ A Revista *A Ordem* era editada no Rio de Janeiro e funcionava como difusora dos ideais do catolicismo romano. O Centro D. Vital, criado em 1922, foi uma das “crias” da revista *A Ordem*. (Cf. MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1972. p. 166; CASALI, Alípio. Op. cit., p. 82.)

²⁹ LUSTOSA, Oscar F.. Op. cit., pp. 48 – 59.

³⁰ BRUNEAU, Thomas C.. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.

ênfase no distanciamento ocorrido entre Igreja e Estado durante os primeiros 30 anos de separação³¹.

Bruneau efetuou sua análise do catolicismo no Brasil *medindo* a influência da Igreja através dos diversos períodos históricos e defendendo a idéia de que durante o período colonial e imperial a Igreja operou no Brasil de maneira semelhante, chegando a obter o maior grau de influência possível, similar ao já obtido na Europa desde o século IV até a Reforma e em toda a América colonial espanhola. Esta influência poderia ser verificada através dos seguintes pressupostos: 1) Havia uma organização institucional que tencionava cobrir todo o território nacional, universalizando a atuação da Igreja; 2) Além de cobrir todo o território a Igreja também se assenhoreava de todas as consciências individuais, independente de classes sociais ou diferenças étnicas; 3) Todas as atividades humanas competiam à Igreja, pois todas poderiam levar à salvação, assim, a Igreja regulamentava toda a sociedade; 4) A Igreja utilizava as estruturas do Estado para exercer sua influência sobre as pessoas³².

À esse grau máximo de influência da Igreja sobre a sociedade Bruneau deu o nome de *modelo de influência da Cristandade*, que teria deixado de existir após a separação com o Estado, em 1889. Após esta data Bruneau considerou que se desenvolveu no Brasil um novo tipo de relação entre Igreja e Estado, que deu origem à *uma nova abordagem da influência* e um aumento, *pelo menos em potencial*, do seu nível de influência.

Este incremento na influência foi conseguido através de *uma determinada linha de ação política*, que implementou um *obvio retorno ao modelo tradicional e seu princípio de cobertura total do território com a religião* e uma *relação íntima*

³¹ Por exemplo: em artigo datado de 1997, o historiador I. A. Manoel é enfático em afirmar que este período foi marcado por *um afastamento entre a Igreja e o Estado, muito mais profundo do que aquele provocado pelo Decreto 119-A e pela própria Constituição da República* (MANOEL, I. A. “Dom Antonio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira”. In: *Revista da Pós História*. Assis, v. 5: 67-81, 1997, p. 78. Apud: FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de Freitas. “A criação de bispados na República Velha: o caso de Ribeirão Preto”. in: RIBEIRO, E. S.. *Anais do I Simpósio Regional do CEHILA-NE*, Recife: Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina - Núcleo Nordeste, 2002.)

³² BRUNEAU, Thomas C.. Op. cit., pp. 27 – 30.

com o Estado, ou seja, atingiu sua plenitude durante o período conhecido como *neocrisandade*, que Bruneau considera ter sido gestado, após 1920, pela atuação de D. Sebastião Leme, e se concretizando somente após 1930.³³

O hiato compreendido entre 1889 e 1920 foi visto por Bruneau como um período de *desnacionalização* da Igreja e de sua exclusão do domínio público:

*em resumo, na medida em que a instituição, no Brasil, aceitou os objetivos da Igreja Universal, ela se tornou cada vez mais preocupada com questões irrelevantes. No processo, outros problemas importantes tais como o Espiritismo, falta de laicato, recursos autônomos, etc., foram ignorados porque não eram prioritários para Roma.*³⁴

Consideramos que aos olhos de hoje a Igreja pode, realmente, ter debatido problemas estranhos ao Brasil, porém, uma análise mais detalhada da sociedade brasileira no período em questão revela que as próprias elites nacionais projetavam para o Brasil uma imagem “desnacionalizada” e europeizada, advinda da inserção da Modernidade no país. Assim, concordamos que os debates entre livre-pensadores e clérigos acerca da Modernidade podem não ter atingido a maior parte da população brasileira, porém, eram representativos da disputa de influência sobre a parte intelectualizada das classes médias urbanas e sobre a construção da identidade nacional³⁵ que se gestava no período.

Também acreditamos que a noção de *exclusão da Igreja do domínio público* também pode ser relativizada, pois, a *posição de detentora das grandes massas da população* não é negada por Bruneau³⁶. Nos próximos capítulos mostraremos que o disciplinamento das populações pobres, propugnado pelas elites e pelo Estado, necessitou do auxílio da Igreja, e esta tratou de tecer seu principal ponto de ligação

³³ Id. *ibid.*, pp. 72-73, 91.

³⁴ Id. *ibid.*, p. 71.

³⁵ Este assunto será analisado com mais profundidade no capítulo seguinte: **A Igreja Católica e os Tempos Modernos**.

³⁶ BRUNEAU, Thomas C.. *op. cit.*, p. 71.

com o Estado, construindo, através da *ordem* sua nova forma de se posicionar no domínio público.

Vale ressaltar também que análise da conjuntura católica regional nos aponta uma profunda preocupação das autoridades diocesanas do Maranhão com os problemas que Bruneau afirma terem sido negligenciados: o espiritismo, a falta de laicato e os recursos autônomos, como veremos nos capítulos seguintes. Reafirmamos as idéias de que a análise regional nos permite observar aspectos invisíveis aos olhos de quem analisa as grandes estruturas e que a romanização proposta pelo Papa foi aplicada no Maranhão segundo as necessidades e características da Igreja local.

Como a maior parte da historiografia brasileira produzida nos anos 60, a tônica de Thomas Bruneau é a análise política³⁷ das relações Estado e Igreja, motivo pelo qual dá grande ênfase à linha de ação implementada especialmente por D. Leme após 1920. Quando pretendemos nos posicionar no debate historiográfico sobre esse tema, não temos a pretensão de negar a validade da hipótese da *neocristandade*, nem de relativizar a atuação política da Igreja após 1920, pretendemos sim contribuir para compreender historicamente uma das nuances do novo tipo de relacionamento entre Estado e Igreja que esteve em voga nas três primeiras décadas após a separação de 1889.

Praticamente contemporâneo ao trabalho de Bruneau, foi editado o volume da coleção História Geral da Civilização Brasileira referente às relações entre a sociedade e as instituições durante a primeira república. O capítulo relativo à relação entre Igreja e sociedade civil - escrito por Sérgio Lobo de Moura e José

³⁷ A noção de que Bruneau produz uma história política da Igreja é de suma importância para a melhor compreensão do conceito de *neocristandade*. Recentemente, por exemplo, o historiador Wlaumir Doniseti de Souza (SOUZA, Wlaumir Doniseti. *Anarquismo, Estado e pastoral do imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante ao limites da ordem: o Caso Idalina*, São Paulo: UNESP, 2000. p.22.) propôs a substituição do termo *neocristandade* por *neoultramontanismo*, considerando que após a romanização da Igreja no Brasil, apenas teria ocorrido um aumento no nível de transigência da Igreja romanizada para com a sociedade civil. Embora o autor não chegue a se opor à tese de Bruneau, não é capaz de compreender que a análise de Bruneau tem por base as relações da Igreja com o Estado, assim, seria mais correto afirmar que juntamente com a *neocristandade* se constituiu no país o *neoultramontanismo*. Reafirmo que neste trabalho não estamos discutindo a *neocristandade* e sim as relações socio-políticas precursoras da situação que Bruneau denominou de *neocristandade*.

Maria Gouvêa de Almeida - traça um perfil mais suave do afastamento/aproximação entre Igreja e Estado durante o período anterior à neocristandade:

*Na maioria do clero e no conjunto da Igreja Católica no Brasil, nota-se uma progressiva aproximação em relação ao regime e à sua ideologia liberal. Bem logo são restituídas à hierarquia as marcas exteriores de prestígio e respeito, e mesmo acrescidas. Os homens políticos, mesmo antigos livre pensadores como Rui Barbosa, sentem-se obrigados a fazer pública confissão de fé em suas campanhas.*³⁸

Nesta coletânea há um consenso entre os autores, que consideram relevante para essa aproximação o processo de romanização da Igreja e a conseqüente elitização do clero, que, em concordância com os *grupos que detêm o poder*, assumem a *função moralizante de transmitir os valores que asseguram a ordem na sociedade*³⁹.

Sérgio L. de Moura e José Maria G. de Almeida basearam a hipótese da imposição da ordem, presente no História Geral da Civilização Brasileira, na obra de João Alfredo Montenegro⁴⁰, que, embora tenha sido publicada dois anos antes do trabalho de Bruneau não consta de sua bibliografia. Montenegro, ao tratar do período republicano, aponta algumas *compatibilizações* entre Igreja e Estado através da noção da **ordem**, e, vai mais longe ao afirmar que o positivismo foi fundamental na defesa do princípio da liberdade religiosa, postando-se contra os republicanos liberais:

Em prol da “ordem” os republicanos liberais sacrificam um tanto a “Liberdade”, procurando restringir a ação da Igreja. E o fazem através de um projeto de lei que se segue mesmo à própria Constituição de 1891, contrariando-a frontalmente. O referido projeto adota claramente uma política francamente regalista, pois, animados pelo espírito anticlerical, os liberais temiam uma revitalização do poder

³⁸ MOURA, Sérgio Lobo de, ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. “A Igreja na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, 1977. Tomo III, Vol. 2., p. 329.

³⁹ Idem.

⁴⁰ MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

*temporal da Igreja mediante o alargamento de seus bens materiais. Assim, buscaram eles limitar a propriedade eclesiástica, de uma maneira que têm contra si os próprios positivistas.*⁴¹

Dando ênfase às linhas teóricas do positivismo, do liberalismo e do catolicismo, Montenegro aponta uma importante abordagem das relações Igreja/Estado, encontrando convergências onde a maioria dos historiadores viu apenas antagonismos: *A “Ordem”, verbi gratia, constitui um dogma a inspirar mais de perto o positivismo e o catolicismo, facilitando a formação de uma liga implícita entre ambos em torno do problema da separação entre a Igreja e o Estado*⁴²

Como já dissemos anteriormente, a questão da ordem, da moralização e do disciplinamento da sociedade no período que estamos estudando está inserida no contexto das aspirações modernizadoras de parte da sociedade brasileira, por este motivo analisamos a bibliografia acerca das relações entre a Modernidade e o processo de disciplinamento social no Brasil.

Dentre estes, destacamos os trabalhos pioneiros de Nicolau Sevcenko⁴³ e Margareth Rago⁴⁴, que nos apresentam o aspecto repressivo da modernização brasileira, especialmente nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, respectivamente.

Sevcenko, analisa os condicionantes da produção literária de Lima Barreto e Euclides da Cunha, traçando um perfil crítico da sociedade brasileira durante a primeira república. Para tanto o autor apresenta um amplo panorama das transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas durante a primeira

⁴¹ Id. *ibid.*, p. 142.

⁴² Id. *ibid.*, p. 141.

⁴³ SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, São Paulo: Brasiliense, 1999. (Primeira edição: 1983. Originalmente uma tese de doutorado, defendida na USP, em 1981).

⁴⁴ RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890 – 1930*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Primeira edição: 1985).

república⁴⁵, explicitando a correlação entre a expansão do capitalismo europeu e norte-americano para os países latino-americanos, o aburguesamento das elites brasileiras, a europeização dos costumes e a crescente discriminação da população pobre, mestiça e negra.

A análise da produção literária de Lima Barreto e Euclides da Cunha leva Svecenko a deslindar os elementos fundantes da *Regeneração* da cidade do Rio de Janeiro, que passou a ser vista não apenas do âmbito dos melhoramentos urbanos e sanitários, mas foi inserida no *sistema indefectível de crenças e valores que sustentavam o domínio europeu sobre o mundo até a I Guerra Mundial. Traduziam-se por uma forma típica de economia, sociedade e organização política, tidos como indiscutivelmente superiores.*⁴⁶

Porquanto não seja de nosso interesse direto analisar as obras de Lima Barreto e Euclides da Cunha, o trabalho de Svecenko nos foi muito útil para esclarecer o sentimento dominante de *cosmopolitismo e esnobismo arrivista*⁴⁷ que se tornou praticamente hegemônico entre as elites brasileiras e, de que forma esse sentimento alimentou a reordenação da sociedade brasileira. Nesse sentido, até mesmo a consolidação do processo de romanização do catolicismo toma um novo sentido: em uma época em que os olhares voltavam-se para a Europa, nada mais natural do que transformar o catolicismo tradicional do Brasil em um catolicismo à européia. A dimensão assumida pelo *cosmopolitismo* nos indicou mais um fator de confluência entre a Modernidade e a romanização.

Em trabalho mais recente⁴⁸, Svecenko voltou ao tema, analisando mais detalhadamente o *prelúdio republicano, as astúcias da ordem e as ilusões do*

⁴⁵ Cf. SEVCENKO, Nicolau. op. cit., capítulo 1: “A Inserção Compulsória do Brasil na Belle Époque”.

⁴⁶ Id. *ibid.*, p. 124.

⁴⁷ Id. *Ibid.* p. 122.

⁴⁸ SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, 3, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Além da organização do volume, Nicolau Svecenko escreveu a introdução do livro e o capítulo 7, intitulado “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”.

*progresso*⁴⁹, mostrando as alterações cotidianas que a Modernidade trouxe para o Rio de Janeiro, as transformações no *modus vivendi*, as medidas concretas promovidas pelas elites visando o disciplinamento (legislação normatizadora da cidade civilizada e transformações urbanísticas) e as conseqüentes resistências, sincretismos e reelaborações levadas a efeito pela população pobre. Analisando mais uma vez dois literatos – o escritor Machado de Assis e o “repórter” João do Rio – Svecenko aprofunda a análise das contradições sociais da primeira república.

Margareth Rago também aponta para o *aburguesamento* das elites e das classes médias brasileiras, evidenciando o caráter autoritário e repressivo da modernização brasileira e mostrando as estratégias utilizadas pelas elites para impor o disciplinamento social: normatização das atividades do operariado dentro da fábrica e nos horários de não trabalho; esvaziamento dos conteúdos de contestação social; imposição do modelo de família, mulher e criança compatível com os interesses das elites; utilização do discurso médico-científico para normatizar o interior dos lares e até mesmo os corpos; e separação espacial entre as elites e os trabalhadores na cidade higienizada.

A ênfase da autora no projeto de *moralização dos costumes e redefinição da família*, com a conseqüente normatização do papel da mulher, é o aspecto do livro que mais contribuiu para este trabalho, uma vez que o catolicismo romanizado utilizou estas mesmas estratégias para impor-se; atingindo primordialmente os mesmos sujeitos: a mulher e a criança.

Neste estudo analisamos de que forma a valorização da ordem advinda do trabalho foi também importante para o catolicismo romanizado, que se inspirou na encíclica *Rerum Novarum*, considerada a base de toda a doutrina social da Igreja. Publicado em 1891 pelo Papa Leão XIII, este documento teve o intuito de marcar a posição da Igreja acerca do papel do trabalhador na sociedade, defendendo a propriedade privada e a dignidade do trabalho, condenando o socialismo e pregando o espírito de conciliação entre patrões e empregados através do amplo cumprimento

⁴⁹ Id. *ibid.*, p. 7.

das obrigações cristãs de cada um, evitando assim a luta de classes. A mesma encíclica valoriza a família nuclear - onde o pai trabalha, a mãe cuida da casa e a criança é protegida – considerando-a *uma sociedade propriamente dita, com a sua autoridade e o seu governo paterno*.⁵⁰

Na mesma linha dos trabalhos de Svecenko e Rago, citamos a obra de Silvio Marcus de Souza Correa⁵¹, que aponta o disciplinamento da sexualidade como um dos aspectos da implantação da Modernidade na cidade de Porto Alegre, delineando o mesmo panorama geral das alterações urbanísticas, sanitárias, comportamentais e morais que já fora identificado no Rio de Janeiro e em São Paulo pelos autores já citados.

Além de corroborar na reafirmação das características da implantação da Modernidade nas principais cidades do sul e sudeste do Brasil, Correa destaca *as campanhas contra a Tradição*, onde analisa a oposição entre o saber científico e os saberes baseados na revelação (religião, magia, esoterismo). Este autor explicita de que forma a sociedade moderna procurou desvalorizar e eliminar os elementos *supersticiosos* e *místicos* da população pobre, e, no mesmo combate, procurou eliminar a *influência perniciosa* de determinados setores da Igreja (neste caso, os jesuítas) sobre a sociedade, travando uma campanha anticlerical no melhor modelo da que se encontrava então em voga na França.

O antagonismo entre ciência e religião foi um aspecto fundamental para alguns dos agentes da modernização, porém, por outro lado, alguns dos setores eclesiais souberam utilizar o discurso médico-científico para disciplinar a população pobre, mormente os praticantes de religiões afro-brasileiras e do espiritismo. Este antagonismo será analisado empiricamente no capítulo quatro deste trabalho.

⁵⁰ Leão XIII. *Rerum Novarum*. Carta encíclica de sua santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários, 15 de maio de 1891. São Paulo: Paulinas, 2000. 12 ed. p. 17.

⁵¹ CORREA, Silvio Marcus de Souza. *Sexualidade e Poder na Belle Époque de Porto Alegre*, Santa Cruz do Sul: UNISC, 1994. (Originalmente uma dissertação de mestrado, defendida na PUC-RS, em 1993)

Ainda com relação ao aspecto do disciplinamento social, outros trabalhos, embora não tratem diretamente do tema, tangenciam-no ao tratar da Modernidade em distintas regiões do país. Podemos citar Maria de Nazaré Sarges⁵², que estuda a cidade de Belém, no Estado do Pará.

Dando ênfase às transformações sócio-econômicas decorrentes do ciclo da borracha, esta autora nos dá a conhecer a remodelação urbanística de Belém, promovida pelo intendente Antônio Lemos, tendo Paris como modelo e em sintonia com as transformações que vinham ocorrendo na capital do país:

*Se a reforma e o embelezamento do urbano tinha como proposta a transformação da cidade obedecendo ao modelo das civilizações européias, Antônio Lemos entendeu que reformar era construir boulevards, quiosques, arborizar a cidade, instalar bosque, embelezar praças e erigir monumentos, calçar ruas, dotá-las de iluminação elétrica e bondes, concentrar a venda de alimentos em mercados e **recolher mendigos da cidade em asilo.**⁵³ (grifo nosso)*

Também sobre a região norte do país, há a obra de Ana Maria Daou⁵⁴ que trata das cidades de Manaus e Belém. A autora explicita a correlação entre as transformações urbanísticas e as novas formas de sociabilidade que caracterizaram as cidades modernas, destacando o sentimento de triunfo da sociedade local sobre a natureza: *A cidade conquistada enunciava a efetiva viabilidade de civilização em tão remota paragem: homens “civilizados” vivendo numa cidade subtraída à selva circundante, embelezada e favorecida pelas benesses do consumo e da engenharia urbana desenvolvida por europeus e norte-americanos.*⁵⁵

Nos dois trabalhos que tratam da Modernidade nas capitais da região norte do país, o disciplinamento aparece especialmente na questão da criação de espaços

⁵² SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: Riquezas produzindo a belle-époque (1870 – 1912)*, Belém: Paka-Tatu, 2000. (Originalmente uma dissertação de mestrado, defendida na UFPE, em 1990)

⁵³ Id. *ibid.*, p. 115.

⁵⁴ DAOU, Ana Maria. *A belle époque amazônica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

⁵⁵ Id. *ibid.*, p. 38.

específicos para os pobres, os loucos e os doentes, afastados do convívio com os cidadãos *civilizados* tanto no dia-a-dia, uma vez que suas moradias localizavam-se longe das áreas centrais da cidade, quanto nas atividades de lazer, em que os clubes étnicos (alemães, ingleses, portugueses, etc) ou associações diversas (científicas, musicais, políticas, comerciais, maçônicas ou simplesmente de lazer) selecionavam os seus membros, excluindo a camada *não civilizada* do seu convívio e das suas atividades de recreio.

Acerca da Modernidade em Recife analisamos especialmente o trabalho de Antônio Paulo Rezende⁵⁶ que estuda de que forma a sociedade recifense representava o novo e o velho, o moderno e o antigo na década de vinte. Este autor não parte da perspectiva da produção/reprodução do controle social de dominantes sobre dominados, e sim da perspectiva das resistências, diversidades, contradições e todos as multiplicidades que compõem a *práxis* humana.

Um dos pontos do trabalho de Rezende que mais contribuiu para nossa hipótese é a caracterização de uma *Modernidade regional*. Ao tratar dos embates intelectuais entre Gilberto Freyre e Joaquim Inojosa sobre qual Modernidade era a mais adequada para Pernambuco, Rezende aponta formas distintas de conceber o processo de modernização, escapando da caracterização tradicional da Modernidade como um processo pensado de maneira homogênea por todo o país.

Mesmo destacando as alterações urbanísticas e sanitárias ocorridas em Recife no estilo das que ocorriam no Rio de Janeiro e em São Paulo, Rezende também mostra a existência de um grupo de intelectuais que critica os excessos da técnica, do cientificismo e da Modernidade ao estilo paulista. Este grupo de intelectuais liderados por Gilberto Freyre defendia a valorização do passado lusitano e das tradições regionais, sem, contudo, desdenhar dos ideais de progresso.

Certamente, a produção intelectual do grupo freyriano refletia sentimentos de uma parcela da sociedade que, apesar de não participar do debate acadêmico, sentia

⁵⁶ REZENDE, Antônio Paulo. *(Des) encantos Modernos: Histórias da Cidade do Recife na Década de Vinte*, Recife: FUNDARPE, 1997.

ser digno de valorização o seu passado colonial e imperial, as suas raízes lusitanas – condenadas e menosprezadas por Inojosa. Talvez a mesma parcela da população que, sem desdenhar do progresso e da técnica, sentia ser digna de valorização a sua religião, a religião de seus pais e de seus antepassados.

Quando buscamos encontrar a *Modernidade regional* do Maranhão, também nos deparamos com uma Modernidade diferente da encontrada no eixo Rio de Janeiro - São Paulo, pois, o progresso propugnado pelos maranhenses seria alcançado quando fossem retomados os tempos áureos da sua *Idade do Ouro*: a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, época do maior esplendor da agro-exportação no Estado e do surgimento de uma elite intelectual que se projetou nacionalmente, legando ao Maranhão o epíteto de *Atenas Brasileira*.⁵⁷

Sobre este tema analisamos o trabalho do historiador Manoel de Jesus Barros Martins, que, embora tratando do universo da produção intelectual do Maranhão entre 1890 – 1930, aponta as características singulares da implantação da Modernidade no Estado, marcada pelo discurso decadentista, presente na auto-imagem do Maranhão desde meados do século XIX e consolidado no final do século XIX e início do XX, quando o Estado afundou em uma crise econômica de grandes proporções. O decadentismo perpetuou-se durante boa parte do século XX e só começou a ser superado na década de 70.

Na configuração da Modernidade regional maranhense soma-se ao *discurso decadentista* o *mito francês*. A socióloga Valdenira Barros, considera que a elite maranhense buscava aproximar-se da Modernidade voltando-se para o passado, buscando identificar-se com a França – país símbolo da Modernidade – através da

⁵⁷ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. *Rachaduras Solarescas e Epigonismos Provincianos. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890 – 1930*, Dissertação de Mestrado em História, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, Pós-graduação em História, 2002; não publicada. Ver, especialmente o item *A Nova Aurora – Os novos atenienses* (pp. 83 – 105).

fundação da cidade de São Luís, antiga capital da malograda França Equinocial (1612 – 1615).⁵⁸

A historiadora Maria de Lourdes Lauande Lacroix aprofunda a análise do mito francês, mapeando na produção historiográfica maranhense a origem do galicismo maranhense. E, vai encontrá-lo exatamente no período de crise do final do século XIX, em que a intelectualidade regional forjou para o Estado uma identidade singular, baseada na origem francesa e na continuação da tradição intelectual da *Atenas Brasileira*.⁵⁹

Decadentismo e mito francês complementam-se para apoiar a tese de que a Modernidade maranhense, a exemplo da Modernidade pernambucana, possuía fortes elementos de ligação, e portanto de valorização, com o passado. Longe ser destinado ao esquecimento e à vergonha, *o passado florescente deve ser a nota sonante em face do presente desconforme*.⁶⁰

Outras obras apontam o outro lado da Modernidade no Maranhão, similar ao padrão dos demais Estados do país: industrialização, melhoramentos urbanos, saneamento e higiene pública, disciplinamento da população pobre.

São abundantes, sobretudo, os estudos sobre o ciclo das fábricas têxteis, iniciado após a abolição da escravatura, quando o capital remanescente da agro-indústria açucareira e algodoeira foi maciçamente reinvestido em um parque fabril, o qual em 1895 era *composto de 17 fábricas pertencentes a sociedades anônimas e 10 que eram de particulares*.⁶¹

⁵⁸ BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001. pp. 22 – 23.

⁵⁹ Lacroix, Maria de Lourdes Lauande. *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*, São Luís: Lithograf, 2002.

⁶⁰ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 105.

⁶¹ VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão*, São Luís: LITHOGRAF, 1992. 2. ed. (Reedição fac-similar). v. 2. pp. 558 – 559.

Relativo ao nosso tema, analisamos o trabalho de Maria C. P. de Melo⁶², que analisa o controle social do operariado através da concessão de moradias, urbanização das áreas próximas às unidades fabris e realização de atividades de lazer. A exemplo do trabalho de Margareth Rago, Maria C. P. de Melo aponta o disciplinamento social através do trabalho e da onipresença da fábrica nos momentos de não-trabalho.

Diversos estudos isolados sobre a história dos bens tombados do Estado⁶³, sobre a evolução urbana da capital⁶⁴ e sobre a história dos principais logradouros públicos de São Luís⁶⁵, nos apontam os melhoramentos urbanos, os investimentos em saúde pública, no higienismo e na moralização de costumes que também ocorreram no Maranhão, similares aos aspectos que vimos encontrando nos trabalhos sobre a *belle époque* em diversas regiões do país.

Acreditando ter dado conta da revisão bibliográfica acerca da Modernidade e do disciplinamento social no Brasil do final do século XIX e início do XX, passamos agora a analisar a bibliografia referente à romanização do catolicismo.

Sobre este processo há, desde o século XIX e especialmente após o início do regime de separação Igreja/Estado, grande quantidade de trabalhos produzidos. Porém, para os fins deste trabalho estabelecemos uma distinção entre a bibliografia produzida durante o nosso corte cronológico ou no período imediatamente posterior, e, a bibliografia acadêmica, produzida principalmente a partir da década de sessenta do novecentos.

⁶² MELO, Maria C. P. de. *O Bater dos Panos*, São Luís: SIOGE, 1990.

⁶³ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís). *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados do Maranhão 1997 – 2000*, São Luís: VITAE, 1999; Id., *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados do Maranhão 1997 – 2000*, São Luís: VITAE, 1997.

⁶⁴ ITAPARY, Maurício Abreu. *Evolução urbana do município de São Luís através de levantamento cartográfico: 1614 – 1997*, Monografia de Bacharelado em Geografia, defendida na Universidade Federal do Maranhão, em 1998; não publicada.

⁶⁵ VIEIRA FILHO, Domingos. *Breve História das Ruas de São Luís*, São Luís: 1962.

Deste modo, a bibliografia produzida durante o final do século XIX e a primeira metade do século XX será tratada como fonte primária, listada ao final deste trabalho, e utilizada ao longo do texto como documentação relativa ao período em questão, pois, consideramos que esta bibliografia *é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder*⁶⁶. Estão arrolados como fonte primária, além de jornais e outros documentos impressos, obras como *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*, escrita pelo bispo maranhense D. Francisco de Paula e Silva; *Matriz de N. S. da Conceição. Atos e Fatos – 1743 a 1918*, publicado em São Luís pelo cônego João dos Santos Chaves em 1918; *A situação atual da religião no Brasil*, publicada pelo padre Desidério Deschand em 1910 no Rio de Janeiro e *A Igreja e a República*, escrito pelo célebre redentorista padre Julio Maria⁶⁷.

Os estudos pioneiros acerca do processo de romanização da Igreja brasileira apontam como principal característica desse processo a reeuropeização do catolicismo no Brasil. Embora atualmente esta abordagem já seja, praticamente, lugar-comum nos estudos acerca do catolicismo durante os séculos XIX e XX, os trabalhos que inauguraram os estudos deste tema ainda apresentam importantes contribuições para qualquer estudo que envolva a romanização.

Já em 1966⁶⁸ o teólogo José Comblin apontava essa característica do catolicismo brasileiro durante a república velha. Este autor afirma que a europeização das elites brasileiras aconteceu progressivamente desde 1822 continuando até meados do século XX, e compara este processo com a europeização do catolicismo; concluindo que a europeização cultural e religiosa resultou em uma polarização entre os meios urbano e rural: o catolicismo urbano – afinado com a

⁶⁶ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*, Campinas, SP: Unicamp, 1996. 4 ed. p. 545.

⁶⁷ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*, Bahia: Typographia São Francisco, 1922; CHAVES, João dos Santos (Côn.). *Matriz de N. S. da Conceição. Atos e Fatos – 1743 a 1918*, São Luís: J. Pires & Comp., 1918; DESCHAND, Desidério (Pe.). *A situação atual da religião no Brasil*, Rio de Janeiro: Garnier, 1910; JÚLIO MARIA (Pe.). *A Igreja e a República*, Brasília: EdUNB, 1981.

⁶⁸ COMBLIN, José (Pe.). “Situação histórica do catolicismo no Brasil”. in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 26, fasc. 3, Setembro de 1966. pp. 575 – 601.

europização da religião e da cultura laica – e o catolicismo rural – onde continuou predominando a religiosidade *tradicional*⁶⁹, afastada das “modas” européias.

Posteriormente, ao longo da década de setenta e oitenta, diversos autores aprofundaram os estudos sobre os mecanismos utilizados pela hierarquia da Igreja na tentativa de europeizar o catolicismo praticado no Brasil.

Os mais importantes trabalhos foram realizados pelos membros ou colaboradores da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA), que tencionava estudar a história das religiões na América Latina *a partir do pobre*⁷⁰.

Foram os historiadores ligados ao CEHILA que difundiram a utilização do termo *romanização* como sinônimo do projeto ultramontano de *restauração católica*⁷¹ para o Brasil dos séculos XIX e XX. O conceito de *romanização* já aparece formulado no tomo II/2 da obra *História da Igreja no Brasil*, publicado em 1980, que se tornou um clássico para qualquer estudo de história das religiões no Brasil⁷².

⁶⁹ Id. *ibid.*, p. 595.

⁷⁰ HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 4 ed., Tomo II/1, p. 9.

⁷¹ O termo *restauração católica* é um termo de época, utilizado pelos defensores da aproximação com Roma, para indicar o retorno ao que seria o verdadeiro catolicismo, a *restaurazione cristiana*, de que tratava, por exemplo, o núncio apostólico em carta ao bispo D. Francisco em 1911 (*Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, [04] de fevereiro de 1911*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 13, Maço Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916). Utilizava-se também o termo regeneração do cristianismo, por exemplo: *Animá-lo a prosseguir, com entusiasmo a obra de regeneração iniciada tão bem nesta importante diocese. Tal coisa não será possível sem graves desencontros, mas a sua virtude vencerá todas as dificuldades!* (*Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 27 de março de 1908*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do Século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916). Curiosamente, o termo *romanismo* já era usado no início do século XX pelos livre-pensadores, para se referir à aproximação do clero católico com a autoridade romana, denotando a crítica dos livre-pensadores ao catolicismo ultramontano. (*Avante!*, São Luís, 22/05/1907, fl. 02; *Avante!*, São Luís, 10/10/1906, fl. 02.)

⁷² HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 3 ed., Tomo II/2, p. 144.

Porém, antes da difusão do conceito de *romanização*, desde a década de setenta, tanto membros da equipe da CEHILA, como Riolando Azzi, quanto outros historiadores, como Pedro A. Ribeiro de Oliveira⁷³, ligado ao Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS), já vinham manejando-o, através de artigos publicados principalmente na Revista Eclesiástica Brasileira⁷⁴.

Mais do que simplesmente uma questão de terminologia, a adoção do termo *romanização* como um conceito, significou um importante avanço da historiografia religiosa no Brasil. Pois, para alcançar a formulação deste conceito, Riolando Azzi⁷⁵ e Pedro Ribeiro⁷⁶, principalmente, analisaram profundamente o catolicismo não clerical, chegando a identificar ao longo da história do catolicismo no Brasil, a existência de um *catolicismo tradicional*, predominante até meados do século XIX, e, do seu antagonista, o *catolicismo renovado*, cujo caráter era *nitidamente romano*⁷⁷.

Para os fins deste trabalho, foi extremamente útil a produção historiográfica acerca da religiosidade combatida pela romanização, pois tornou visíveis algumas das tentativas de exclusão e “domesticação” das práticas não condizentes com os ideais das elites laicas, associadas ao clero ultramontano.

⁷³ Este autor produziu em 1979 uma tese de doutorado acerca de uma *hipótese sociológica que explicasse o processo de romanização como um processo de transformações religiosas condicionado pelas transformações econômicas, políticas e sociais*. (OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1985).

⁷⁴ Por exemplo: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, 1972; todo este fascículo é dedicado ao estudo das diversas modalidades de catolicismo e religião popular. Ver também: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, 1976, em que há um artigo de Pedro Ribeiro mostrando que a romanização do catolicismo foi um processo de destituição do leigo, e ainda a *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 34, 1974; onde Riolando Azzi trata da reforma católica no século XIX.

⁷⁵ Por exemplo: AZZI, Riolando. “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”. in: *Religião e Sociedade*, São Paulo, n. 1, 1977, pp. 125 - 149.

⁷⁶ Por exemplo: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro et al.. *Evangelização e comportamento religioso popular*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

⁷⁷ AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 9.

A posição político-religiosa de alguns destes estudiosos, em especial dos membros da CEHILA, vinculados à Teologia da Libertação⁷⁸ certamente foi um dos fatores que influenciaram na adoção de um critério de interpretação da religiosidade a partir do pobre, compreendido através de uma ótica *evangélica*⁷⁹. Este critério pode dar lugar a imprecisões conceituais – quando, por exemplo, nos perguntamos *quem é este pobre?* – porém, seguramente, significou uma profunda revalorização da cultura e da religião praticada pelos extratos mais baixos da sociedade brasileira, que foram desqualificados durante o processo de reeuropeização iniciado no século XIX.

A questão da visão do pobre através da *ótica evangélica*, tampouco invalida as análises acerca das religiosidades não clericais, pois, os autores da CEHILA, deixaram claro que produziam uma história *comprometida, militante*⁸⁰ e, ao mesmo tempo procuraram esclarecer que tratavam do pobre e do catolicismo popular *sabendo que o termo não é rigorosamente apropriado mas facilita a compreensão: queremos tratar do catolicismo vivido pelos pobres em geral.*⁸¹

Ao longo das décadas de oitenta e noventa do século XX, o grupo da CEHILA continuou a investigar as conseqüências do processo de romanização entre os diversos extratos da sociedade. Dentre estes, destacamos os estudos de Riolando Azzi sobre a participação feminina na Igreja católica brasileira entre 1870 e 1920⁸². Neste trabalho, o autor analisa o papel das mulheres no processo de romanização, abrindo um grande leque de possibilidades de investigação e aprofundamento do tema.

⁷⁸ HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*, Tomo II/1, p. 9.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ MARCÍLIO, Maria Luíza (org.). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas / Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, 1984. p. 5.

⁸¹ Hoornaert, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550 - 1800*, p. 98.

⁸² AZZI, Riolando. “A participação da mulher na vida da Igreja do Brasil (1870 – 1920)”. in: MARCÍLIO, Maria Luíza (org.). Op. cit., pp. 94 – 123.

Ainda na década de oitenta, o sociólogo Sérgio Miceli escreveu trabalhos de fôlego sobre o processo de romanização do catolicismo brasileiro⁸³, nos quais evidenciou o conjunto de ações a serem implementadas pelos *bispos reformadores* do catolicismo brasileiro. As análises de Miceli apontam claramente a existência de um projeto conjunto do episcopado nacional - conjugado com as autoridades romanas - para a *regeneração* da Igreja brasileira, nos tendo sido muito úteis no sentido de compreender quais as especificidades da diocese do Maranhão em relação resto do país. Podemos afirmar que foram os estudos deste autor que nos despertaram para a necessidade de observar o processo de romanização em um contexto menor, regional, em que as ações dos *bispos reformadores* pudessem ser inseridas no contexto das sensibilidades locais.

Na última década têm surgido grande quantidade destes estudos regionais acerca da romanização, a maioria deles produzidos no âmbito universitário, pois a história das religiões tem sido bastante valorizada pelos programas de pós-graduação no país – coisa que não ocorria nas décadas anteriores⁸⁴.

Estes trabalhos, ao mesmo tempo em que fortalecem a noção da romanização enquanto projeto nacional implementado através de um conjunto definido de ações do episcopado, apontam para as singularidades regionais, apontando as relações da romanização com as questões mais relevantes de cada região estudada, por

⁸³ MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988; e MICELI, Sérgio. “A gestão diocesana na República Velha”. in: *Revista Religião e Sociedade*, São Paulo, 1985, vol 12, nº 1, pp. 92 – 111.

⁸⁴ Um bom exemplo da valorização dos estudos de história das religiões pelas pós-graduações: CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA, ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA. “Produção Histórica no Brasil, 1985 – 1994. Seleção de dissertações e teses sobre temas relativos à história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe organizada pela CEHILA”. in: Encarte do BOLETIM CEHILA, nºs 51 – 52, Junho 1995/maio 1996.

exemplo, romanização e imigração⁸⁵, romanização e administração eclesiástica⁸⁶, romanização e ordens religiosas⁸⁷, romanização e educação, entre outros.

Para além da discussão historiográfica até agora realizada acerca da Modernidade, do disciplinamento social e da romanização do catolicismo, julgamos por bem incluir neste capítulo uma discussão acerca do conceito de religião popular, uma vez que, como vimos anteriormente, a maior parte da bibliografia acerca da romanização faz uso deste conceito.

A discussão acerca da existência de uma religiosidade popular, ou mesmo de um catolicismo popular, tem criado bastante polémica entre antropólogos, sociólogos e historiadores.

A primeira objeção que costuma ser apontada ao conceito de religiosidade/catolicismo popular é a imprecisão acerca do que é o **povo**, que seria o depositário deste tipo de religião. Quem é, afinal, o **povo** da religião popular?

De acordo com o dicionário, a acepção da palavra povo que mais pode servir ao conceito em questão é *o conjunto das pessoas pertencentes às classes menos favorecidas; plebe*⁸⁸, ou seja, apenas existe em oposição à uma classe mais favorecida, à nobreza⁸⁹, sem rosto próprio que o distinga entre operários, agricultores, escravos, profissionais liberais, ou todos eles juntos.

Assim, podemos aceitar a idéia de que *provisoriamente e aguardando ulteriores e necessárias especificações, assumo pois a religião popular como a*

⁸⁵ Cf. SOUZA, Wlaumir Doniseti. Op. cit.

⁸⁶ FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de Freitas. “A criação de bispados na República Velha: o caso de Ribeirão Preto”. Op. cit.

⁸⁷ MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **Igreja Católica do Brasil: Uma trajetória Reformista (1872 – 1945)**, Recife, Dissertação Defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 1988.

⁸⁸ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 3 ed., p. 1620.

⁸⁹ Id. *ibid.*, p. 1586.

*religião das classes subalternas de uma determinada sociedade*⁹⁰. Porém, a fim de compreender melhor o conceito de religião popular utilizado na época que estamos estudando, é necessário que examinemos a própria elaboração do conceito de religiosidade popular.

O historiador Michel Vovelle ao fazer uma retrospectiva do conceito considera que uma importante etapa deste debate foi vencida pelos historiadores que se aperceberam da relação dialética entre cristianismo e religião popular⁹¹, ou seja, de que a religião popular não é estática, nem sempre existiu por oposição diametral à religião oficial; admitindo que o conceito foi historicamente construído. Assim, Vovelle acata a periodização proposta por J. Delumeau:

*Parece-lhe que a Igreja aceitou, durante a Idade Média, o sincretismo pagão-católico, que constituiu desde então o núcleo da religião “popular”.[...] As coisas começaram a mudar a partir da fundação das ordens mendicantes, cuja pastoral é precisamente orientada em direção a essas camadas populares. Ao nível das elites religiosas, nascia, então, a idéia de que a cristandade ocidental ainda estava para se converter em profundidade, para se cristianizar. Essa tomada de consciência culmina na crise do Renascimento.*⁹²

Portanto, de acordo com Vovelle e Delumeau, a cisão entre cristianismo oficial e popular teria se dado nos séculos XVI, XVII e ainda no XVIII. Períodos em que cristianismo oficial foi, primordialmente, repressivo e o cristianismo popular perdeu, progressivamente sua identificação com o *gestual da prática* que fora sua característica durante o período medieval, sendo substituído pelas novas devoções e pela cristianização e sacramentalização de práticas tradicionais.

⁹⁰ SATRIANI, Luigi M. Lombardi. *El Hambre como derrota de Dios*, 1989, p. 55. Apud: Ferreti, Sérgio F.. *Religião e Cultura Popular. Estudo de festas populares e do sincretismo religioso*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ufma.br/canais/gpmina/index.htm>. Recife, 2001. Podemos perceber que o antropólogo Satriani ao discutir o que é a religião popular chega a conclusão muito similar à apontada por Eduardo Hoornaert para tratar do catolicismo popular: *sabendo que o termo não é rigorosamente apropriado mas facilita a compreensão: queremos tratar do catolicismo vivido pelos pobres em geral* (HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550 – 1800*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, 3 ed., p. 98).

⁹¹ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*, São Paulo: Brasiliense, 1987. Ver especialmente o capítulo intitulado: *O popular em questão*.

⁹² Id. *ibid.* pp. 161-162.

Quando da chegada do século XIX e da apropriação da religião popular por folcloristas e cientistas, Delumeau e Vovelle consideram que a religião popular, por um lado, perdera o *contato ao mesmo tempo com as heranças de longa duração e com prática religiosa*; acentuando-se o seu *aspecto residual e como que defensivo*⁹³, porém, por outro lado, a religião popular ocupou os espaços deixados pelo afastamento das elites da religião em geral, em um momento em que surgiram *novos modelos de fé*.

Outros estudiosos apontam o surgimento do conceito de religião popular apenas no século XIX, tomando como parâmetro principal a intervenção dos cientistas na religião, que começou a ser apartada das práticas da fé, criando artificialmente duas religiões, a fim de implementar *os projetos de unificação cultural da Europa primeiro, e do planeta inteiro depois*⁹⁴.

Dentre os que defendem esta tese, o antropólogo Manuel Delgado, apresenta uma afirmação mais radical, dizendo que

*se a algo é aplicável o conceito de marginalidade ou incômodo, não é à chamada religião popular em relação à religião oficial, pelo simples fato de que esta, na realidade, não existe, ou existe de maneira precária e débil na própria prática social. A situação é precisamente inversa: é a religião da fé e da teologia que encontra dificuldades de articulação com a religião que se pratica, por muito que procedam dela muito aspectos repertoriais e nominais.*⁹⁵

Delgado, compilando as idéias de outros antropólogos, afirma que o que costumamos chamar de religião popular não é mais do que *a estrutura de ritos e mitos, de práticas e crenças relativas a coisas socialmente consideradas como sagradas, que têm um valor institucional reconhecido pela comunidade, que constituem modalidades de ação social e veículos de expressão veemente de uma*

⁹³ Id. Ibid. p. 163.

⁹⁴ DELGADO, Manuel. “La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema”. in: *Gazeta de Antropología*, nº 10, 1993. p. 3. [on line] Disponível na Internet via http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html. São Luís, 2000. (tradução nossa)

⁹⁵ Id. *ibid.*, p. 14.

*determinada ideologia cultural*⁹⁶, ou seja, é, *simplesmente, a religião*⁹⁷, que é composta de práticas sociais, as quais a academia distingue como populares e oficiais, mas que, não podem existir separadamente⁹⁸.

Apesar de apresentarem pontos de vista distintos, tanto Vovelle quanto Delgado afirmam que o surgimento da noção de religião popular provém da apropriação, por parte de determinados setores da sociedade, de um saber distinto daquele ao qual a maioria da população tinha acesso.

Não faz parte de nossos objetivos neste trabalho esclarecer se o conceito de religião popular surgiu, conforme afirma Vovelle, ainda no século XVI, quando as ordens mendicantes se auto-proclamaram proprietárias de um saber religioso diferente do habitualmente aceito, ou, se, conforme afirma Delgado, a religião popular surgiu no século XIX quando o saber científico se tornou hegemônico na sociedade, desvalorizando as práticas religiosas. Interessa-nos sublinhar o fato de que, durante o período que estamos estudando, alguns setores da sociedade brasileira se apropriaram de um determinado saber – o científico na sociedade laica e o romanizado na Igreja - que se tornou hegemônico, inferiorizando os demais saberes, e rotulando-os de *populares*.

Apresentamos como exemplo desta situação no Brasil do período que estamos estudando, os trabalhos de cientistas como Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Oswaldo Cruz, que, embora estivessem, predominantemente, trabalhando com medicina, possuíram importante papel na polarização entre as vivências das classes populares e as vivências das elites, tornando antagônicas suas práticas medicinais,

⁹⁶ Id. *ibid.*, p. 16.

⁹⁷ Id. *ibid.*, p. 17.

⁹⁸ Neste aspecto, discordamos do ponto de vista exposto por Eduardo Hoornaert acerca do que ele compreendia como catolicismo popular: *existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria* (HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550 – 1800*, p. 99). Acreditamos que as relações entre o que costuma chamar de catolicismo patriarcal e catolicismo popular, obedecem ao esquema da circularidade, da troca de influências e de elementos, que se modificam ao longo do tempo.

alimentares, religiosas, de lazer, etc.⁹⁹ O desenvolvimento científico relegava as práticas religiosas taxadas de *populares* à condição de *superstição, baixa religião*, em um processo que contava com total apoio da elite eclesiástica, que, por sua vez, tencionava tornar hegemônico o seu saber religioso romanizado¹⁰⁰.

Assim, considerando a religião como um todo composto de práticas diversas que se complementam, a teoria da circularidade¹⁰¹ de Carlo Ginzburg nos oferece uma ferramenta de trabalho que nos permite analisar os sistemas religiosos sem polarizar artificialmente catolicismo popular e catolicismo oficial.

Trabalhando com a idéia de interpenetração, e estreita dependência, entre os dois mundos religiosos, Ginzburg nos possibilita realizar a conciliação, no trabalho acadêmico, da polarização que a sociedade moderna pensava existir entre religião popular e oficial, assim como entre romanização e Modernidade.

Utilizando os conceitos de **classes dominantes** e **classes subalternas**, que também vimos utilizando, Ginzburg também incorre na imprecisão conceitual que não explicita quem são os **subalternos**, assim como incorrem em imprecisão os estudiosos que utilizam a expressão **classes populares**, porém, incapazes que somos de resolver uma questão tão debatida em todo o conjunto das ciências humanas, esclarecemos que, para fins deste trabalho, ao nos referirmos às classes subalternas, à população pobre, aos setores populares da sociedade, ou aos pobres, estamos nos referindo unicamente às parcelas da sociedade alijadas do poder econômico.

E, esclarecemos ainda, que ao utilizarmos a expressão **religiosidade popular**, estamos considerando-a como uma expressão datada, referente ao que a

⁹⁹ Ver, por exemplo: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993; e MOTA, Maria Aparecida R.. *Silvio Romero. Dilemas e combates no Brasil da Virada do século XX*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

¹⁰⁰ No processo que Vovelle e Delumeau apontaram como fontes da religiosidade popular, do qual tratamos acima.

¹⁰¹ Afirma Ginzburg: *Pode-se ligar essa hipótese àquilo que já foi proposto, em termos semelhantes, por Mikhail Bakhtin, e que é possível resumir no termo “circularidade”: entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo.* (GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 12.)

elite sócio-económica e a intelectualidade nacional, laica ou católica, considerava que fosse a religião popular do final do século XIX e início do XX.

Isto posto, podemos passar à análise das relações entre a Modernidade e a romanização nas várias esferas de poder da Igreja, do Estado e da sociedade civil.

CAPÍTULO 2

A IGREJA CATÓLICA E OS TEMPOS MODERNOS

Nossa análise sobre a Historiografia indica que a principal característica do movimento de romanização, também conhecido como ultramontanismo¹⁰², é a centralização da Igreja católica na figura do Papa, o Bispo de Roma.

O fortalecimento de um poder central acima dos dirigentes católicos regionais é um princípio que foi sendo moldado ao longo do último milênio através de diversas manobras político-religiosas levadas a efeito não somente pelo papado, como por governantes civis de regiões onde o catolicismo representava um importante elemento unificador da sociedade¹⁰³.

Tendo tomado força a partir dos séculos XI e XII, mais especialmente durante os pontificados de Gregório VII (1073-1085) e Inocêncio III (1198 – 1216), o movimento romanizador assumiu naquele período as características que o identificam ainda hoje: centralização, legalismo, politização e clericalização¹⁰⁴.

¹⁰² Originalmente, no século XI, os ultramontanos eram os católicos franceses que apoiavam a centralização do poder religioso em torno da figura do papa, residente em Roma, portanto “atrás dos montes” Pirineus, localizados ao sul da França, na fronteira com a Itália. Daí a origem do termo.

¹⁰³ Estas considerações baseiam-se sobretudo na seguinte obra: KÜNG, Hans. *Igreja Católica*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. Especialmente o capítulo 5: *A Igreja está dividida*.

¹⁰⁴ O teólogo e filósofo Huns Küng aponta cinco características principais: centralização, legalização, politização, militarização e clericalização. Consideramos que o item *militarização* não se adequa às características do movimento romanizador após o século XIX e muito menos no século XX, pois em 1870 os Estados Pontifícios foram invadidos e anexados pela Itália, desaparecendo a possibilidade de atuação militar da Igreja.

A centralização da Igreja em torno da figura do Papa sobrepõe-se à concepção da Igreja colegiada, formada pela associação das diversas igrejas espalhadas pelo mundo, como uma confederação de igrejas, e orientada, nas questões de fé, pelas decisões dos concílios. O progressivo fortalecimento e a aceitação da burocracia romana, compilada principalmente nos códigos de direito canônico, favoreceram a constituição de uma igreja hierarquizada verticalmente, onde o Papa e o colégio de cardeais têm primazia sobre todas as igrejas locais.

Ao mesmo tempo, a concepção da superioridade do papa sobre todos os fiéis evoluiu para a concepção da autoridade da Igreja sobre todos os governos civis, uma vez que os dirigentes laicos – fiéis como todos os outros - não podiam estar acima da autoridade do representante de Deus, autorizado a intervir em todas as atividades humanas em nome dos desígnios divinos.

Por fim, acompanhando a centralização, o legalismo e a politização da Igreja, o clericalismo procurou retirar dos leigos qualquer ingerência nas atividades espirituais, restringindo-as aos clérigos. Estes foram transformados em uma casta de cidadãos especiais, separados da sociedade civil tanto no modo de vida, através da valorização da vida conventual e do celibato, quanto na contínua tentativa da Igreja de isentar os seus funcionários das leis civis, subordinando-os apenas ao direito canônico.

Todo este processo não pode ser compreendido como harmônico. Dentre os católicos contrários à romanização destacavam-se, principalmente os jansenistas e galicanos. Surgidos na França – que também fora o berço do ultramontanismo -, ambos movimentos espalharam-se por todo o ocidente servindo de base para reivindicações de maior liberdade das igrejas nacionais, baseando-se em privilégios concedidos aos governos civis desde o século V, designados pelo nome genérico de **padroado**.

Pelas leis do padroado o Papa outorgava aos reis determinados direitos originalmente pertencentes à Igreja, como, por exemplo, o poder de nomear bispos

em algumas regiões¹⁰⁵. A partir do século XV, as leis do padroado podem ser sintetizadas como a concessão do direito, ao Estado, de recolher o dízimo da Igreja e de nomear bispos e outras dignidades eclesiásticas.

Em sua origem, esses privilégios eram concedidos a fim de que os Estados auxiliassem na expansão do catolicismo em regiões onde a Igreja não tinha condições financeiras de incrementá-lo, particularmente durante o processo de colonização europeia nos continentes americano, africano e asiático, encetado a partir do século XV. Com o passar do tempo, em diversos rincões, o poder civil e o religioso acabaram por imbricar-se, gerando conflito de jurisdições.

O galicanismo originou-se na França, ainda no século XV, e designava diversas teorias e proposições que declaravam a Igreja católica francesa independente de Roma: *que o poder temporal dos reis era independente do papado, que as antigas liberdades da Igreja Católica francesa eram sagradas, que o Conselho Geral estava acima do papa, e que a autoridade do ensino infalível da Igreja pertencia aos bispos e ao papa conjuntamente*¹⁰⁶

Similar ao galicanismo, o jansenismo propugnava diversas liberdades para as igrejas locais, porém, suas divergências com o credo ortodoxo católico eram mais profundas, uma vez que o seu fundador, o Bispo de Ypres, Fleming Cornelius Otto Jansen (1563 – 1638), acreditava na predestinação¹⁰⁷ como única forma de salvação humana, enfatizando a importância da leitura da Bíblia no processo de justificação humana.¹⁰⁸

A romanização assumiu distintas nuances em diversos países e momentos históricos. No Brasil colônia vigorava o padroado português, que reduzia

¹⁰⁵ Cf. AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial, Mito e Ideologia*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

¹⁰⁶ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: EdUNB, 1980. 2 ed., p. 28.

¹⁰⁷ De acordo com a ortodoxia católica a salvação do homem também depende de suas boas obras. O credo protestante, assim como o jansenista, defende a predestinação como forma de salvação humana.

¹⁰⁸ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 29.

significativamente a autoridade papal, cujas decisões precisavam, inclusive, do *placet* real para serem colocadas em prática pelo episcopado local. Especialmente após 1750, quando subiu ao trono de Portugal D. José I e, junto com ele o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, intensificou-se a política regalista, cujo ápice foi a expulsão da Companhia de Jesus, do reino português e de suas colônias, em 1759¹⁰⁹. Esta, declaradamente favorável à ampliação da autoridade papal foi completamente extinta pelo papa Clemente XIV, em 1773, sobrevivendo apenas na Prússia e na Rússia¹¹⁰.

Após 1822 o regalismo continuou em vigor no Império do Brasil. Grande parte do clero nacional era favorável à constituição de uma Igreja menos ligada a Roma, e até mesmo de uma Igreja Nacional, com o argumento de que o catolicismo romanizado atentava contra a soberania do país, legislando sobre aspectos que apenas diziam respeito ao governo civil.

A corrente favorável ao regalismo defendia idéias jansenistas e galicanistas, tendo sido seu mais notável defensor o padre Antônio Diogo Feijó (1784 – 1843), que chegou a ser regente único do império brasileiro entre 1835 e 1837 e era conhecido por suas amistosas relações com ministros protestantes, por sua ojeriza aos jesuítas - representantes máximos do ultramontanismo – e pela crítica intransigente ao celibato clerical¹¹¹. Eram predominantemente jansenistas os principais seminários brasileiros, o de Olinda e do Rio de Janeiro, bem como o catecismo utilizado pela maioria da população¹¹².

A ascensão do ultramontanismo no país ocorreu gradualmente, no século XIX, e, presume-se que tenha se fortalecido no Brasil por influência de clérigos educados na Europa e sagrados bispos pelo Imperador D. Pedro II, que parece ter

¹⁰⁹ Cf. BRANDÃO, Sylvana M.. Op. cit.

¹¹⁰ A Companhia de Jesus foi recriada em 1814 pelo papa Pio VII. Cf. ANDRESEN, Carl, DENZLER, Georg. *Dizionario storico del Cristianesimo*, Milão, Itália: Paoline, 1992. pp. 309 - 310.

¹¹¹ Cf. CALDEIRA, Jorge. *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo: Ed. 34, 1999.

¹¹² O Catecismo de Montpellier, largamente utilizado no Brasil.

desconhecido este aspecto e levado em consideração apenas o elevado nível educacional dos novos bispos.¹¹³

Portanto, antes da proclamação da República, em 1889, o catolicismo já se encontrava em processo de romanização. Alguns autores afirmam que *já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, tendo, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos*¹¹⁴.

Ou seja, a *Questão Religiosa*, ocorrida entre 1872 e 1875¹¹⁵, não teria marcado o início dos embates ultramontanos, pelo contrário, já seria um reflexo da força do ultramontanismo no Brasil, tendo tornando públicas as contradições do regime de união entre Estado e Igreja¹¹⁶.

Um dos pontos de maior relevância na *Questão religiosa* foi o fato de alguns bispos brasileiros, mesmo sem autorização do governo imperial, decidirem cumprir as determinações papais, fazendo pública sua opção pela política romanizadora, provavelmente exacerbada em virtude da oposição tenaz do governo civil. Presume-se que parte do episcopado nacional tenha saído deste incidente sentindo-se fortalecido em suas convicções ultramontanas e unido em torno da figura do papa¹¹⁷.

O ultramontanismo do episcopado nacional, como todo o ultramontanismo do século XIX, era, nominalmente, anti-modernista. Desde 1832 diversos papas

¹¹³ HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, Tomo II/2. pp. 182 – 184.

¹¹⁴ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 38.

¹¹⁵ Em 1873 os bispos de Olinda e do Pará, D. Vital e D. Macedo Costa respectivamente, interditaram as irmandades religiosas que se negaram a expulsar de seus quadros os irmãos pertencentes à maçonaria, obedecendo a orientação do Papa Pio IX publicada no breve *Quamquam Dolores*, que não havia recebido o *placet* imperial. As irmandades religiosas recorreram à justiça civil, que julgou improcedente a sanção dos Bispos, e, após cerca de um ano de batalhas jurídicas, os dois Bispos foram condenados à prisão e trabalhos forçados por desrespeito às leis do Império. Os bispos foram anistiados pelo Imperador Pedro II em 17 de setembro de 1875. Cf. PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife: Massangana, 1982.

¹¹⁶ Cf. HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, Tomo II/2. pp. 188 – 192, e, PEREIRA, Nilo. Op. cit., pp. 271 – 312.

¹¹⁷ Ver também: MONTENEGRO, João Alfredo. Op. Cit., p. 132.

publicaram documentos condenando um inimigo genericamente denominado de *modernismo*:

Mirari Vos (Gregório XVI, 1832), *Quanta Cura e Syllabus Errorum* (Pio IX, 1864), *Pascendi* (Pio X, 1900). Essas Encíclicas, que têm por objetivo o modernismo em geral, variam na intensidade e abrangência da **condenação** ou **alerta contra** os exageros modernistas. São todas, pois, de caráter agressivo e defensivo.¹¹⁸

Além dessas encíclicas, não se pode ignorar as outras, **construtivas**, entre as quais são típicas a *Rerum Novarum* e a *Quadragesimo Anno*, que integram as grandes encíclicas teóricas contra o pensamento moderno e procuram resolver à sua maneira alguns problemas a ele ligados¹¹⁹.

Ao final do principal dos documentos anti-modernos, o *Syllabus Errorum*, publicado em 1864, a octagésima e última sentença afirma que o pontífice romano não pode e não deve *conciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna*¹²⁰.

Cabe-nos compreender o que a Igreja identificava como sendo *progresso, liberalismo e civilização moderna*. Por este motivo, julgamos ser necessário nomear todos os erros modernos condenados pelo papa Pio IX, na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus Errorum*: naturalismo¹²¹; liberdade de cultos¹²²; comunismo¹²³; socialismo¹²⁴; educação laica¹²⁵; fim do princípio do direito divino¹²⁶; negação da

¹¹⁸ CASALI, Alípio. Op. cit., p. 33.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ PIO IX. *Quanta Cura e Silabo: Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX*, 1864. Op. cit., *Silabo*, proposição 80.

¹²¹ Id. ibid., *Quanta Cura*, item 3.

¹²² Idem.

¹²³ Id. ibid., *Quanta Cura*, item 5.

¹²⁴ idem.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Id. ibid., *Quanta Cura*, item 6.

divindade de Jesus¹²⁷; panteísmo¹²⁸; racionalismo absoluto¹²⁹; negação da validade da revelação como forma de conhecimento¹³⁰; historicidade da Bíblia¹³¹; racionalismo moderado¹³²; historicidade dos dogmas¹³³; indiferentismo¹³⁴; latitudinarismo¹³⁵; protestantismo¹³⁶; sociedades secretas, bíblicas e/ou clérico-liberais¹³⁷; supremacia da autoridade civil sobre a religiosa¹³⁸; supressão das liberdades da Igreja nas atividades temporais¹³⁹; supremacia das igrejas nacionais sobre o primado romano¹⁴⁰; supremacia do Estado sobre a Igreja¹⁴¹; ingerência do poder civil nos assuntos religiosos¹⁴²; separação entre a moral religiosa e a moral civil¹⁴³; validade do casamento civil¹⁴⁴; liberdade de expressão¹⁴⁵.

¹²⁷ Id. *ibid.*, *Quanta Cura*, item 8.

¹²⁸ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 1.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Idem.

¹³² Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 2.

¹³³ Idem.

¹³⁴ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 3.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 4.

¹³⁸ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 5.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 6.

¹⁴² Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 5 e 6.

¹⁴³ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 7.

¹⁴⁴ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 8.

¹⁴⁵ Id. *ibid.*, *Silabo*, proposição 9.

Não encontramos entre os erros supracitados, condenações ao progresso técnico, à urbanização ou ao sistema republicano de governo, que foram a tônica do processo de modernização no Brasil entre o final do século XIX e o início do XX. E também não encontramos esse tipo de condenação nos documentos que complementaram e atualizaram as condenações da *Quanta Cura* e do *Syllabus*: a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*¹⁴⁶ publicada pelo Papa Pio X (1903 – 1914) juntamente com o decreto *Lamentabili*¹⁴⁷ em 1907.

Pelo contrário, encontramos na encíclica *Quanta Cura*, já em 1864, o princípio que aproximou o catolicismo romanizado e a Modernidade durante o período que estamos estudando: a preocupação com *os fundamentos da ordem religiosa e da ordem social*¹⁴⁸. (grifo nosso).

Embora em 1864 a ordem social só pudesse ser pensada pela Igreja através da união com a ordem religiosa, ou seja, através da união entre Igreja e Estado, a doutrina católica não defendeu nenhuma forma de governo específica, e, ao longo da segunda metade do século XIX, a posição dos papas tendeu a tornar-se cada vez mais maleável em relação aos sistemas de governo contratuais.

Durante o pontificado do papa Leão XIII (1878 – 1903)¹⁴⁹, a Igreja afirmou mais de uma vez que

¹⁴⁶ PIO X. *Encíclica Pascendi Domini Gregis e Decreto Lamentabili*, 1907. Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1948.

¹⁴⁷ A encíclica *Pascendi Domini Gregis* destina-se fundamentalmente a responder e condenar um movimento intelectual católico, cujo principal mentor era o padre Alfred Loisy, que tentava adaptar o pensamento moderno aos dogmas e ao magistério da Igreja: *A maioria dos modernistas, exegetas e historiadores do dogma, propõem a reformulação no conceito de revelação e do dogma, introduzindo aspectos evolucionistas, imanentistas e subjetivistas. Reagindo contra a rigidez dogmática, introduzem o pensar histórico, sujeito a progresso.* (LIBANIO, J. B. e MURAD, Afonso. Op. cit., p. 142).

¹⁴⁸ PIO IX. *Quanta Cura e Silabo: Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX*, 1864. Op. cit., *Quanta Cura*, item 1.

¹⁴⁹ O Papa Leão XIII tratou diretamente das relações entre poder civil e poder religioso nas encíclicas: LEÃO XIII. *Encíclica Inscrutabili Dei Consilio*, 21 de abril de 1878, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1947; Id. *Immortale Dei*, 1 de novembro de 1885, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1946; Id. *Diuturnum Illud*, 29 de junho de 1881, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1951. 3 ed.; Id. *Rerum Novarum. Carta encíclica de sua santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários*, 15 de maio de 1891, São Paulo: Paulinas, 2000. 12 ed.; Id. *Libertas Praestantissimum*, 20 de junho de 1888, Petrópolis, RJ:

*nada impede que a Igreja aprove o governo de um só ou de muitos, contanto que esse governo seja justo e aplicado ao bem comum. Por isso, reserva feita dos direitos adquiridos, não é vedado aos povos dar-se tal forma política que melhor se adapte ou ao seu gênio próprio ou às suas tradições e costumes.*¹⁵⁰

A união entre poder civil e poder religioso defendida pela Igreja no final do século XIX não mais se baseava no direito divino monarquista¹⁵¹, mas sim na idéia de que o *poder público vem de Deus*¹⁵², independente de ser um poder público monarquista ou republicano. Tratava-se de combater a noção democrática de *que todo poder vem do povo*¹⁵³, pois essa noção substituíria a primazia divina no devir humano pela auto-determinação do homem regulada pelo pacto social¹⁵⁴.

Porém, posto que nossa abordagem não privilegia o eixo teológico-filosófico, centralizaremos nossa abordagem na análise do cotidiano das relações da Igreja com o governo republicano brasileiro, que, como já afirmamos não foi hostilizado pela doutrina social da Igreja. Esta, pelo contrário, respaldou a atuação do episcopado nacional, que cômico da impossibilidade do retorno ao período da união efetiva com o Estado, assumiu a postura de promotor da **ordem** e da **paz social**, afirmando que só a *religião pode restituir à Sociedade a harmonia*¹⁵⁵.

Vozes / São Paulo: Paulinas, 1946. Consideramos que o papa Pio X, que sucedeu Leão XIII, seguiu as orientações ditadas pelo seu sucessor no que concerne às relações da Igreja com o poder civil (Cf. *Pascendi Domini Gregis*, 1907, pp. 3 – 5). Pio X publicou uma encíclica específica acerca desse tema (PIO X, *Vehementer Nos*, 11 de fevereiro de 1906, Petrópolis, RJ: Vozes, 1952), porém, esta referia-se diretamente ao caso da França, cujo governo da terceira república havia proclamado a separação entre Igreja e Estado em 10 de abril de 1905, após mais de duas décadas de severas perseguições ao catolicismo. (Cf. COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja II. Do século XV ao século XX*, São Paulo: Loyola, 1994. pp. 128 – 135.)

¹⁵⁰ LEÃO XIII, *Diuturnum Illud.*, p. 6. Ver também: LEÃO XIII, *Immortale Dei*.

¹⁵¹ Que havia sido o fundamento do período de constituição do absolutismo e formação dos Estados Nacionais, durante os séculos XV ao XVII.

¹⁵² LEÃO XIII, *Immortale Dei*, p. 5.

¹⁵³ LEÃO XIII, *Diuturnum Illud*, p. 5.

¹⁵⁴ Cf. BRANDÃO, Sylvana M.. Op. cit.

¹⁵⁵ LEÃO XIII, *Diuturnum Illud*, p. 4.

A Igreja romana apresentou-se como a única solução para *os chefes dos Estados (que) não dispõem de nenhum remédio próprio para restabelecer a ordem na sociedade e a paz nos espíritos.*¹⁵⁶ E foi com essa postura que os 12 bispos brasileiros saudaram a proclamação da República dos Estados Unidos do Brasil, apesar de alguns serem monarquistas convictos, como por exemplo Dom João Esberard, arcebispo do Rio de Janeiro¹⁵⁷.

No que consideramos ter sido a carta de princípios da Igreja católica brasileira durante a república velha: a Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, publicada em 19 de março de 1890; os bispos fizeram referência aos problemas e erros da sociedade moderna, citando até mesmo o *Syllabus Errorum*; assim como condenaram a liberdade religiosa e o regime de separação: *em nome, pois, da ordem social, em nome da paz pública, em nome dos direitos da consciência, repelimos os católicos a separação da Igreja do Estado*¹⁵⁸.

Entretanto, no mesmo documento, afirmaram *a independência da sociedade civil na órbita de suas atribuições temporais*¹⁵⁹ e reconheceram que a liberdade religiosa podia ser boa para o catolicismo, que se tornava livre da *opressão exercida pelo Estado em nome de um pretense padroado (que) foi uma das principais causas do abatimento da nova Igreja; do seu atrofiamento quase completo.*¹⁶⁰

O episcopado brasileiro defendeu, como já o haviam feito os Papas Leão XIII e Pio IX, o princípio filosófico/teológico de que *não há poder que não venha de Deus*¹⁶¹, porém, após fazer a defesa da doutrina católica, o episcopado preferiu passar do lamento à ação: *Não tratemos mais da ferida que foi feita à Igreja em nosso País. Que fazer neste caso concreto, neste novo regime, neste novo modus*

¹⁵⁶ Id. *ibid.*, p. 16.

¹⁵⁷ LUSTOSA, Oscar F.. Op. cit., p. 25.

¹⁵⁸ *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. 19 de março de 1890. Op. cit., p. 10.

¹⁵⁹ Id. *ibid.*, p. 8.

¹⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 25.

¹⁶¹ Id. *ibid.*, p. 9.

*vivendi que nos é imposto pela força das circunstância, no período perturbado e incerto que vamos atravessando?*¹⁶²

Nas entrelinhas das suas orientações para os católicos brasileiros¹⁶³ o episcopado procurou transmitir duas idéias principais: 1) a de que a religião católica podia ser a principal auxiliar da república na manutenção da ordem social e do progresso do país; 2) a idéia de que o catolicismo era inerente à identidade nacional que se buscava construir naquele período.

Ao longo de todo o texto da Pastoral de 1890, o episcopado apontou *os benefícios sociais que dimanam dessa feliz harmonia entre a Igreja e o Estado*¹⁶⁴.

Os bispos mostraram-se conscientes de que o Estado brasileiro entrava em um novo período de sua história, passando por uma *quadra melindrosa*¹⁶⁵, e apresentavam o catolicismo como elemento capaz de edificar a nação ideal: *Onde a religião floresce, reina a paz, a ordem, a prosperidade pública, porque então estas grandes coisas, a que deve aspirar uma nação, assentam inabaláveis sobre os fundamentos da justiça, do direito, da moralidade, da liberdade*¹⁶⁶ (grifo nosso).

Concomitantemente, os bispos apresentavam a tese de que o caráter fundamental da nação brasileira era o catolicismo, que ser brasileiro era ser católico, e que foi a Igreja quem *formou em seu seio fecundo a nossa nacionalidade*¹⁶⁷. Deste modo, sendo o Brasil um país católico por natureza, era *natural* que a Igreja fosse o

¹⁶² Id. *ibid.*, p. 24.

¹⁶³ Objetivamente, os bispos brasileiros aconselhavam que os brasileiros tivessem três atitudes em relação à separação entre Igreja e Estado: 1º) *Bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é reconhecida pelo decreto.* 2º) *Apossados desta liberdade que é nosso direito sagrado, inauferível, fazer votos e esforços para que ela se complete e se torne efetiva.* 3º) *Cumprir com ânimo resolutivo, firme, mais dedicado que nunca, os nossos deveres cristãos na nova era que se inaugura para o Cristianismo católico no nosso caro Brasil.* (Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro. 19 de março de 1890. Op. Cit., p. 24)

¹⁶⁴ Id. *ibid.*, p. 11.

¹⁶⁵ Id. *ibid.*, p. 47.

¹⁶⁶ Id. *ibid.*, p. 43.

¹⁶⁷ Id. *ibid.*, pp. 12-13.

elemento construtor do Brasil republicano, continuando a tomar *sempre parte em todos os nossos grandes acontecimentos nacionais*¹⁶⁸.

A Igreja tocava no calcanhar de Aquiles do Estado republicano, pois segundo o historiador José Murilo de Carvalho, *até 1930 não havia povo organizado politicamente nem sentimento nacional consolidado (grifo nosso)*¹⁶⁹. Portanto, a construção de uma identidade para a **república brasileira** não era apenas uma questão acadêmico-intelectual; fazia parte das principais tarefas do sistema de governo republicano recém instaurado¹⁷⁰, que precisava de apoio da sociedade para se legitimar e se consolidar.

Recentes pesquisas historiográficas apontam que, durante a primeira república, parte da população brasileira tinha simpatias monarquistas¹⁷¹. E, além disso, sabemos que movimentos populares como o de Canudos, ocorrido no sertão da Bahia entre 1893 e 1897, o do Contestado, em 1912 e 1916 na fronteira do Paraná com Santa Catarina, tinham tonalidades monarquistas. O caráter ao mesmo tempo monarquista e messiânico desses movimentos, somado à agitação em torno de figuras como a do padre Cícero, no sertão do Ceará, tornou ainda mais evidente a necessidade de apoio da ortodoxia católica ao governo republicano¹⁷².

¹⁶⁸ Id. *ibid.*, p. 13.

¹⁶⁹ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, p. 83. Este autor refere-se à concepção de “povo” no sentido de cidadãos politicamente conscientes. (Cf. CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 3. ed.).

¹⁷⁰ Durante o segundo império (1840 – 1889) a família imperial havia sido pródiga na construção de um imaginário popular que a aproximava da população através de solenidades religiosas, audiências públicas e diversas participações em atos públicos (Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.). O Estado republicano empenhava-se para construir uma simbologia que o aproximasse da sociedade, que não havia participado da instauração do sistema republicano brasileiro.

¹⁷¹ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, pp. 80 – 83.

¹⁷² CABRAL, Newton Darwin de Andrade. “O cimento religioso e a consolidação de Canudos”. in: BRANDÃO, Sylvana M. (org). *História das religiões no Brasil*, Recife: EdUFPE/CEHILA, 2001, vol 1, pp. 78 – 106; FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos, gênese e lutas*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. 7 ed.; MONTEIRO, Duglas Teixeira. “Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”. in: FAUSTO, Boris. *Op. cit.*, pp. 41 – 92.

Outro exemplo da fragilidade da representatividade social do sistema republicano pode ser encontrada nas tentativas do Estado de criar uma galeria de símbolos e heróis para a república¹⁷³. O *herói* que alcançou mais popularidade foi Tiradentes, cuja imagem difundida pelos pintores da época aproximava-se da imagem usual de *Jesus Cristo, o que sem dúvida contribuiu para difundir sua popularidade*.¹⁷⁴

No Brasil da república velha, em que os meios populares viam o Estado com desconfiança e até com temeridade¹⁷⁵, a Igreja apresentava-se como a única instituição organizada que alcançava todos os setores da sociedade, pois, como afirmava o episcopado, *os membros do Estado são ao mesmo tempo os membros da Igreja*.¹⁷⁶ Além disso, para aproximar a Igreja ultramontana e o Estado republicano moderno não eram necessárias grandes adaptações nos seus respectivos programas de ação.

Reiteramos a afirmação, já apresentada no capítulo 1, de que a idéia central deste trabalho não é a união Estado/Igreja. As constantes referências a este tema devem-se ao fato de que, durante o final do século XIX e o início do XX, a Modernidade brasileira foi patrocinada pelo Estado republicano e pelos estratos da sociedade que lhe deram sustentação.

Mesmo levando em consideração a heterogeneidade política do governo republicano, podemos identificar no *corpus* dirigente nacional quatro grupos de interesses¹⁷⁷, com conjuntos de princípios, que, de alguma maneira aproximavam-se

¹⁷³ Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas*, São Paulo: Cia das Letras, 2001. 11 ed.

¹⁷⁴ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, p. 83.

¹⁷⁵ Cf. BRETAS, Marcos Luiz. *Ordem na cidade. O exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro: 1907 – 1930*, Rio de Janeiro: Rocco, 1997; CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996; NONATO, José Antônio e SANTOS, Núbia Melhem. *Era uma vez o Morro do Castelo*, Rio de Janeiro: IPHAN, 2000; SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*.

¹⁷⁶ *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. 19 de março de 1890. Op. Cit., p. 9.

¹⁷⁷ Cf. JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. “O Diálogo Convergente: Políticos e Historiadores no Início da República”. in: FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo:

dos princípios da Igreja romanizadora: os militares, os republicanos paulistas, os castilhistas e os monarquistas.

De acordo com a historiadora Maria de Lourdes Mônaco Janotti o grupo dos militares, *senhores da primeira hora, idealizou a instituição de uma República democrática conduzida pela ditadura nacionalista*¹⁷⁸. Os representantes dos republicanos paulistas, civis, hegemônicos até a década de vinte, identificavam-se com o *progresso e a Modernidade, frutos da dinâmica econômica cafeeira*¹⁷⁹. Os republicanos rio-grandenses, *idealizaram a concretização da ditadura republicana na prática do governo castilhista*¹⁸⁰ e *embora negassem que o positivismo tivesse tido influência decisiva em sua Constituição, seu discurso era repleto de referências sobre Auguste Comte*¹⁸¹. E, por fim, os monarquistas, *pretendendo fazer uma avaliação “imparcial e judiciosa” sobre a política do Império e os primeiros anos do regime, condensou o pensamento divergente e se constituiu em libelo de todos os aliados do poder, fossem eles monarquistas ou republicanos.*¹⁸²

Para nossa pesquisa, importa, pois, salientar que de acordo com as análises da historiadora Janotti, as características principais do Estado republicano eram: **nacionalismo, progresso, ordem e positivismo**. Características essas, também da Modernidade brasileira, pois, supunha-se *que a República representava a*

Contexto, 2001, pp. 119 – 143; BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 2 ed., pp. 273 – 307.

¹⁷⁸ JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. Op. cit., p. 131.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Castilhistas porque espelhavam-se nas idéias e práticas do governador Júlio de Castilhos, que governava o Rio Grande do Sul. De acordo com Alfredo Bosi, o Partido Republicano Rio-Grandense, a que pertencia Júlio de Castilhos, pautava sua atuação político-econômica nos preceitos do positivismo social de Comte, que afirmava caber ao poder público a promoção e o controle do desenvolvimento econômico, a fim de harmonizar as forças que a iniciativa privada punha em movimento (BOSI, Alfredo. Op. cit., pp. 282 – 283).

¹⁸¹ JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. Op. cit., p. 131.

¹⁸² Id. *ibid.*, p. 132.

*Modernidade que se instalava no país, tirando-a da “letargia da monarquia” ou da “barbárie da escravidão”.*¹⁸³

Assim é que, já em 1890 os bispos brasileiros trabalhavam com conceitos **nacionalistas**, **patrióticos**, conforme podemos observar neste trecho da Carta Pastoral de 1890, que também faz referências à manutenção da **ordem** pública e particular e ao **progresso nacional**:

*Saibam todos que nós também, **Católicos brasileiros**, não separamos em nossos corações estes dois amores, oriundos ambos da mesma fonte que é Deus, **o amor da Religião e o amor da Pátria**, e que por este dobrado vínculo nos acharemos sempre perfeitamente unidos! Um em Jesus Cristo, repetimos nós, e seja este o fecho e o remate desta nossa Carta Pastoral. Um em Jesus Cristo Síntese sublime, monte e divisa inscrita na bandeira **dos que combatem pela nossa Igreja e pela nossa Nação!** Um em Jesus Cristo, na ordem, na paz, na concórdia, no trabalho, no respeito à autoridade, na submissão às leis justas, no progresso verdadeiro que é o que tem seu ponto de partida no Evangelho! Um em Jesus Cristo, para a nossa regeneração particular, para a reforma dos nossos costumes públicos, para o levantamento do nível da nossa civilização aos olhos das outras nações, para a glória, enfim, daquele Senhor Onipotente, árbitro supremo delas, que as eleva ou as abate, conforme a retidão de seus juízos.*¹⁸⁴ (grifo nosso)

Defendendo seus pretendidos privilégios e ao mesmo tempo procurando mostrar-se necessária à **república moderna**, a Igreja utilizou a Pastoral de 1890 para apresentar exemplos de Estados considerados modernos (Estados Unidos, Argentina e Chile¹⁸⁵) que eram também **repúblicas confessionais**. Por fim, o episcopado nacional procurou afastar todos os receios que os adeptos da república

¹⁸³ COSTA, Ângela Marques da, e, SCHWARCZ, Lilia Moritz. *1890 – 1914: no tempo das certezas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 27.

¹⁸⁴ *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. 19 de março de 1890. Op. cit., p. 47.

¹⁸⁵ Id. *ibid.*, pp. 32 – 37.

podiam ter contra a Igreja, lembrando momentos históricos em que esta favoreceu o **progresso** dos Estados, das ciências, das artes e das letras¹⁸⁶.

É possível compreender a partir dos exemplos supracitados, as tentativas da Igreja ultramontana de mostrar ao Estado e à sociedade que o seu *plano de ação* era similar ao da república, uma vez que ambos visavam o *bem comum*, que, naquele momento, esperava-se, seria alcançado através da manutenção da fé católica, do progresso material e da, civilização do país.

A Igreja ultramontana, decididamente, não se opunha ao progresso material e à civilização, propugnava apenas que o Estado e a sociedade não considerassem *como o ideal do progresso e da civilização, o subtrair-se sistematicamente a parte dirigente de um Estado a todo influxo da idéia religiosa*¹⁸⁷. Ou seja, apenas advogava que a Igreja católica deveria ter lugar junto aos setores que dirigiam o Estado, esperando que o Brasil declarasse o catolicismo a religião oficial do país, ou fosse, no mínimo, uma república confessional.

Além disso, entre o final do século XIX e o início do XX, a Igreja católica brasileira aprendeu a utilizar o amálgama da Modernidade para combater os *efeitos perniciosos* da própria Modernidade; em uma estratégia “confessada” pelo episcopado brasileiro apenas na pastoral de 1915:

*Como se valem dos espetáculos, do comércio, das obras d’arte, dos divertimentos, das assembléias populares, das leis, e de coisas em si boas e santas, como asilos, hospitais, jardins de infância, colégios e outras indústrias, para destruir a fé e perverter os costumes, concluem os bispos, **nossos adversários nos estão ensinando e inculcando com seus procedimentos a norma que devemos seguir na causa santa que cumpre defender e promover. Ai! de nós se***

¹⁸⁶ Id. *ibid.*, p. 44.

¹⁸⁷ Id. *ibid.*, p. 36.

*formos menos atuosos no serviço de Deus do que são para perder as almas os ministros das trevas!*¹⁸⁸ (grifo nosso)

Nos três capítulos seguintes analisaremos os vários pontos em que, na sua prática cotidiana, a Igreja romanizada se coadunou com os princípios da república brasileira, convergindo com diversos aspectos do processo de modernização do país e utilizando-os para incrementar a sua proeminência social. Antes, porém, consideramos ser necessário realizar uma breve reflexão acerca do ultramontanismo na Igreja maranhense durante a década anterior à proclamação da república.

Se quiséssemos estabelecer uma cronologia do processo de romanização no Maranhão, poderíamos remontar até a primeira metade do século XIX, durante o período do episcopado de D. Marcos Antônio de Sousa, que foi bispo de 1824 até 1842¹⁸⁹.

Porém, para os fins deste trabalho, estamos interessados apenas no ultramontanismo que convergiu com a Modernidade para combater os *maus efeitos* da mesma Modernidade, aproximando-se do Estado através das práticas de disciplinamento social.

O ultramontanismo que utilizou esta estratégia é mais evidente a partir do século XX, após o término do episcopado de D. Antônio Cândido de Alvarenga (bispo do Maranhão entre 1878 e 1899), durante o governo dos três últimos bispos do período que estamos estudando, D. Antônio Xisto Albano (1901 – 1905), D. Francisco de Paula e Silva (1907 – 1918) e D. Helvécio Gomes (1918 – 1922).

¹⁸⁸ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Adaptada ao Código de Direito Canônico, ao Concílio Plenário Brasileiro e às Recentes Decisões das Sagradas Congregações Romanas, sem local: sem editora, 1948. p. 12.

¹⁸⁹ Cf. VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 37; HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, p. 83.

A historiografia maranhense¹⁹⁰ considera que D. Antônio Cândido de Alvarenga foi o primeiro grande *reformador da Igreja Maranhense*¹⁹¹, apesar, ou talvez em virtude, das *asperezas* do seu caráter.

Segundo as considerações do bispo-escritor D. Francisco de Paula e Silva afirmamos que a opinião pública guardou de D. Antônio um *juízo pouco favorável*¹⁹², que, provavelmente lhe foi imputado devido às suas medidas ultramontanas, aliadas à sua falta de tato. Causas, talvez, de *ter passado quase incompreendido no Maranhão durante os seus 20 anos de governo, que também foram de lutas*¹⁹³.

O bispo que antecederia D. Antônio, D. Frei Luiz da Conceição Saraiva (1861 – 1876), passou à história como o responsável pela *ruína moral e o descalabro*¹⁹⁴ da diocese do Maranhão no final do século XIX.

Tendo vivido a época da *Questão religiosa*, alguns autores¹⁹⁵ afirmam que a atitude de D. Luiz Saraiva

foi de uma prudência tocando as raias da covardia. Deixa-se ficar tranqüilamente, durante o mais renhido da luta, longe da sua Diocese; vê os seus irmãos presos, arrancados dos seus sólios, metidos em cárceres, condenados como criminosos, porque defendem os direitos sacrossantos

¹⁹⁰ Baseada principalmente em: PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*, Bahia: Typographia São Francisco, 1922; PACHECO, Felipe Conduru (D.). *História Eclesiástica do Maranhão*, São Luís: SENEC, 1969. Os dois autores citados foram bispos da diocese do Maranhão.

¹⁹¹ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. p. 320.

¹⁹² Id. *ibid.*, p. 321

¹⁹³ Id. *ibid.*, p. 320.

¹⁹⁴ Id. *ibid.*, pp. 308-309.

¹⁹⁵ D. Felipe Conduru Pacheco ao tratar deste episódio afirma, sem maiores explicações sobre o episódio, que D. Saraiva *Solidariza-se com os seus dois irmãos no Episcopado* (PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., p. 350). Porém, o mesmo autor, tomando como base a obra de D. Francisco de Paula e Silva afirma que durante o episcopado de D. Saraiva, este *deixara introduzirem-se no culto divino abusos lamentáveis* (PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., p. 399); afirmando, inclusive que o então Vigário Geral da diocese do Maranhão, o arcebispo Manuel Tavares da Silva, pertencia à maçonaria, motivo pelo qual D. Saraiva teria evitado envolver-se nos conflitos (PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., p. 442).

*da Igreja, e continua indiferente, sem um brado, sem um protesto...*¹⁹⁶

De qualquer forma, podemos registrar que mesmo a imprensa livre-pensadora afirmou, em 1880, em carta aberta ao bispo D. Antônio Alvarenga,

*que a questão religiosa não pode medrar no Maranhão. Aqui não há o beatério e o fanatismo: nem as moças passeiam com o bispo – como no Pará, nem vão a igreja de lenço na cabeça e olhos baixos – como no Ceará; a Maçonaria do Maranhão não é tão tola que caia na esparrela de concorrer – dando-lhe trela – para que Vossa Excelência colha a palma do martírio e a glória da imortalidade. (...) Ainda se a natureza o tivesse dotado com aquela dose de prosa do D. Antonio de Macedo e do D. Vital de Oliveira, passe!*¹⁹⁷ (grifo nosso)

Portanto, supomos que ao assumir em 1878, D. Antônio Alvarenga encontrou a sua diocese desabituada de grandes zelos pastorais e, muito menos habituada às severas prescrições ultramontanas.

Talvez por este motivo, durante o período monárquico do episcopado de D. Antônio ocorreram, o que consideramos terem sido os maiores embates entre os ultramontanos e os livres-pensadores/maçons: protagonizados pelos jornais **A Civilização** (1880 – 1890) e **O Pensador** (1880 – 1882), respectivamente.¹⁹⁸

As animosidades entre os representantes das duas tendências chegaram a envolver a força policial. Ocorreram diversos episódios de insultos, ameaças à integridade física das autoridades da Igreja e, por fim, foi aberto um processo judicial contra os jornalistas do **Pensador**.¹⁹⁹

¹⁹⁶ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. p. 309.

¹⁹⁷ *A Flecha, 1879 – 1880*, São Luís: SIOGE, 1980. Reedição fac-similar. p. 127.

¹⁹⁸ Cf. HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, pp. 214-215; RODRIGUEZ, Angel Vega. *Crítica ao Positivismo na Imprensa Católica Maranhense*, São Luís: SECMA, 1982.

¹⁹⁹ O clérigo que abriu o processo teve ganho de causa. Porém, ninguém foi preso pois os jornalistas de **O Pensador** que puderam ser identificados eram menores de idade, estrangeiros ou tinham tido seus direitos políticos cassados, o único que poderia ser preso era o impressor do jornal, e, assim, o clérigo preferiu retirar a acusação (PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., pp. 398 – 405).

Estes conflitos foram protagonizados não apenas pelo bispo D. Antônio, mas também pelo seu braço direito, Monsenhor João Tolentino de Guedelha Mourão²⁰⁰, Vigário Geral da diocese, Diretor do Seminário Santo Antônio e *um dos mais poderosos esteios do grupo ultramontano no Brasil*²⁰¹.

Por solicitação do próprio D. Antônio Alvarenga, Monsenhor Mourão deixara o Pará, onde trabalhara ao lado de D. Antônio de Macedo Costa durante o período da *Questão religiosa*, e, no Maranhão tornara-se a eminência parda do episcopado de D. Antônio Alvarenga²⁰².

Secundado por auxiliares com o perfil de Monsenhor Mourão, D. Antônio Alvarenga seguiu fielmente a cartilha do movimento que ficou conhecido como dos *bispos reformadores*, tendo sido o primeiro bispo do Maranhão a tomar medidas conjuntas de reforma do clero e dos fiéis²⁰³. Assim, além dos embates entre os representantes da Igreja ultramontana e os livre-pensadores/maçons, ocorreram,

²⁰⁰ Tolentino Mourão (1844 - 1904) era natural da cidade de Passagem Franca, interior do Maranhão, estudou no seminário de São Luís, terminando sua formação na Europa, como pensionista da província do Maranhão, onde se graduou em filosofia e teologia em Paris e doutorou-se em Teologia em Roma. (PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., pp. 393 – 395. Ver também: *Lei nº 703, 02 de julho de 1864, Autoriza o governo a mandar estudar Ciências Teológicas na Europa o pensionista da Província João Tolentino Guedelha Mourão*, Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão.

²⁰¹ *A Flecha, 1879 - 1880*. Op. cit., p. 243.

²⁰² Cf. PACHECO, Felipe Conduru (D.). Op. cit., pp. 393 – 398; RODRIGUEZ, Angel Vega. Op. cit., p. 42.

²⁰³ D. Antônio implementou as principais medidas que os bispos reformadores procuraram colocar em prática durante o processo de romanização do catolicismo: *O ponto chave para a reforma do clero era a instituição de seminários eclesiais, sob a orientação de Congregações religiosas européias. E na reforma do povo cristão, o enfoque básico era a necessidade de melhor instrução catequética, para afastá-lo, segundo os bispos, da ignorância religiosa, das práticas supersticiosas, e das manifestações de irreverência e de fanatismo no culto.* (AZZI, Riolando. “Catolicismo popular e autoridade eclesial na evolução histórica do Brasil”. p. 136.)

antes de 1889, conflitos entre leigos católicos e episcopado ultramontano²⁰⁴, assim como disputas com o Estado pela posse dos bens das antigas ordens religiosas²⁰⁵.

Com esta reflexão apenas queremos salientar que, antes de 1889, a diocese do Maranhão já vivia em um ambiente romanizador. E, se afirmamos que as convergências entre ultramontanismo e Modernidade não foram bastante evidentes durante a última década do século XX, deve-se ao fato de que os sucessores de D. Antônio Alvarenga utilizaram com mais habilidade o discurso moderno para implantar os princípios ultramontanos. Um exemplo esclarecedor desta habilidade de manejar o discurso moderno, é o comentário feito por um jornalista livre-pensador acerca da primeira carta pastoral de D. Francisco de Paula e Silva:

*Seguindo este itinerário capcioso, d. Francisco enche umas tantas páginas da sua pastoral de argumentos aparentemente agradáveis, mas completamente falsos e de resultados práticos os mais desastrosos e perigosos.*²⁰⁶

Acreditamos ser pertinente a observação feita por D. Francisco de Paula e Silva acerca do episcopado de D. Antônio: ele ainda não se encontrava *bem adestrado na estratégia que exigia a nova situação*²⁰⁷.

Cabe também observar que os ultramontanos tinham um padrão comum de princípios e realizações²⁰⁸, porém, diferenciavam-se quanto ao relacionamento com a Modernidade. D. Alvarenga, aparentemente enquadrava-se no grupo que algumas

²⁰⁴ Em 1880, por exemplo, houveram conflitos com as irmandades de Santo Antônio, São Benedito e Bom Senhor da Coluna, eretas na Igreja de Santo Antônio, anexa ao Seminário de mesmo nome; no mesmo ano o Seminário de Santo Antônio passou a ser dirigido pelo Monsenhor Tolentino Mourão. (*A Flecha*, 1879 - 1880. Op. cit., pp. 11, 15).

²⁰⁵ Por exemplo as disputas com o governo imperial pela posse do prédio do Seminário Santo Antônio (1877 - 1902), que originalmente pertencia aos franciscanos. (PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 434 - 439).

²⁰⁶ *Avante!*, São Luís, 04/10/1907, fl. 02; PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. pp. 325 - 328.

²⁰⁷ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. p. 365.

²⁰⁸ Cf. MICELI, Sérgio. "A gestão diocesana na República Velha". Op. cit.

correntes historiográficas denominaram de **ultramontanos radicais**²⁰⁹, ou seja, católicos que *no rastro de uma interpretação estreita do Syllabus, viam a República como um estuário onde desaguavam vícios e desvios do “espírito moderno”*²¹⁰.

O outro grupo ultramontano, denominado **realista**, do qual era paladino o famoso padre Júlio Maria, é considerado pela historiografia, um grupo minoritário, que *procurava pôr no devido lugar, com senso objetivo de discernimento, a onda de “modernização” que então dominava amplos setores da sociedade*²¹¹.

Não estamos totalmente de acordo com essa simplificação teórico-metodológica. Acreditamos que a situação era a inversa da apresentada comumente pela historiografia: minoritário era o grupo denominado **radical**, contrário à aproximação com a Modernidade. Este foi o grupo que diminuiu e se enfraqueceu ao longo do século XX, acabando por ser totalmente suplantado durante o período em que a Igreja brasileira esteve sob influência do Cardeal D. Sebastião Leme.

Os principais mentores da romanização do catolicismo brasileiro - D. Antônio Macedo, D. Joaquim Arcoverde e D. Sebastião Leme a nível nacional e D. Francisco de Paula e Silva e D. Helvécio Gomes a nível estadual -, souberam utilizar elementos da Modernidade para se aproximar do governo republicano e das elites sociais, conferindo longevidade a esta nova forma da Igreja romanizada se relacionar com a sociedade.

Aparentemente pertencendo ao grupo **radical**, D. Antônio Alvarenga provavelmente foi partidário da participação direta dos católicos na política

²⁰⁹ LUSTOSA, Oscar F.. Op. cit., pp. 39 – 41. Aparentemente, essa interpretação decorre de uma simplificação do esquema, proposto por Antônio Gramsci, para classificar as principais correntes do catolicismo na primeira metade do século XX: *Católicos integristas – jesuítas – modernistas, que representam as três tendências orgânicas do catolicismo, ou seja, são as forças que disputam a hegemonia na Igreja romana.* (GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere, volume 4*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 157).

²¹⁰ LUSTOSA, Oscar F.. Op. cit., p. 39.

²¹¹ Id. *ibid.*, p. 40.

nacional²¹², pois o decênio republicano do seu episcopado (1889 – 1899) foi marcado pela atuação política do seu braço direito, Monsenhor Mourão, o qual criou o Partido Católico em 1890, elegendo-se deputado estadual pelo Maranhão.

Conhecemos de sua legislatura um decreto datado de 19 de abril de 1893, no qual isentava de impostos municipais e estaduais *as casas destinadas ao serviço de qualquer culto*²¹³, *bem como os prédios pertencentes a instituições de caridade e suas dependências*, bem como *os atos públicos ou particulares de qualquer confissão religiosa*.²¹⁴ E sabemos que sua participação política foi valiosa na disputa judiciária travada entre o Tesouro Federal e a Diocese do Maranhão pela posse da Igreja e Convento de Santo Antônio e Igreja de Nossa Senhora do Carmo, pertencentes a antigas ordens religiosas (franciscanas e carmelita, respectivamente) extintas com a morte dos seus últimos representantes no final do século XIX.²¹⁵

Porém, o Partido Católico maranhense durou pouco. Acabou incorporando-se ao Partido Federalista (antigo partido Conservador), em 1892. Fora mais um, entre os muitos partidos católicos que, por todo o país, surgiram e desapareceram após a proclamação da república.²¹⁶

A pressão política da Igreja católica continuou a ser feita através de abaixo-assinados e negociações não explícitas, officiosas, como no caso da lei do divórcio,

²¹² Mais de uma década depois ainda encontramos ultramontanos propugnando a participação direta dos católicos na política nacional. O já citado padre Desidério Deschand, por exemplo, em 1910, fez uma análise sombria da situação do catolicismo após vinte anos de república e chegou à conclusão que a principal medida a ser tomada pelos católicos brasileiros era a formação de um partido católico. (Cf. DESCHAND, Desidério (Pe.). Op. cit., p. 183.)

²¹³ A estratégia de Monsenhor Mourão era simples: se em 1896 existiam em São Luís 13 igrejas e 3 capelas católicas, e apenas 1 templo protestante era claro que legislava em favor do culto católico. (Cf. AMARAL, José Ribeiro do. *O Estado do Maranhão em 1896*, Maranhão: Tipografia do Frias, 1898)

²¹⁴ *Decreto da Assembléia Legislativa do Estado do Maranhão, 19 de abril de 1893*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Acervo da Secretaria do Governo. Série: Decretos da Assembléia Legislativa (1892 – 1895). Maço: 1893.

²¹⁵ PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., p. 437.

²¹⁶ LUSTOSA, Oscar F.. Op. cit., p. 25 – 27.

cogitada em 1898²¹⁷, contra a qual o episcopado – com participação ativa de D. Antônio Alvarenga - mobilizou grande quantidade de representações dirigidas ao Congresso²¹⁸.

Do que foi exposto, podemos concluir que o episcopado de D. Antônio Alvarenga pode ser encarado como um divisor de águas. Além de governar durante o período mais difícil da transição Império/República, D. Alvarenga foi agente da aproximação da Igreja com a Modernidade nacional, porém, aparentemente não tinha clareza do plano geral para o catolicismo romano, proposto na pastoral de 1890.

Nos próximos capítulos analisaremos de que forma as diretrizes emanadas pelo episcopado nacional foram postas em prática pelo clero maranhense nas suas relações com os poderes do mundo laico.

²¹⁷ Em 1899 foi aprovado pelo Congresso Nacional um novo Código Civil. Nas discussões que antecederam a aprovação do Código foi cogitada a inclusão da lei do divórcio no novo Código.

²¹⁸ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. pp. 379 – 383.

CAPITULO 3

IGREJA, ESTADO E MODERNIDADE NO MARANHÃO

Conforme afirmamos anteriormente, a romanização do catolicismo brasileiro ocorreu através da implantação de um conjunto de ações similares em todo o país. Reforma de seminários diocesanos e do clero local, fundação de estabelecimentos de ensino para a sociedade civil, construção ou reforma dos palácios episcopais e catedrais, criação de jornais católicos, saneamento das finanças dos bispados, disciplinamento das associações de leigos e maior atenção aos sacramentos, foram as principais medidas levadas a efeito pelo clero dirigente.²¹⁹

Este conjunto de ações dirigidas pelos *bispos reformadores* fazia parte das orientações gerais da Igreja romana, em vigor no país desde meados do século XIX e sistematizadas em diversos documentos, cujos mais importantes foram a carta intitulada “Pontos da Reforma na Igreja do Brasil”, escrita em 1890 por D. Macedo Costa, bispo do Pará, que é como que *a súmula do processo de Romanização do Catolicismo Brasileiro*²²⁰, a Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1890 e a Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1915.

O eixo central do conjunto das medidas romanizadoras foi o disciplinamento tanto dos leigos quanto do clero católico. E se o disciplinamento dos leigos possibilitou que a Igreja romanizada convergisse com a Modernidade através da

²¹⁹ Cf. MICELI, Sérgio. “A gestão diocesana na República Velha”. Op. cit.

²²⁰ MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. Op. cit., p. 21.

aproximação com o Estado, podemos afirmar que o disciplinamento do clero favoreceu este processo.

Em uma política deliberadamente voltada para o fortalecimento da hierarquização interna da Igreja, o episcopado nacional reorganizou os seminários diocesanos, geralmente entregando sua direção aos padres lazaristas europeus²²¹ e reorganizou a burocracia eclesiástica, procurando ocupar todos os cargos administrativos das dioceses, revitalizando as fábricas das igrejas e os cabidos das catedrais.

No Maranhão, a reforma dos seminários foi uma preocupação constante desde a primeira metade do século XIX, diversos bispos, desde D. Marcos Antônio de Sousa (1824 – 1842), tentaram reformar o seminário diocesano de Santo Antônio ou criar outros seminários²²². Durante o período que estamos estudando, o seminário Santo Antônio foi também entregue aos padres lazaristas em 1904²²³ e, para garantir a manutenção dos seminaristas, foi criada em 1906 a *Obra Pia das Vocações Sacerdotais* ou *Associação de São José*, movimento inspirado em diversos outros existentes em todo o Brasil e logo adotado por D. Francisco de Paula e Silva como uma de suas principais preocupações²²⁴, tendo funcionado até a década de sessenta do novecentos²²⁵.

²²¹ A Congregação da Missão foi fundada em 1625, na França, por São Vicente de Paulo. O carisma principal da congregação são as missões populares, as missões em terras pagãs e a formação de sacerdotes, enfim é uma Congregação voltada para a educação. Os padres da Congregação da Missão, também chamados de lazaristas, não são propriamente regulares, mas sim padres seculares que fazem votos privados (Cf. ANDRESEN, Carl, DENZLER, Georg. Op. cit., pp 363 – 364). No Brasil os lazaristas dirigiam seminários desde 1853, quando assumiram o Seminário Maior de Mariana, Minas Gerais; tendo trabalhado também na Bahia, no Ceará e no Paraná. No Maranhão os lazaristas assumiram a direção do Seminário de Santo Antônio em 1904, a convite do bispo D. Xisto Albano. Os lazaristas estiveram à frente do Seminário de Santo Antônio até 1963. (Cf. PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 475 – 477).

²²² Os mercedários possuíam um seminário, que funcionava nas dependências do convento da ordem. Fundado em 1863, este seminário extinguiu-se entre 1888 e 1896 - não conhecemos a data exata. (PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 290 – 292, 438 – 439)

²²³ PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., p. 476.

²²⁴ Na primeira carta pastoral escrita por D. Francisco de Paula e Silva após sua posse, há um extenso trecho sobre este tema, assim como sobre a *Obras Pia das Vocações Sacerdotais*. (*Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/10/1907, fls. 1 – 7.)

²²⁵ PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 484 – 494.

Além destas medidas educacionais, os bispos procuraram reforçar sua autoridade através de ostensiva fiscalização sobre as atividades religiosas, políticas, administrativas e pessoais do seu clero. Começaram a se intensificar as visitas pastorais²²⁶, as circulares enviadas ao clero solicitando informações sobre a quantidade dos sacramentos ministrados e sobre os bens das paróquias²²⁷, os retiros anuais do clero diocesano²²⁸, e, principalmente, foram adotadas medidas que visavam encetar a obediência dos clérigos aos seus superiores. Acerca deste contexto, encontramos uma sugestiva explicação de D. Sebastião Leme, bispo de Olinda e Recife à D. Helvécio Gomes, bispo do Maranhão, que lhe pedia opinião sobre a melhor forma para colocar em prática determinadas medidas:

*Se não der resultado, insista em bons termos, termos macios, mas não retroceda nesse caso das coisas exigidas na circular. O meu sistema é outro. Não entro em explicações. Digo “Isso é de lei. Sou obrigado a exigir”. Levo um ano para conseguir. Em menos tempo ou brigava ou não fazia nada.*²²⁹ (grifo nosso)

A ênfase na obediência à hierarquia e a difusão dos princípios ultramontanos por todos os níveis do clero modificou a situação do clero executante, revalorizando-o dentro da instituição e em relação à sociedade em geral, pois, *uma*

²²⁶ Cf. PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 450-451, 477 – 479, 508 – 510.

²²⁷ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/10/1907, fls. 7 – 9; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do padre Silvino Ângelo da Silva, 20 de fevereiro de 1917*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

²²⁸ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Otaviano, bispo do Piauí, 13 de março de 1916*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. José, bispo de Aracajú, 15 de maio de 1916*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

²²⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do bispo de Olinda e Recife, 01 de agosto de 1919*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973. (Apesar de ser uma correspondência enviada por um bispo, este documento, quando de nossa pesquisa, realmente encontrava-se no maço das correspondências recebidas de diversos eclesiásticos).

*parcela hierarquicamente inferior, o clero, denominado como um dos destinatários (das cartas pastorais e outras medidas ultramontanas), torna-se também decodificador da mensagem, numa proporção numericamente muito significativa*²³⁰.

Este processo de valorização social do clero executante foi acompanhado, obviamente, de medidas de disciplinamento moral, que incluíam a observação do celibato e o afastamento dos seminaristas do convívio com a sociedade mundana. D. Francisco de Paula e Silva, por exemplo, justificava a *prudência e cautela* com que procedia nestes assuntos afirmando que era *bispo de uma diocese em que até bem pouco tempo, os padres castos, eram um prodígio; e onde fazem 30 anos apenas o Reitor do Seminário fazia enterrar na capela do mesmo o cadáver da sua barregã e cobria a sepultura com uma lapide onde exprimia sua tristeza*.²³¹

Outro viés da atuação dos *bispos reformadores* para o disciplinamento tanto do clero quanto do laicato católico foi a crescente integração entre os bispos brasileiros, superiores de ordens regulares e outras autoridades eclesiásticas, propiciando o intercâmbio de experiências e informações.

A correspondência do episcopado maranhense é um ótimo exemplo desta integração. Especialmente entre 1907 e 1922, período sobre o qual temos maior quantidade de documentos preservados nos arquivos²³², localizamos

²³⁰ ARAÚJO, José Carlos Souza. Op. cit., p. 39.

²³¹ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão, [junho] de 1913*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973. (Este documento encontrava-se, quando de nossa pesquisa, no maço da correspondência recebida, porém, é, na verdade, o rascunho de uma carta que o bispo D. Francisco de Paula e Silva escreveu a uma autoridade eclesiástica. Esta autoridade eclesiástica pedia informações sobre o procedimento de um padre regular, que havia sido expulso da sua ordem e teria pedido para ser secularizado enquanto esteve a serviço do bispo no Maranhão; sobre este padre pesavam acusações de mau procedimento, inclusive denúncias de farmacêuticos da cidade de Caxias, interior do Maranhão, afirmando tê-lo tratado de doenças venéreas).

²³² O acervo de manuscritos do Arquivo da Arquidiocese do Maranhão, atualmente sob a guarda do Arquivo Público do Estado do Maranhão, conserva grande quantidade de documentação acerca do episcopado de D. Francisco de Paula e Silva (1907 – 1918) e de D. Helvécio Gomes (1918 – 1922), porém, silencia acerca dos dois bispos anteriores, D. Antônio Cândido de Alvarenga (1878 – 1899) e D. Xisto Albano (1901 – 1905), bem como acerca dos períodos de vacância da Sé (1899 – 1901 e 1906 – 1907). Para o episcopado de D. Antônio e de D. Xisto, temos como fonte principal a já citada obra escrita pelo bispo D. Francisco de Paula e

correspondência recebida de bispos do Pará, Piauí, Olinda e Recife, Ceará, Sergipe, Santa Maria – Rio Grande do Sul, Pelotas, Botucatu – São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro, Mariana – Minas Gerais, Porto Alegre – Rio Grande do Sul, Curitiba - Paraná, Amazonas e Paraíba; outras autoridades eclesiásticas como o cardeal Joaquim Arcoverde, o prelado de Santarém – Pará, o abade do mosteiro beneditino de Olinda, entre outros.²³³

Assim é que D. Francisco de Paula e Silva, por exemplo, entretinha íntima correspondência com o cardeal Joaquim Arcoverde, que lhe escrevia cartas pessoais, escritas de próprio punho²³⁴, exortando-o a tomar cuidado com o teor das cartas que escrevia:

*Peço-lhe que me ouça como a um irmão de grande intimidade. V. Exc^a foi para mim o homem da Providencia para ir salvar o Maranhão. Quero pedir-lhe que seja prudente nas cartas que para aqui escreve, em que emite seu juízo a respeito do clero e do estado, em que se acha essa diocese. Por aqui se repete algum juízo, emitido em carta de V. Ex^a que se os seus diocesanos viessem a conhecer, quem sabe se ressentiriam.*²³⁵

A correspondência continuada e íntima parece ter sido uma prática bastante comum entre os bispos daquele período. Trocavam cartas de apoio mútuo, como a que enviou, por exemplo, D. Miguel, bispo de Santa Maria a D. Francisco, bispo do Maranhão: *quanto prezo o restabelecimento da sua saúde, tão necessária para a*

Silva, *Apontamentos para a história eclesiástica do Maranhão*, que foi publicada pelo seu sucessor D. Helvécio em 1922.

²³³ Cf. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maços: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973; Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918; Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980.

²³⁴ A referência à cartas manuscritas é porque as de conteúdo mais sigiloso/íntimo não estão impressas, nem datilografadas, nem com a letra do secretário, mas sim escritas à mão, com um tipo de letra similar ao observado em várias assinaturas do cardeal Arcoverde. Algumas das cartas remetidas pelo cardeal Arcoverde parecem, pelo estilo e pela letra, terem sido escritas por outra pessoa, provavelmente um secretário.

²³⁵ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do cardeal Joaquim Arcoverde, 11 de abril de 1908.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

*restauração religiosa desse Maranhão*²³⁶; ou as que enviou D. Silvério, bispo de Mariana ao seu *afilhado e amigo* D. Francisco, contando amenidades e parabenizando-o pela publicação da obra *O Combate*²³⁷; ou ainda, as cartas íntimas e familiares, escritas por D. Luiz, bispo de Olinda e Recife, agradecendo alguns favores e mandando mangas de presente para D. Francisco²³⁸.

Havia também cartas comentando as batalhas contra *os inimigos da religião, que não dormem e são sempre os mesmos em toda parte*²³⁹, conforme dizia D. Joaquim, bispo do Piauí. Ou comentando os próprios sucessos, como a que escreveu D. Lúcio, bispo de Botucatu a D. Francisco: *os Padres Lazaristas estão no seminário. O superior, Pe. Monteiro, pregou o retiro para duas turmas do meu clero, maravilhosamente.*²⁴⁰

Além, é claro, de cartas mais informais, curiosas, e, por que não dizer, mexeriqueiras, como as freqüentes cartas que D. Santino, arcebispo do Pará,

²³⁶ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Miguel, bispo de Santa Maria, 20 de janeiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

²³⁷ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Silvério, arcebispo de Mariana, 09 de novembro de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Silvério, arcebispo de Mariana, 01 de março de 1911.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

²³⁸ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Luiz, arcebispo de Olinda, 19 de fevereiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Luiz, arcebispo de Olinda, 28 de fevereiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

²³⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Joaquim, bispo do Piauí, 01 de junho de 1908.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

²⁴⁰ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Lúcio, bispo de Botucatu, 24 de fevereiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

escrevia a D. Francisco, e depois a D. Helvécio Gomes, bispos do Maranhão, com “comentários” sobre transferências de bispos, dificuldades da nunciatura para nomear outros bispos, enfim, pequenas “intrigas”.²⁴¹

A integração entre o episcopado nacional e demais autoridades eclesiásticas se intensificou após a instalação definitiva no Brasil da Nunciatura do Vaticano²⁴² em 1901, quando se completou a relação de dependência entre clero executante, clero dirigente e cúria romana.

A constante comunicação do núncio com os bispos era um incentivo para a implementação do programa católico ultramontano e também para o fortalecimento da burocracia disciplinadora a que nos referimos anteriormente. O conteúdo das cartas trocadas entre os núncios e os bispos maranhenses também pode ilustrar essas afirmações²⁴³.

A nunciatura checava informações acerca do comportamento dos candidatos a cargos e distinções eclesiásticas²⁴⁴, verificando quais eram os candidatos que melhor se adequavam ao programa romanizador tanto em situações de troca de cargos habituais, quanto em casos de emergência, como, por exemplo, por ocasião

²⁴¹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 31 de março de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 26 de abril de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 29 de fevereiro de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980.

²⁴² O Vaticano reconheceu a República dos Estados Unidos do Brasil em outubro de 1890, e em 1901 foi designado o primeiro núncio apostólico para o Brasil. Cf. ARAÚJO, José Carlos Sousa. Op. cit., p. 87.

²⁴³ Chama atenção o fato da correspondência do núncio D. Alessandro (1907 até 1911) com D. Francisco ser toda escrita em italiano, apenas as cartas do núncio seguinte, D. José (1915 – 1916), começam a ser escritas em português, e assim mesmo apenas as cartas coletivas, que eram impressas e escritas em português.

²⁴⁴ Por exemplo: *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 05 de agosto de 1907.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916; *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 07 de dezembro de 1910.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

da crise no Bispado do Amazonas²⁴⁵. Este tema foi objeto de grande quantidade de cartas, trocadas entre o núncio e D. Francisco, que fora nomeado visitador do bispado do Amazonas, assim como entre D. Francisco e o cardeal Arcoverde, que intermediava o assunto com Roma; e foi um tema comum nas inúmeras cartas de D. Santino, arcebispo do Pará e de outros bispos “curiosos”.²⁴⁶

²⁴⁵ O primeiro bispo da diocese de Manaus - D. José Lourenço da Costa Aguiar, empossado em 1894 – no intuito de organizar o patrimônio material de sua diocese, havia colocado em seu nome alguns dos bens que o governo do Estado doara para a Igreja, porém, D. José Lourenço morreu de supetão e os referidos bens foram entregues aos seus herdeiros. Estando a diocese em difícil situação econômica, o Vigário Capitular que dirigiu a diocese durante a vacância episcopal contraiu grandes empréstimos, com altos juros, e construiu prédios de aluguel. O segundo bispo de Manaus, D. Frederico Costa, não pagou as dívidas e os tais prédios foram hipotecados. Pesaram sobre D. Frederico graves acusações de má administração e em 1910 a Santa Sé nomeou um Visitador Apostólico para solucionar os problemas econômicos da diocese, investigar a conduta de D. Frederico e opinar sobre uma possível divisão da diocese de Manaus em cinco prelazias e mais uma diocese. O Visitador Apostólico nomeado por Roma foi D. Francisco de Paula e Silva, bispo do Maranhão, que viajou até Manaus em 1911. Também estava envolvido na questão o cardeal Joaquim Arcoverde, que intermediava o assunto diretamente com as autoridades romanas e foi quem cedeu um novo empréstimo à diocese de Manaus. O bispo de Manaus, D. Frederico renunciou em 1914, sem terminar de pagar as dívidas da diocese e D. Santino, arcebispo do Pará, foi nomeado Administrador Apostólico do Pará, terminando de pagar a hipoteca dos tais prédios de aluguel. Após a visita apostólica de D. Francisco de Paula e Silva a Manaus, este foi chamado a Roma, pois, era intenção do papa Pio X nomear D. Francisco arcebispo de Manaus após a divisão da diocese. Por interseção do cardeal Arcoverde, D. Francisco foi dispensado da viagem e da transferência. (Cf. PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 512 – 514).

²⁴⁶ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 07 de dezembro de 1910.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916; *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 21 de janeiro de 1911.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916; *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, [04] de fevereiro de 1911.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do cardeal Joaquim Arcoverde, 10 de janeiro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Miguel, bispo de Santa Maria, 20 de janeiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Miguel, bispo de Santa Maria, 20 de março de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 12 de abril de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 23 de março de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 – 1980; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Santino, arcebispo do Pará, 31 de março de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da

Além das crises internas, a nunciatura procurava resolver as questões nacionais da Igreja, coordenando e organizando ações de cunho político acerca de temas relevantes para a Igreja, como, por exemplo, por ocasião da reforma de ensino de 1915²⁴⁷, em que a nunciatura expediu uma circular aos bispos pedindo a intervenção unânime do episcopado brasileiro através de duas atitudes: primeiro o envio de uma carta ao presidente da república, e, segundo, a pressão sobre os senadores e deputados de cada Estado²⁴⁸.

Eram constantes também consultas acerca de questões relacionadas ao patrimônio material da Igreja, nas quais o pároco questionava o bispo, que por sua vez questionava o núncio, o qual, algumas vezes ainda escrevia a Roma antes de tomar alguma decisão²⁴⁹. As consultas sobre temas administrativos/econômicos locais eram complementadas com determinações acerca do pagamento do Óbulo de São Pedro²⁵⁰, das dívidas das dioceses com o Colégio Pio Latino Americano²⁵¹, e o

Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiais, 1901 – 1980.

²⁴⁷ Após a proclamação da república foi decretado o ensino laico no Brasil. Ao longo da primeira república ocorreram várias reformas na instrução pública, levadas a efeito pelo poder executivo com autorização do legislativo (a reforma de 1915 foi capitaneada por Carlos Maximiliano). O interesse da Igreja nestas reformas era tentar aprovar o retorno do ensino religioso na instrução pública, que durante o período que estamos estudando só foi autorizada em Minas Gerais, onde era facultativo e fora do horário das aulas. (Cf. LUSTOSA, Oscar F., Op. cit., p. 28; SAVIANI, Dermeval. *Política e educação no Brasil*, Campinas, SP: Autores Associados, 1996. pp. 28 – 29)

²⁴⁸ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 22 de junho de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

²⁴⁹ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 18 de maio de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916; *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão, ao Conselho Municipal de São José de Ribamar, 19 de fevereiro de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiais, 1901 - 1980.

²⁵⁰ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, [15] de junho de 1909*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

²⁵¹ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 09 de fevereiro de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

envio do pagamento das dispensas matrimoniais para a Santa Sé²⁵², ou seja, acerca da administração da estrutura supra nacional da Igreja.

Com a presença do nuncio apostólico no Brasil a hierarquia vertical da Igreja católica brasileira estava completa, e o pagamento dos tributos devidos à Roma era uma das facetas da estruturação dessa hierarquia.

Outros temas comuns eram referentes a questões espirituais como, por exemplo, ordens acerca da recitação de determinadas orações²⁵³ e indultos sobre jejuns e abstinências²⁵⁴.

Vale ressaltar que o aspecto mais importante da reorganização hierárquica da Igreja no Brasil foi a criação de uma rede de informações e de colaboração que possibilitava que as orientações da autoridade máxima (o Papa, ou o nuncio, seu representante) chegassem, através dos bispos e dos seus vigários paroquiais, aos fiéis de qualquer cidadezinha do interior do país; com um grau de eficiência igual, ou talvez até superior, ao do serviço público estatal, como veremos adiante.

Assim, a idéia de que a Igreja era a única instituição que atingia todos os segmentos da sociedade tinha dois vieses que interessavam ao Estado: o primeiro, de que a Igreja cobria todo o território nacional, se prestando para auxiliar o Estado em qualquer das suas atribuições, e o segundo de que o catolicismo era a religião da população pobre, que o Estado tinha mais dificuldade em atingir. Encontramos,

²⁵² *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 24 de janeiro de 1919.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

²⁵³ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 13 de abril de 1915.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

²⁵⁴ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 01 de julho de 1909.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

nestes dois pressupostos os pontos que, na prática, favoreceram a aproximação entre a Igreja romanizadora e o Estado brasileiro.

Portanto, o primeiro ponto em que vamos examinar a aproximação do catolicismo ultramontano com o Estado é exatamente o da colaboração institucional, que no Maranhão ocorreu em todos os níveis da administração civil e religiosa.

Em 1888 a Diocese do Maranhão era composta pelos territórios das províncias do Maranhão, Piauí e ainda duas paróquias no território da província do Ceará. Segundo estatísticas da própria diocese, *a população católica nestas três partes (por não haver estatística exata) é calculada aproximadamente em 729.800 almas*²⁵⁵, das quais 15 a 20 mil eram *índios selvagens, infieis*, e apenas 200 almas eram *hereges, pertencentes a diversas seitas protestantes*²⁵⁶.

Ainda que o número de não católicos estivesse subestimado neste relatório, podemos afirmar que, pelo menos, 95% da população era composta de católicos²⁵⁷, ainda que católicos não praticantes. Portanto, podemos supor que a maior parte das autoridades civis também fosse composta de católicos, e, como tais, dispostos a manter, no mínimo, boas relações com as autoridades católicas. Assim, não é de estranhar o fato de que os bispos maranhenses tenham, de maneira geral, mantido relações cordiais, para não dizer de cooperação, com diversas autoridades do mundo laico.

Ressaltamos dois tipos básicos de colaboração entre autoridades civis e religiosas: aquela motivada pelo reconhecimento, íntimo e pessoal, da autoridade dos bispos católicos como legítima mesmo após a separação entre Igreja e Estado e

²⁵⁵ PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. p. 359.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ De acordo com o historiador Mário Meireles: *O número de estrangeiros no estado, representa-se em porcentagem insignificante - 0,01; e mesmo os brasileiros de outras unidades não ultrapassam de 11%, dois terços deles piauienses e um terço cearenses, na quase totalidade. Quanto à religião, foram contados em 99,37% os cristãos, praticamente todos da Igreja Católica Apostólica Romana (98,18%)*. (MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*. São Luís: DASP, 1960. p. 310.

a outra, feita a nível institucional, motivada pela conveniência dos interesses tanto do Estado quanto da Igreja. Consideramos que, em diversas situações pode ter ocorrido o imbricamento das motivações pessoais e institucionais no relacionamento entre as autoridades eclesiais e civis.

O exemplo que melhor ilustra esta situação se deu após a posse do bispo D. Francisco de Paula e Silva, em 1907. Após a chegada de D. Francisco no Estado, este enviou correspondências informando da sua posse para grande quantidade de autoridades civis, desde o Governador e a Assembléia Legislativa até a administração dos correios no Estado²⁵⁸.

Não encontramos no acervo do Arquivo Público do Estado do Maranhão, o original da carta enviada pelo bispo, mas encontramos as inúmeras respostas que D. Francisco recebeu. Dentre estas respostas, algumas claramente escritas apenas por formalidade burocrática, chama atenção a quantidade de respostas que retribui o oferecimento feito pelo bispo *dos seus serviços quer públicos quer particulares*²⁵⁹.

D. Francisco fez uso, claramente, do sentimento católico das diversas autoridades civis, conclamando-as, sutilmente, a colocar seus cargos públicos a serviço da Igreja católica. Cremos não ter sido apenas coincidência o fato de que diversas autoridades foram bastante efusivas em suas respostas, como, por exemplo, o Comando da Escola de Aprendizes Marinheiros:

²⁵⁸ Arrolamos as correspondências enviadas para D. Francisco pelos seguintes órgãos: Juízo Federal do Maranhão, Câmara Municipal da Capital do Maranhão, Alfândega do Estado do Maranhão, Correios do Maranhão, Companhia de Bombeiros do Maranhão, Diretoria do Serviço Sanitário, Comando da Guarnição do Maranhão, Cartório de Casamentos e Registro Civil, Diretoria da Escola Normal, Palácio do Governo do Estado do Maranhão, Comando do Corpo de Infantaria do Estado do Maranhão, Comando da Escola de Aprendizes Marinheiros, Chefatura de Polícia do Maranhão, Capitania do Porto do Maranhão, Comando do 35 Batalhão de Infantaria, Diretoria da Instrução Pública e do Liceu Maranhense, Delegacia Fiscal do Tesouro Federal no Estado do Maranhão, Inspeção de Saúde dos Portos do Estado do Maranhão. (Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922).

²⁵⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do Cartório de Casamentos e Registro Civil, 13 de setembro de 1907.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

*Aproveito o ensejo para augurar-vos a proficuidade do vosso governo Diocesano, no que tereis particularmente todo o acatamento de minha parte, quer em assunto de serviço público ou particular*²⁶⁰

Enquanto outras autoridades, pelo contrário, foram menos efusivas - ou talvez, tenham se dado conta da estratégia – como, por exemplo, o então governador do Estado, Benedito Pereira Leite, que acusou o recebimento do ofício do bispo e concluiu com a seguinte frase:

*agradecendo a V. Ex^a a fineza daquela comunicação, sirvo-me da oportunidade para apresentar a V. Ex^a minhas saudações.*²⁶¹

Ao todo 18 autoridades civis responderam a carta enviada pelo bispo e destas, 10 colocaram à disposição de D. Francisco os seus *serviços tanto públicos como particulares*²⁶².

Através da estratégia do envio das cartas, D. Francisco pôde, no mínimo, ter um panorama geral de quais autoridades civis eram simpáticas à causa do catolicismo, e quais reconheciam sua autoridade.

Corroborar esta hipótese da “cooptação” de autoridades civis cuja crença católica possibilitava algum tipo de serviço à Igreja, uma carta que D. Manoel, arcebispo metropolitano de Fortaleza, escreveu para D. Helvécio Gomes, em que apresentava ao bispo maranhense o Sr. Luiz Sombra, que ia comandar um batalhão

²⁶⁰ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do Comando da Escola de Aprendizes Marinheiros, 12 de setembro de 1907. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.*

²⁶¹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do Palácio do Governo do Estado do Maranhão, 13 de setembro de 1907. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.*

²⁶² *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do Vice-Presidente da Câmara Municipal da Capital do Maranhão, 16 de setembro de 1907. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.*

do exército nacional em São Luís. Nesta carta D. Manoel afirmava que o sr. Sombra era um dos seus bons amigos pois,

por ocasião do sorteio militar favoreceu com muito boa vontade o livramento de alguns seminaristas sorteados; e fez ainda muito mais do que isto: tomou-lhes a defesa contra a perseguição sectária de um comandante que intentou persegui-los. Por estes motivos sou-lhe muito grato, e desejo que V. Ex^a o conheça e o estime.²⁶³

É clara a intenção do arcebispo de Fortaleza: apresentava ao bispo do Maranhão uma autoridade civil, cuja crença católica tornava o seu cargo público útil para a instituição, em caso de algum conflito com o exército.

Outro viés deste reconhecimento mútuo das autoridades civis e religiosas pode ser observado em alguns abaixo-assinados dirigidos ao bispo solicitando párocos para cidades do interior.

Os *cidadãos da comarca de Araiões*, por exemplo, escreveram ao bispo pedindo um pároco para a cidade. Encabeçam a lista de assinaturas os nomes das maiores autoridades locais, com os seus cargos ao lado do nome: o juiz de direito, o presidente da Câmara, diversos vereadores, o intendente municipal, o procurador, o promotor público, diversos funcionários públicos, negociantes e proprietários; são ao todo seis páginas com assinaturas na frente e no verso.²⁶⁴ Os habitantes da freguesia de Santo Antônio de Balsas pedem a mesma coisa e embora o pedido apresente menos assinaturas (182 no total), ao lado dos nomes das autoridades está

²⁶³ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Manoel, arcebispo de Fortaleza, 17 de abril de 1919.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

²⁶⁴ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, dos cidadãos da comarca de Araiões, 08 de dezembro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

assinalado qual o cargo que ocupam²⁶⁵ - como se a assinatura das autoridades civis servisse para dar mais legitimidade ao pedido de fundo religioso.²⁶⁶

O êxito da estratégia de fazer com que a autoridade episcopal fosse reconhecida pelas autoridades civis pôde também ser observado através das cartas de algumas autoridades que escreveram ao bispo comunicando a troca de diretorias nas suas repartições e se colocando à sua disposição: os dois Intendentes municipais que assumiram o cargo em outubro de 1912²⁶⁷, o diretor da Alfândega do Maranhão²⁶⁸, a secretaria do Congresso Legislativo²⁶⁹, o diretor da Comissão de Estudos da Estrada de Ferro de Coroatá ao Tocantins²⁷⁰, o Inspetor Interino da 3ª

²⁶⁵ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, dos habitantes da freguesias de Santo Antônio de Balsas, 01 de junho de 1916.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

²⁶⁶ A população da freguesia de Matões enviou abaixo-assinado também com assinaturas de autoridades. (*Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, dos abaixo-assinados da freguesia de São José dos Matões, 12 de outubro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

²⁶⁷ Estando de licença o intendente Mariano Martins Lisboa Neto, e, posteriormente, também entrando de licença o subintendente, Carlos Augusto Franco de Sá, assumiu a intendência municipal o vereador Manoel Vieira Nina. (Cf. *O Estado do Maranhão*, São Luís, 01/10/2000. Caderno Especial Prefeitos de São Luís no Século XX, fls 3 – 4). Ver também: *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Intendência Municipal de São Luís, 31 de outubro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Intendência Municipal de São Luís, 07 de outubro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

²⁶⁸ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Alfândega do Maranhão, 19 de junho de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

²⁶⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Secretaria do Congresso Legislativo, 05 de março de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

²⁷⁰ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Comissão de Estudos da Estrada de Ferro de Coroatá ao Tocantins, 05 de dezembro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

Região Militar²⁷¹ o diretor da Chefatura de Polícia do Estado do Maranhão²⁷². Percebemos que em alguns casos tratava-se de dirigentes de cargos de segundo ou terceiro escalão, cuja autoridade era, na prática, mínima, mas que crescia ao ser reconhecida por uma autoridade do primeiro escalão, mesmo que fosse do primeiro escalão religioso.

Além da valorização da autoridade do bispo, deu-se também uma valorização da autoridade dos párocos, que provavelmente se fundamentou na reforma do clero a que nos referimos anteriormente. Um clero respeitável, cumpridor de suas obrigações eclesiais e com a conduta pessoal ilibada inspirava autoridade sobre os fiéis, que viam no seu pároco uma autoridade moral. Daí a razão de ser da constante fiscalização dos bispos acerca da conduta do seu clero e a preocupação de torná-lo também um difusor dos princípios do catolicismo romanizado.

Assim é que, no Maranhão, encontramos vários casos de padres se valendo de sua autoridade moral para defender os princípios da Igreja romana.

O pároco da freguesia de Guimarães, por exemplo, padre Silvino Ângelo da Silva, relatou ao seu bispo que a Câmara Municipal de Guimarães havia, sem consultá-lo, desapropriado o cemitério local, originalmente pertencente a uma irmandade já extinta; após o que descreveu de que forma fez valer sua autoridade:

Como era de meu dever, na missa paroquial do dia 6 do corrente, na matriz daquela freguesia, presentes, além de muitas famílias, o intendente e três dos tais vereadores, tratei do fato, reprovando-o energeticamente, chegando mesmo a comparar o proceder da referida câmara com o dos salteadores da Calábria, e conclui declarando que os

²⁷¹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do interino do inspetor permanente da 3ª região militar, 26 de fevereiro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiais (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973. (Como em outros casos já citados, este documento, quando de nossa pesquisa, realmente encontrava-se no maço das correspondências recebidas de diversos eclesiais)

²⁷² *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Chefatura de Polícia do Estado do Maranhão, 31 de outubro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

*Cemitérios são bens eclesiásticos e que só com licença da Santa Sé podem ser alienados e que empenhar-me-ia perante V. Ex^a para que não se efetuasse semelhante venda, garantindo mais, caso a câmara mandasse trancá-lo, eu, por minha vez, trancaria também a igreja e não mais voltaria àquela freguesia.*²⁷³

Ainda seguindo o relato do padre Silvino, o resultado de seu discurso foi *admirável*:

*A notícia espalhou-se, o povo pôs-se em movimento para protestar contra o procedimento da câmara. No dia seguinte, os tais vereadores, tendo a sua frente o C^{el} Antonio Briscio e o Intendente T^e C^{el} Joaquim Araújo, foram a nossa residência e perante grande número de pessoas afirmaram ficar sem efeito o tal decreto, enquanto fosse eu vigário daquela freguesia*²⁷⁴

Outros padres usaram de sua autoridade para combater o protestantismo e o espiritismo, fazendo conferências públicas ou travando duelos de oratória com pastores. Por exemplo, um certo padre Arias, na cidade de Caxias:

*Com duas polemicas na praça pública e no teatro, diante de uma multidão de católicos e protestantes, fez calar a boca ao principal ministro deles, seguindo-se à conferencia uma magnífica demonstração de fé, acompanhando o povo os Padres para a Igreja, processionalmente rezando e cantando, regressando a casa após a Bênção do S.[Sacramento].*²⁷⁵

Ou o padre José dos Santos Alencar, de passagem na localidade da Manga:

Foi então que me lembrei de passar na Manga, onde me demorei cinco dias a minar um reduto de protestantes que de Colonia se haviam ido refugiar ali. Não perdi meu tempo,

²⁷³ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do padre Silvino Ângelo da Silva, 20 de fevereiro de 1916. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.*

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do padre Leopoldo, 16 de janeiro de 1922. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 - 1973.*

*pois uma protestante que abrira ali uma escola, teve que fechá-la. Efetivamente, os pais, admoestados do púlpito, retiraram os filhos*²⁷⁶.

Ainda que os padres estivessem exagerando os seus feitos, cremos ser sintomático o fato de terem ocorrido polêmicas públicas, em que os padres necessitaram fazer valer publicamente sua autoridade moral.

Também cremos ser relevante para avaliarmos o impacto da autoridade moral do clero, a crítica que os livres pensadores faziam acerca da *clericalização da república*:

*Não é de admirar que, em certos lugares do interior só se realizem casamentos pelo religioso, quando se sabe que aqui, neste centro de vida intelectual e governamental, a missa é cerimônia obrigatória e propiciatória para algumas solenidades da República; os dias santos são guardados por inúmeros funcionários do Executivo e pela maioria dos juizes; os grandes da terra se orgulham com as bênçãos papais; os homens mais cultos preferem para a educação de seus filhos os colégios de frades e outros semelhantes, que lhes são recomendados por bispos e vigários.*²⁷⁷

O trecho citado acima foi publicado pelo jornal ludovicense “Avante!”, porém é uma transcrição de um artigo originalmente publicado no jornal paulista *O Livre Pensador. Órgão ilustrado do livre pensamento no Brasil*.²⁷⁸ Também neste caso podemos supor haver uma grande dose de alarmismo na fala dos livre-pensadores, porém, cremos ser realista a referência ao reconhecimento das autoridades católicas pelas autoridades civis e pela elite nacional.

Como podemos perceber, a obediência às autoridades religiosas foi um dos pontos chave da romanização, e, foi também um dos principais pontos de contato

²⁷⁶ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do padre José dos Santos Alencar, 12 de janeiro de 1921. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.*

²⁷⁷ *Avante!*, São Luís, 15/07/1907, fl. 02.

²⁷⁸ *Idem.*

com o Estado modernizador. Antes de apresentarmos exemplos da outra forma de colaboração entre Estado e Igreja, a colaboração institucional, gostaríamos de ressaltar a similitude dos discursos da obediência e do patriotismo, que apregoavam Igreja e o Estado²⁷⁹.

Diziam os bispos na carta pastoral de 1915:

Somos católicos e somos brasileiros, e como brasileiros nos devemos interessar por esta estremecida pátria, procurando sua prosperidade e buscando remediar ou minorar seus males. Ensinemos o povo a observar as leis, a respeitar as autoridades legítimas, a amar o trabalho, a acatar os direitos alheios; cimentemos e promovamos a união, a concórdia, o amor entre os indivíduos e entre as classes sociais. Ensinemos que devemos concorrer para o bem da pátria com nosso voto, livre e conscientemente prestado a cidadãos, que por sua honestidade privada, por sua probidade civil e econômica, por seu patriotismo e por sua fé destemida e franca, o mereçam, com exclusão dos ímpios, imorais e sem caráter.²⁸⁰ (grifo nosso)

Observamos nesta citação que fé e patriotismo estão, praticamente, no mesmo nível de importância no discurso episcopal, assim, era tão importante obedecer às autoridades civis quanto obedecer às autoridades religiosas.

Retomando as características do Estado brasileiro durante a república velha que apresentamos no capítulo anterior (**nacionalismo, progresso, ordem e positivismo**)²⁸¹, podemos observar a coincidência da preocupação religiosa ultramontana e da preocupação civil com a ordem e o progresso nacional. Desde os núncios apostólicos até os simples párocos, todos os níveis da hierarquia eclesiástica propugnavam o progresso do país, dos Estados e dos municípios.

Disse, por exemplo, o núncio D. Alessandro, em sua carta de despedida ao clero brasileiro, em 1911:

²⁷⁹ A despeito da heterogeneidade política do corpus dirigente nacional, consideramos que o discurso da obediência e do patriotismo perpassava todos os grupos políticos do período.

²⁸⁰ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 20.

²⁸¹ Ver esta discussão no capítulo 2 deste trabalho: **A Igreja Católica e os Tempos Modernos**.

*em qualquer situação que me coloque a Providência, acompanharei com os mais ardentes votos o desenvolvimento das instituições católicas no Brasil e o constante adiantamento da Grande República Sul-Americana nas sendas da civilização e de todos os progressos*²⁸².(grifo nosso)

Assim como o disse também D. Francisco em 1915:

*Atendendo ser dever nosso auxiliar o progresso mesmo temporal das diversas localidades de nossa amada Diocese, e procurar a mais perfeita harmonia entre os poderes civil e religioso.*²⁸³ (grifo nosso)

Também nestes dois discursos o progresso da pátria e da religião caminhavam juntos, em pé de igualdade.

Ainda de acordo com as orientações dos dirigentes católicos, o progresso, tanto eclesiástico quanto civil, só podia ocorrer se os respectivos dirigentes fossem obedecidos, conforme ensinava o bispo do Maranhão aos seus párocos, em uma carta circular (impressa), pedindo-lhes que assim doutrinassem os seus paroquianos por ocasião da primeira guerra mundial:

*Lembramos contudo V. Rvma. o dever que lhe incumbe de doutrinar os fiéis confiados a sua guarda, a respeito do tributo de sangue, que nesta ocasião cada cidadão pode ser chamado a pagar á Mãe Pátria. Exorte, pois, os fiéis a obediência ás leis, e sobre tudo á lei do sorteio militar, auxiliando-os em tudo que possa concorrer para o robustecimento da força militar do nosso país.*²⁸⁴ (grifo nosso)

²⁸² *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da nunciatura apostólica, 02 de março de 1911.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973. (Este documento, como outros já citados, também encontrava-se, quando de nossa pesquisa, em um maço inadequado ao seu conteúdo).

²⁸³ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão ao Conselho Municipal de São José de Ribamar, 19 de fevereiro de 1915.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980. (Realmente trata-se de uma correspondência enviada pelo bispo, apesar de encontrar-se no maço dos documentos recebidos pelo bispo).

²⁸⁴ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão aos vigários paroquiais, 31 de março de 1918.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 14, Maço: Correspondências recebidas pelo vigário geral da arquidiocese de São Luís de diversas autoridades eclesiásticas, 1905 – 1964. (Este documento também se encontra em um maço inadequado).

Conforme afirmamos anteriormente, o catolicismo romanizado apresentava pontos em comum com cada um dos grupos políticos que controlavam o Estado brasileiro²⁸⁵. Assim é que a evidente preocupação da Igreja com o progresso material e a civilização da pátria aproximava a romanização da Modernidade, e, conseqüentemente do grupo político que a propugnava, o dos republicanos paulistas.²⁸⁶

Podemos observar também que a igreja romanizada aproximava-se do grupo político que representava o exército brasileiro. Preocupavam-se ambos com a ordem, com a observação das leis e a manutenção da autoridade sobre os subordinados, fossem estes soldados, leigos católicos, seminaristas, ou os cidadãos - aqueles que eram ao mesmo tempo *católicos e brasileiros*.

Não se tratava de simples coincidência a preocupação com a penetração do catolicismo nas fileiras do exército. A ênfase nos pontos comuns entre catolicismo romanizado e exército brasileiro visava combater os aspectos *deletérios* do positivismo²⁸⁷, que tinha grande penetração entre os membros do exército, enfatizando a união através da busca da ordem nacional.

O bispo maranhense D. Francisco de Paula e Silva chegou a escrever um livro *adaptado para o meio militar brasileiro*²⁸⁸, cujo título, nem o conteúdo

²⁸⁵ Acerca deste tema adotamos a classificação proposta pela autora JANOTTI, conforme explicitado no capítulo anterior **A Igreja Católica e os Tempos Modernos**.

²⁸⁶ Segundo Maria de Lourdes Monaco Janotti, a Modernidade era especialmente defendida pelo grupo político dos paulistas (Cf. JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. Op. cit., p. 131), porém acreditamos que a busca da Modernidade baseada no progresso técnico era comum a todos os grupos políticos do país.

²⁸⁷ De acordo com a pastoral de 1915 *os erros* do positivismo eram: pretender *que a mente humana não pode atingir a natureza das coisas, mas somente os fenômenos que caem debaixo dos sentidos; e ensina que não se deve atribuir nenhuma força demonstrativa aos argumentos chamados "a priori", mas unicamente aos fatos comprovados pela observação e experiência, como se costuma fazer nas coisas físicas; que toda as doutrinas metafísicas sobre Deus, o mundo e a alma, devem ser consideradas outras tantas quimeras, porque se referem a matérias impenetráveis e inacessíveis à investigação humana.* (Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 40.

²⁸⁸ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Redação d' A PALESTRA, 11 de fevereiro de 1918.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

específico, não conseguimos apurar. Porém, apenas sabermos da existência deste tipo de obra demonstra claramente a preocupação da Igreja com a sua penetração no ideário do exército brasileiro, ao mesmo tempo em que embasa a hipótese da aproximação deliberada entre Igreja e militares.

O jornal editado pela diocese do Maranhão, o **Mensageiro Diocesano**, também publicou matérias sobre a aproximação do exército com o catolicismo, nestas afirmava que estavam enganados

*os que entendem estar o exército brasileiro solapado pelas idéias positivistas. Tiveram essas a culminância no tempo de Benjamin Constant, que pregou o comtismo e procurou e conseguiu alguns sectários. Este número, felizmente, longe está de ser respeitável. Muito é, muito vale a tradicional educação religiosa dos nossos soldados.*²⁸⁹

Voltando a tratar do tema da aproximação entre Igreja e Estado, percebemos que a cooperação institucional, não mais baseada em simpatias individuais, pôde ser encontrada em todos os níveis da hierarquia estatal e católica, pois interessava ao Estado servir-se da eficiência da Igreja para alcançar os espaços que o serviço público ou o discurso estatal não conseguia abranger, assim como interessava à Igreja o reconhecimento do Estado acerca de sua proeminência social.

Assim é que encontramos o bispo do Maranhão explicando ao seu clero a importância de *desenvolver as forças econômicas da nação*²⁹⁰ e ordenando-lhes que colaborassem com o Ministério da Agricultura:

V. Revma. cumprirá um dever se coadjuvar, por todos os meios ao seu alcance, esse fim, a atingir. Para isso V. Revma. aproveitará todo o ensejo para instruir, aconselhar e guiar os fiéis na cultura e lavoura dos cereais, não só para nos evitar maior carestia de gêneros de primeira necessidade, como para promover a riqueza, a prosperidade da Pátria,

²⁸⁹ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/04/1908, fl. 64.

²⁹⁰ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão aos vigários paroquiais, 31 de março de 1918.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 14, Maço: Correspondências recebidas pelo vigário geral da arquidiocese de São Luís de diversas autoridades eclesiásticas, 1905 – 1964.

*que, possuindo solo tão ubérrimo, tem vivido até agora a custa da cultura estrangeira. Procure V. Revma. tomar conhecimento das informações fornecidas pelo Ministério da Agricultura, leia os folhetos que remete aos Vigários a fim de poder inculcar as informações tão práticas e tão úteis que neles se contêm.*²⁹¹ (grifo nosso)

Nesta fala de D. Francisco fica patente a colaboração da Igreja com o Estado, que se servia dos párocos para alcançar os agricultores do interior do Estado, onde, provavelmente, a palavra do bispo chegava com mais facilidade do que a palavra do Ministro da Agricultura. A hierarquia da Igreja, nesse ponto, parece ter sido mais eficiente do que a hierarquia do serviço público, que esbarrava na escassez de funcionários e de meios de comunicação e transporte.

A circular que transcrevemos acima data de 1918. Anos antes, em 1912, a Diretoria do Serviço de Estatística (órgão pertencente ao **Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio**, com sede no Rio de Janeiro), havia escrito ao mesmo bispo D. Francisco, solicitando o envio da lista de paróquias do bispado, com a indicação das que estavam providas ou não de párocos, e com a indicação dos municípios por elas abrangidas, para ser feita a *estatística dos atos do culto católico*²⁹².

Embora não tenhamos conhecimento do processo técnico-administrativo que levou o Ministério da Agricultura a optar pela utilização dos vigários como meio de difusão das suas diretrizes para a agricultura nacional, é sintomático que a notícia do envio dos folhetos tenha sido antecedida de um pedido de informações sobre os atos do culto católico. Cremos que já em 1912 o Ministério da Agricultura havia se apercebido da eficiência da organização institucional da Igreja católica, e, quem

²⁹¹ Idem.

²⁹² *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Diretoria do Serviço de Estatística – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 30 de setembro de 1912.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

sabe, já naquele momento, cogitado a possibilidade da sua utilização para atingir os agricultores a que não tinha acesso.²⁹³

Outro ponto em que a Igreja colaborou com Estado foi através das tarefas de assistência social e de educação. Todas as casas religiosas femininas estabelecidas no Maranhão ocupavam-se de tarefas de assistência social.

As irmãs Dorotéias dirigiam um colégio, um orfanato e um externato; as Irmãs de Sta. Ana trabalhavam em um hospital e na Casa dos Expostos, ambos pertencentes à Santa Casa de Misericórdia, além de manterem um externato para crianças pobres; as irmãs Catarinasin²⁹⁴, cuja casa localizava-se na cidade de Caxias, mantinham um colégio interno e externo; e as Terceiras Capuchinhas²⁹⁵ mantinham um orfanato em São Luís e trabalhavam no Colégio dos Capuchinhos Lombardos na cidade de Barra do Corda.²⁹⁶

E dos quatro institutos masculinos (Capuchinhos Lombardos, Barnabitas, Lazaristas e Maristas), dois eram responsáveis por colégios: os Maristas, cuja escola funcionou em São Luís entre 1907 e 1922 nas dependências do Palácio

²⁹³No início da república o Estado do Maranhão possuía 50 municípios (Cf. MEIRELES, Mário. Op. cit., p. 311) e 56 paróquias (*Relação das paróquias do Estado do Maranhão canonicamente instituídas e existentes em 31 de dezembro de 1890*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos, Caixa: 210, Maço: Paróquias, 1795 – 1910, Documento 10).

²⁹⁴ Congregação das Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena, fundada na Itália, em 1874 por Savina Petrilli. A Casa fundada em Caxias foi uma das primeiras casas da congregação fora da Itália.

²⁹⁵ Congregação regular que até 1915 ainda não havia sido aprovada pela Santa Sé. Havia sido fundada no Pará em 1906 e tivera os seus estatutos aprovados pelo Arcebispo do Pará e pelo Bispo do Maranhão. (*Elenco das casas religiosas da diocese de S. Luís – Maranhão, [1915]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).)

²⁹⁶ *Elenco das casas religiosas da diocese de S. Luís – Maranhão, [1915]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).

Episcopal²⁹⁷, e os Capuchinhos Lombardos com o colégio, já citado, na cidade de Barra do Corda²⁹⁸.

Não estamos advogando a idéia de que a Igreja era a maior responsável pelas obras de assistência social no Maranhão, pois temos conhecimento que, durante o período que estamos estudando havia já obras de assistência social organizadas pela sociedade civil sem ligação com a Igreja²⁹⁹, assim como houveram iniciativas por parte do Estado para cuidar da saúde pública e da educação³⁰⁰.

Queremos afirmar que no Maranhão além da Igreja ter sido responsável por parte significativa da assistência social, também não houve oposição à presença do catolicismo neste tipo de serviço, como houve, por exemplo, na Bahia, onde se deu o célebre caso da expulsão de uma freira que trabalhava em um hospital, caso este que mobilizou a opinião pública e foi assunto das cartas de diversos bispos, como, por exemplo, a que D. Miguel, bispo de Sta. Maria, escreveu a D. Francisco:

²⁹⁷ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico do Palácio Episcopal.

²⁹⁸ *Elenco das casas religiosas da diocese de S. Luís – Maranhão, [1915]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).

²⁹⁹ Por exemplo: o *Instituto de Assistência à Infância*, em torno do qual foi criada a *Associação das Damas do Instituto de Assistência* em 1911. (Cf. MEIRELES, Mário. *Dez estudos históricos*, São Luís: ALUMAR, 1994. p. 241); o *Asilo de Mendicidade*, cujo projeto foi iniciado em 1907 pelos membros da *Associação Agrícola* (Cf. *Avante!*, São Luís, 24/09/1907, fl. 03); o *Hospital Português* criado ainda no século XIX, em 1869, pela *Real Sociedade Humanitária 1º de Dezembro*, composta pela comunidade portuguesa no Maranhão (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico do Hospital Português); o Centro Caixerai, criado em 1890 pelos empregados no comércio de São Luís, um ano depois já tinham fundado um curso secundário gratuito, que evoluiu para um Curso Superior de Comércio, aulas de datilografia, entre outros (VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão*, São Luís: LITHOGRAF, 1992. 2. ed. (Reedição fac-similar). v. 3, pp. 113 – 131.)

³⁰⁰ Cf. MEIRELES, Mário. *Dez estudos históricos*, pp. 237 – 245; MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*, p. 347; *Decreto nº 14, 10 de abril de 1901, Dá nova denominação às escolas estaduais existentes na Capital e estabelece o local em que as mesmas devem funcionar*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão; *Decreto nº 27 de 27 de maio de 1903, Institui a educação física com caráter obrigatório em todos os estabelecimentos de ensino de instituição pública existentes nesta cidade, e toma outras providências a respeito*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão; *Decreto nº 27 de 25 de julho de 1916, Reorganiza o Liceu Maranhense para o efeito de sua equiparação ao Colégio Pedro II*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão; *Decreto nº 57 de 16 de abril de 1918, Cria no curso profissional anexo ao Liceu Maranhense a cadeira de Física, Química, História Natural e Higiene*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão; LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ma.gov.br/historia/index.html>. Recife, 2002. Tomo 3, pp. 3 – 6.

*Veja V. Ex^a o contraste. Aqui no Rio Grande a opinião pública declara pelos seus representantes que não se pode compreender hospital sem Religiosa enfermeira, e na Bahia, sem mais nada, por mísero capricho de mando, despedem a irmã!*³⁰¹

Além de não terem havido casos como estes, encontramos casos em que o Estado subvencionou empreendimentos católicos de assistência social: o governo estadual colaborou financeiramente com o orfanato dirigido pelas irmãs dorotéias, o Asilo de Santa Teresa, único estabelecimento do gênero na capital³⁰²; assim como colaborou com a fundação do Colégio dos capuchinhos em Barra do Corda³⁰³.

Através da documentação que pesquisamos³⁰⁴, pudemos observar também que entre os dirigentes da Santa Casa de Misericórdia encontravam-se diversas autoridades civis, dentre as quais destacamos, durante o período que estamos estudando, o provedor, Alexandre Collares Moreira, deputado estadual na legislatura de 1891³⁰⁵, pertencente à oligarquia dos Moreira³⁰⁶, o qual assinou a

³⁰¹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Miguel, bispo de Santa Maria, 20 de março de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

³⁰² *Decreto n° 141, 08 de abril de 1919, Abre crédito extraordinário da quantia de dois contos e quatrocentos mil réis, para pagamento de subvenção ao Asilo de “Santa Tereza”.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão. Este Asilo, originalmente chamado *Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios*, foi fundado em 1751 pelo jesuíta Gabriel Malagrida. Em 1870 o Recolhimento foi fundido a um asilo para moças pertencente ao Estado, o Asilo de Santa Teresa, do qual tomou o nome. (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1997. Histórico da Capela do Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios.)

³⁰³ *Lei n° 656, 17 de abril de 1914: Concede isenção de impostos de transmissão de propriedade aos dois terrenos que Frei Estevão de Sexto adquirir nos arrabaldes da Barra do Corda para habitação e oficinas de menores desvalidos.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão.

³⁰⁴ Cf. *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, [1907 – 1918].* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980. Este documento não apresenta data, porém, está destinado ao bispo D. Francisco, cujo episcopado ocorreu entre 1907 e 1918, portanto, esta seria o provável período desta carta. Ver também: MEIRELES, Mário. *Dez estudos históricos*, pp. 237 – 245; BELTRAMI, Rogério (Fr.). *Acordando Palavras Dormidas*. São Luís: SIOGE, 1994. pp. 209 – 212.

³⁰⁵ MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*. pp. 305, 319-320.

petição³⁰⁷ que solicitava ao bispo dois sacerdotes para se ocuparem exclusivamente do serviço espiritual da Santa Casa de Misericórdia e do complexo de São Pantaleão (igreja e Casa dos Expostos). A resposta do bispo a essa petição é extremamente interessante. D. Francisco louva a iniciativa dos provedores da Santa Casa, faz algumas observações acerca do horário de trabalho dos padres, com o intuito de prevenir futuros problemas³⁰⁸, e, corrige diversas vezes os termos que a Mesa usa para dirigir o seu pedido:

*No fim do Ofício pede-se a nossa **aprovação** para o padre Gentil de Moura Vianna capella (sic) de S. Pantaleão, e para o Padre Filipe Condurú Pacheco, capelão da S. Casa, NOMEADOS por proposta dos Mordomos. Não somos nós que APROVAMOS, e sim que NOMEAMOS. Deve ter havido engano no exprimir do Secretario. O Capelão não é nem pode ser um funcionário da Irmandade. Exerce nos estabelecimentos administrados por esta uma função de seu ministério; mas, na inteira dependência do seu superior hierárquico³⁰⁹*

Porém, feitas estas correções, D. Francisco responde afirmativamente a todos os pedidos feitos por Alexandre Collares Moreira, sublinhando o grande favor que lhe fazia:

Não podem eles serem taxados de impertinência de nossa parte, porque nossa boa vontade para com a

³⁰⁶ Cf. Id. *ibid.*, pp. 316 – 327; *O Estado do Maranhão*, São Luís, 01/10/2000, Caderno Especial Prefeitos de São Luís no Século XX, fls 3 – 4. (Alexandre Collares Moreira Junior foi vice-governador do estado em duas legislaturas e intendente de São Luís outras duas vezes.)

³⁰⁷ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, [1907 – 1918]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesíásticas, 1901 - 1980.

³⁰⁸ *Se fosse sempre V^a Ex^a o provedor, e os Mordomos atuais sempre os mesmos, não haveria razão para este reparo; amanhã serão outros e poderão achar nisso um ponto ou uma ponte (sic) para alfinetar o Capelão. (Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, [1907 – 1918]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesíásticas, 1901 - 1980.)

³⁰⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Mesa Administrativa da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, [1907 – 1918]*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesíásticas, 1901 - 1980.

*benemérita instituição da S. Casa é conhecida de todos. Agora mesmo deixando mais de 20 freguesias do interior e uma aqui na Capital sem vigário, por falta absoluta de padres, não duvidamos em colocar os dois primeiros ordenados nós, nas Capelarias da S. Casa e de S. Pantaleão, correspondendo assim as boas disposições da Irmandade, em manter o serviço religioso nas duas casas que dirige e administra com tanto zelo e caridade.*³¹⁰ (grifo nosso)

Mais uma vez a autoridade religiosa fez questão de ter suas prerrogativas reconhecidas pelas autoridades civis, e, mais uma vez colocou-se inteiramente à disposição para auxiliá-las.

Em alguns municípios maranhenses também houve casos em que a Igreja colaborou com os serviços públicos, especialmente no caso dos cemitérios, que de acordo com a Constituição de 1891 foram secularizados e disponibilizados para todos os cultos religiosos.

Na capital do Estado, o cemitério da cidade, conhecido como Cemitério do Gavião, havia sido construído pela Santa Casa em 1855, com recursos próprios e mais um empréstimo feito pelo governo da Província. Após a proclamação da república, o governo estadual decretou o cancelamento dos débitos da Santa Casa com o governo, como forma de indenização pela desapropriação do cemitério, porém, a Irmandade da Misericórdia continuou com o monopólio da administração do cemitério até 1927³¹¹. Ou seja, embora nominalmente o cemitério fosse secularizado, na prática, manteve-se administrado por uma instituição católica.

Nos locais onde as câmaras municipais procuraram as autoridades eclesásticas para resolver amigavelmente a questão dos cemitérios, a Igreja parece ter colaborado com os municípios, pois, o único caso de disputa pela posse dos

³¹⁰ Idem.

³¹¹ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico do Cemitério do Gavião.

cemitérios foi aquele citado anteriormente do município de Guimarães, em que a câmara decretou a desapropriação a revelia do pároco local.³¹²

Até onde foi possível pesquisarmos temos notícias de que a posição das autoridades eclesiásticas foi totalmente flexível. No município de Arari, em 1914, ao mesmo tempo em que a Câmara decretou a desapropriação do cemitério da Irmandade de N. Sra. da Graça, solicitou um encontro com o pároco local para tratar do assunto, e embora não saibamos o desenrolar do caso, não tivemos notícias de conflitos³¹³.

No caso do município de São Vicente, já em 1921, a posição do pároco local foi totalmente favorável à negociação com a prefeitura, pois segundo este, na impossibilidade de vender o cemitério, o arrendamento do mesmo à prefeitura seria *um meio de regularizar tudo. O povo acostumar-se-ia a pagar para usar o cemitério e quando voltasse o cemitério ao poder do vigário, ninguém estranharia.*³¹⁴

No caso do recém criado município de São José de Ribamar (fora elevado a município em 1913), ainda hoje importante centro de peregrinação religiosa no Estado, o bispo decidiu doar o cemitério ao município em 1915. Também neste caso, havia outros interesses além do bem da municipalidade: de acordo com o bispo os serviços públicos da localidade *eram custeados pelas expensas da ermida* que, naquele momento estava sendo reconstruída³¹⁵ e precisava de *todos os seus recursos*³¹⁶ voltados para esse fim.

³¹² O cemitério de São Benedito, da cidade de Alcântara, antes da proclamação da república era administrado pela Irmandade de São Benedito, e também só foi municipalizado na década de 30. (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico do Cemitério de São Benedito.)

³¹³ *Cópia da ata da sessão ordinária da Câmara Municipal de Arari, 22 de julho de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).

³¹⁴ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do cônego José Bráulio [Tavares], 03 de março de 1921.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

³¹⁵ A reconstrução dessa igreja começou em 1913 e terminou em 1917. Mantendo a tradição de cooperação entre a municipalidade e a Igreja, estiveram presentes as maiores autoridades municipais na solenidade de

Assim como no município de São Vicente, a Igreja livrava-se dos gastos com o cemitério e ainda colaborava com a municipalidade, mantendo a *mais perfeita harmonia entre os poderes civil e religioso*³¹⁷, fortalecendo a idéia de que a Igreja estava sempre à disposição do Estado para auxiliar no progresso do Maranhão. Tinha razão de ser a afirmação que fez o núncio apostólico ao bispo maranhense em 1915: *Acerca das relações entre V. Ex. e o Governo do Estado, há motivos para esperar que as coisas continuem sem dar ocasião a problemas*³¹⁸.

Se pensarmos a aproximação da Igreja romanizada com o Estado como um processo, chegamos ao final do nosso corte cronológico (1889 - 1922) com o processo totalmente concretizado, do qual gostaríamos de apresentar alguns exemplos de caráter simbólico.

No ano de 1922 partiu do governo do Estado a iniciativa de louvar e agradecer as boas obras empreendidas pela Igreja católica no Maranhão, e, ainda de enfatizar a sua estreita colaboração com as autoridades civis; conforme afirmou o então Presidente do Estado, Raul Machado, por ocasião da transferência de D. Helvécio Gomes do bispado do Maranhão para o bispado de Mariana:

O Governo, cômscio dos relevantes e inestimáveis serviços que V. Ex. prestou a este Estado, no desempenho da missão que, em boa hora, lhe foi confiada pela Sé Apostólica, de pastor espiritual do povo maranhense, missão essa para cujo cumprimento não houve obstáculo capaz de deter a ação de V. Ex., como muito bem atestam as obras levadas a efeito, quer no domínio espiritual, quer no material que respeita ao

benção do templo, feita pelo próprio bispo D. Francisco. (*Ata da benção da Igreja de São José de Ribamar, 1917*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960)).

³¹⁶ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão, para o Conselho Municipal de São José de Ribamar, 19 de fevereiro de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ *Correspondência recebida pelo bispo de São Luís, da Nunciatura Apostólica do Brasil, 21 de fevereiro de 1915*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916. (tradução nossa)

*patrimônio e embelezamento dos templos da Igreja maranhense e a muitos empreendimentos, puramente profanos, de maranhenses; não só por isso, mas ainda porque V. Ex. soube, com o alto critério de que é dotado, manter inteira e completa harmonia entre o governo temporal e o espiritual.*³¹⁹

A carta continua com o presidente afirmando que mandará um representante seu para a posse de D. Helvécio em Mariana, agradecendo as atenções a ele dispensadas e augurando sucesso no novo posto. Podemos perceber que o próprio presidente do Maranhão sublinhou a preocupação da Igreja com o progresso material da diocese, através do qual os ultramontanos fortaleceram a sua aliança com o Estado.

Ainda naquele ano de 1922 outro evento simbolizou a união da Igreja com o Estado: a comemoração ao centenário da independência do Brasil.

No Maranhão as festas de comemoração do centenário da independência foram grandiosas, e ocorreram concomitantemente à finalização das obras de remodelação da Catedral, para as quais o governo do Estado doou cinco contos de réis³²⁰ e que foram feitas seguindo as modificações sugeridas pelo diretor das Obras Públicas, o engenheiro Luiz R. de Britto Passos³²¹ - o mesmo que havia dirigido importantes obras de embelezamento urbano em São Luís.

Assim é que, durante as comemorações da independência, concomitantemente às exposições e desfiles patrióticos, houve uma missa campal, realizada em frente à catedral, onde foi estendida a bandeira do Brasil atrás da mesa

³¹⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do Presidente do Estado do Maranhão, 24 de agosto de 1922.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

³²⁰ *Decreto nº 571 de 12 de setembro de 1922, Abre o crédito de 5:000\$000 (cinco contos de réis), para auxiliar as obras da Catedral.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão.

³²¹ *Correspondência enviada pelo bispo do Maranhão, para o encarregado das obras de remodelação da Catedral, 05 de setembro de 1922.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).

do altar montado do lado de fora da Igreja, no alto das escadarias de acesso ao templo.

Podemos afirmar que já em 1922, pelo menos no Maranhão, a *clericalização da república* estava completa, ou seja, uma década antes do governo Vargas, comumente apontado como o marco da reaproximação entre Estado e Igreja³²².

Também podemos afirmar que a confluência da romanização com a Modernidade se fez, na prática, através da adoção dos ideais de ordem e progresso, e, mais especificamente através da Modernidade, da ordem e do progresso propugnados pelos representantes do Estado brasileiro. No capítulo seguinte analisaremos a relação do catolicismo romanizado com a Modernidade através das relações entre Igreja e sociedade civil.

³²² Cf. O capítulo 1 deste trabalho **Modernidade e Romanização na Historiografia Brasileira**.

CAPÍTULO 4

CATOLICISMO ROMANIZADO, LAICATO CATÓLICO E DISCIPLINAMENTO SOCIAL

Conforme analisamos no capítulo anterior, uma das formas de convergência do catolicismo ultramontano com a Modernidade ocorreu através da aproximação e da colaboração com o Estado.

Neste capítulo analisamos as convergências do catolicismo romanizado com a Modernidade vivenciada pela sociedade civil; Modernidade esta, proposta pelas elites nacionais e fundamentada também no progresso material, na ordem e no disciplinamento dos setores populares da sociedade.

No Maranhão do final do século XIX e início do XX a elite regional encontrava-se sob o influxo de ideais aparentemente díspares: por um lado o ideal de progresso, quase que obrigatório como forma de pensar as sociedades ocidentais naquela época, e, por outro lado, o sentimento regional decadentista e passadista.

Originado do contexto de crises econômicas do Maranhão na segunda metade do século XIX, o sentimento regional decadentista cresceu à medida que declinavam as exportações de arroz e algodão, acompanhados dos poucos sucessos da cultura da cana-de-açúcar, que fora incrementada no Estado somente a partir de meados do século, como uma alternativa ao algodão.³²³

³²³ Cf. REIS, Flávio Antônio Moura. *Grupos Políticos e Estrutura Oligárquica no Maranhão (1850/1930)*, Dissertação de Mestrado em História, defendida na Universidade de Campinas, em 1992; não publicada.

Após a abolição da escravidão, a não indenização dos escravocratas desorganizou a produção agrícola e desvalorizou as propriedades rurais³²⁴. Os capitais remanescentes da agro-exportação foram maciçamente investidos na indústria têxtil, cujo sopro de vida na economia não durou muito devido às crises de desvalorização da moeda brasileira frente à libra:

*os maquinismos foram orçados ao câmbio de 24 e pagos ao câmbio de 12. Este prejuízo, reunido à desídia e não raro a desonestidade com que lhes dirigiram as construções, levou-as a contraírem empréstimos, de que nunca mais se libertaram.*³²⁵

A difícil situação do tesouro estadual, que iniciara a república contraindo empréstimos para tentar sanear as finanças do Estado³²⁶, somadas às dificuldades das fábricas recém instaladas, reforçaram o sentimento de decadência econômica, que acabou por assumir *a dimensão de algo auto-evidente na estrutura discursiva dos intelectuais regionais envolvidos com esse tema, passando também a informar os discursos produzidos a respeito de outros níveis da realidade maranhense.*³²⁷

À imagem da decadência regional somava-se o saudosismo dos tempos áureos tanto da economia quanto das letras e da literatura. O modelo das elites intelectuais regionais eram os literatos do período de Gonçalves Dias (1830 - 1870), que se projetaram nacionalmente e renderam ao Maranhão a alcunha de “Atenas Maranhense”, marcando até os dias atuais, o ponto de referência, obrigatório, da excelência intelectual regional³²⁸.

³²⁴ Cf. VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão*, v. 3. Ver principalmente os capítulos I e IV.

³²⁵ VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão*, v. 2. p. 565.

³²⁶ LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ma.gov.br/historia/index.html>. Recife, 2002. Tomo 2, p. 32.

³²⁷ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 101.

³²⁸ LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. Op. cit., p. 88.

Data também deste período o surgimento do *mito* da fundação de São Luís pelos franceses³²⁹, gestado pela intelectualidade regional como uma tentativa de singularizar o Estado diante dos demais Estados da federação. Além de valorizar o único Estado brasileiro fundado pela França - nação símbolo da Modernidade daquele período -, o mito de um passado glorioso servia como uma espécie de compensação para as crises do presente.³³⁰

Tanto nos meios intelectuais quanto na imprensa em geral vigia a idéia da decadência do Estado; era voz corrente a idéia de que *O Maranhão sempre foi uma terra muito infeliz. Uma como “caveira de burro” preside os seus destinos*”³³¹. E a intelectualidade regional que emigrava para o norte, buscando melhor fortuna nas capitais da borracha, ou para o sul, tentando a sorte na fulgurante capital do país, também reproduzia esse sentimento por todo o país.³³²

Creemos que o meio católico também partilhava deste sentimento, conforme podemos entrever da afirmação do cardeal Joaquim Arcoverde em 1908: *Sei que aí V. Ex^a é estimado, e estou certo que fará muito nesse Maranhão que já foi a Atenas Brasileira.*³³³ (grifo nosso)

Ou pelos questionamentos do bispo de Santa Maria ao bispo do Maranhão, em 1913: *Li uma carta da Superiora do Colégio de Santa Teresa pela qual se vê*

³²⁹ Id. *ibid.*, p. 87.

³³⁰ Id. *ibid.*, pp. 69 – 85.

³³¹ *O Combate*, São Luís, 12/02/1910, fl. 3.

³³² MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 120; MORAES, Nascimento de. *Vencidos e Degenerados*, São Luís: Centro Cultural Nascimento de Moraes, 2000. pp. 78, 205-207; MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*. p. 310.

³³³ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do cardeal Joaquim Arcoverde, 11 de abril de 1908*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

*que o velho Maranhão progride para trás, tornando-se até difíceis as condições de vida... É assim?*³³⁴ (grifo nosso)

É possível perceber que se tratava de um ideal que circulava em diversos meios, perpassando ambientes tanto laicos quanto católicos.

Entretanto, surpreendentemente, para a intelectualidade que não emigrou e para as elites locais, o ideal decadentista e passadista não significou estagnação nem apatia. A elite intelectual do período, afinada com os *ideais de evolução, progresso e desenvolvimento, contidos nos estudos biológicos e sociológicos de Darwin, Comte e Spencer e nas teorias mecanicistas de que Haikel seria expoente máximo*³³⁵, utilizou a imagem idealizada do passado como referência para uma futura regeneração:

*o ideário decorrente das noções de “civilização” e “progresso” fazia prosélitos e instigava esses jovens intelectuais à reação ante semelhante estado de coisas detonador das glórias amealhadas nos tempos áureos do dinamismo provincial. Para eles, a situação reinante era a convocação incisiva para que interviessem concretamente naquela realidade decadente, visando apontar soluções para o presente, capazes de projetar um futuro glorioso, tendo como artefato fundamental o passado mitológico da Atenas Brasileira. Tratava-se, portanto, de construir uma continuidade em relação ao passado.*³³⁶

Podemos perceber que no Maranhão a Modernidade vinculava-se ao passado, à tradição regional. Era uma Modernidade sem os grandes arroubos da Modernidade paulista, por exemplo, que desprezava qualquer elemento passadista³³⁷.

³³⁴ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Miguel, bispo de Santa Maria, 28 de março de 1913.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

³³⁵ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 74.

³³⁶ Id. ibid., p. 85.

³³⁷ REZENDE, Antônio Paulo. Op. cit., pp. 170 – 178.

Podemos supor que a aproximação da Igreja com o Estado em prol do progresso do Maranhão teve um viés muito significativo para determinados setores da elite civil que viram a Modernidade como a reconstrução do passado, da tradição ateniense. Para essa elite, a tradicional Igreja católica não era uma estranha no ninho dos construtores do progresso e da civilização maranhense. Ao mesmo tempo em que o catolicismo era a religião daquele passado idealizado – desde os franceses que fundaram São Luís até o célebre Gonçalves Dias, todos eram católicos -, era também uma religião que podia ser moderna, que podia se coadunar com as novidades do período.

Precisamos fazer um parêntese para afirmar que houve, certamente, grupos de livre-pensadores que não aceitaram a presença da Igreja na construção do Maranhão moderno, e cuja postura era, abertamente, anti-clerical. Através da pesquisa em jornais³³⁸ recolhemos farta documentação que evidencia a existência destes grupos de intelectuais livre-pensadores, cujas posições em relação ao catolicismo variavam desde ironia, manifestada, por exemplo, pelos jornalistas do **A Flecha**³³⁹, até a crítica mais veemente, feita, por exemplo, pelos editores do **Avante!**³⁴⁰.

Porém, como já afirmamos anteriormente, cremos que a esmagadora maioria das elites regionais era católica, e convivia muito bem com o catolicismo romanizado, pois o final do século XIX e o início do XX, também produziu extensa documentação que aponta reformas de igrejas, doações e restaurações de imagens, mantos, castiçais e outros objetos para igrejas e capelas, assim como a grande afluência de pessoas da elite, até mesmo de autoridades civis, nos eventos promovidos pela Igreja romana, como reconheciam inclusive os jornais dos livre-pensadores:

³³⁸ Ver os jornais arrolados na lista de fontes primárias.

³³⁹ Cujos jornalistas chegaram a afirmar que *A religião não é incompatível com a civilização, ao contrário.* (*A Flecha*, 1879 - 1880. Op. cit., p. 244)

³⁴⁰ Cujos redatores eram contra todos os sistemas religiosos, afirmando que *as religiões só têm servido para perpetuar muitos males na terra.* (*Avante!*, São Luís, 22/05/1907, fl. 02)

De quando em vez nos aparece um bando dessas “pegas” matreiras, que de saquitel em punho, exploram hoje com o coração de Maria, amanhã com o coração de Jesus, e não satisfeitas ainda extorquem os exíguos cobses do pobre povo para o altar do Carmo e seu conseqüente regabofe que, para cúmulo terá a assistência das primeiras autoridades, embora, outros sejam os preceitos da constituição da República.³⁴¹ (grifo nosso)

Poderíamos explicar essa grande afluência de público nos eventos católicos recorrendo aos seus aspectos festivos, de lazer. Estes aspectos são, sem dúvida, importantes, porém, mais do que simplesmente momentos de lazer, os eventos católicos representavam, ao seu modo, um *modus vivendi* moderno. Durante o período que estamos estudando, o cotidiano dos fiéis, que iremos analisar a seguir, foi um dos principais espaços onde foi possível fazer convergir o catolicismo romanizado e a Modernidade brasileira.

4.1. MEIOS DE CONSERVAR OS BONS COSTUMES E CORRIGIR OS MAUS

Podemos afirmar que os dois elementos mais palpáveis da Modernidade brasileira foram o disciplinamento das camadas mais pobres e o progresso material. Estes dois aspectos parecem ter sido os elementos que os indivíduos puderam observar no seu dia-a-dia. Mesmo as pessoas que não pensaram a Modernidade, ou seja, que não fizeram nenhuma abstração intelectual sobre o momento em que viviam, foram capazes de perceber o desenvolvimento da imprensa, o aparecimento dos automóveis, os novos padrões estéticos das casas, a introdução de muitas

³⁴¹ *O Combate*, São Luís, 13/06/1909, fl. 02. O altar do Carmo a que o autor se refere tinha sido mandado fazer na Itália pelos capuchinhos lombardos que viviam no Convento de N. S. do Carmo para substituir o antigo altar-mór da igreja de mesmo nome. Este altar foi comprado com o dinheiro vindo de coletas, doações, leilões e subscrições promovidas pelos capuchinhos. A inauguração da pedra fundamental do novo altar de N. S. do Carmo realmente contou a presença das maiores autoridades locais: o Governador em exercício, o presidente do Congresso Legislativo, um General de Brigada e o Inspetor Permanente da Região Militar. (BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 87).

palavras estrangeiras no seu linguajar cotidiano, a nova arborização das praças e o surgimento dos restaurantes, entre outras novidades.

Ao mesmo tempo, em algum momento de suas vidas, perceberam o esforço da sociedade fina e culta para afastar do seu convívio as pessoas ditas não civilizadas, supersticiosas, ignorantes, que não tinham higiene e que não trabalhavam, fosse através da repressão pura e simples, feita pelos policiais e agentes de saúde, fosse através da profunda discriminação racial e do controle sócio-econômico.

Através destes dois pontos, o disciplinamento da sociedade e a aceitação do progresso material, a Igreja ultramontana teve ativa participação na construção do *modus vivendi* moderno, uma vez que trabalhou em prol da *civilização* dos costumes populares e adotou, sem grandes problemas, algumas das novidades da técnica moderna.

Consciente do fascínio que a ciência e a técnica provocavam na sociedade em geral, e, quem sabe se também preocupada com as questões da época, a Igreja romana procurou desfazer a imagem de opositora da ciência, propagandeada pelos livre-pensadores.

Até mesmo por ocasião da promulgação do decreto *Lamentabili sané exitu*³⁴², apontado como um dos principais documentos anti-modernos do catolicismo³⁴³, a Igreja negava essa posição, condenando a seguinte afirmação: *A Igreja mostra-se inimiga do progresso, das ciências naturais e teológicas.*³⁴⁴

No Maranhão, o decreto *Lamentabili* foi publicado nos dois números iniciais do jornal **Mensageiro Diocesano**, editado pela Diocese do Maranhão, apenas dois

³⁴² Promulgado pela Congregação do Santo Ofício em 3 de julho de 1907.

³⁴³ Podemos perceber que entre 1864 (quando foi promulgada a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus Errorum*) e 1907 (por ocasião da promulgação do decreto *Lamentabili*), a posição da Igreja passa de uma aceitação reticente para uma aceitação oficial do progresso.

³⁴⁴ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/10/1907, fl. 16. (Transcrição do Decreto *Lamentabili sane exitu*, promulgado pelo Papa Pio X).

meses após promulgação, ocorrida em julho de 1907³⁴⁵. O mesmo jornal, posteriormente, publicou diversos artigos onde procurava mostrar que a Igreja era favorável ao progresso científico da humanidade. Os principais escritos sobre este tema aceitavam as técnicas científicas, porém, atacavam fortemente as teorias que negavam a existência de um ser superior que ordenasse o mundo. Para tanto, os articulistas do **Mensageiro Diocesano** utilizavam citações de cientistas católicos, como Pasteur, ou outros filósofos e cientistas que mesmo não tendo sido católicos exemplares, defendiam a existência de uma *coisa primária de tudo*³⁴⁶, como, por exemplo, René Descartes, Leibnitz, Spencer e Stuart Mill:

*Alguém poderia pensar que a teoria das evoluções dispensa uma coisa primária de tudo, contraduz (sic) a finalidade dos seres e remove cientificamente todo o mistério. É engano, Leibnitz e Descartes, reflete P. Janet, invocam a cada hora os princípios da evolução... mas por estes princípios Leibnitz não pensava e não queria com certeza enfraquecer a ação divina na natureza. Ele julgava que na origem Deus tinha imprimido em cada criatura a lei do seu desenvolvimento, e que o universo não era senão a manifestação dessa lei.*³⁴⁷

Em diversos outros artigos e pequenas notícias do **Mensageiro Diocesano** essa tese foi desenvolvida e aprofundada:

Acusam-nos de tomar diante da ciência, a gloriosa exploradora do universo, uma atitude carrancuda e ares descontentes. Não é exato. Não, sinceramente não; de modo algum nos sentimos molestados em nossa fé, para aplaudir as descobertas diárias, tão imponentes do gênio humano, no vasto segredo dos mundos. Onde o conflito começa, não direi entre a ciência e a fé; mas entre alguns dos representantes da ciência e nós, crentes, é quando aqueles saindo do domínio que lhes é próprio e onde ninguém se recusa a acompanhá-los empreendem filosofar em falso, e fazer metafísica às avessas; quando por exemplo em face dos esplendores mais bem

³⁴⁵ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/10/1907, fl. 12 – 16; *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/11/1907, fl. 1 – 2.

³⁴⁶ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/12/1907, fl. 11.

³⁴⁷ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/12/1907, fl. 11.

*conhecidos do universo, declaram que uma causa distinta desse mesmo universo, anterior e superior a ele, já está fora de moda, que a noção dum Criador e de uma criatura não pode mais ser tomada a sério, que não passa de uma dessas superstições ingênuas do passado, da qual força é se libertar...*³⁴⁸

Talvez, considerando que para o grande público este tipo de discussão filosófica, metafísica ou científica era pouco compreensível, a diocese planejou fundar uma ***associação de fins religiosos e científicos***, que teria a finalidade de

*trabalhar ativamente na educação e instrução da mocidade de ambos os sexos; para o que fundará institutos de ensino científico, literário, técnico; construirá e adquirirá prédios, editará livros, fundará imprensa, criará campos de experiência, etc.*³⁴⁹

Apesar de não termos notícias da concretização deste projeto, podemos supor que ele fizesse parte das estratégias da diocese de dar sinais palpáveis do seu apreço pelo progresso técnico-científico.

Outras atitudes foram utilizadas para afirmar o apoio do catolicismo romanizado a alguns aspectos da Modernidade: a Igreja adotou algumas das invenções modernas no seu cotidiano.

Podemos citar, por exemplo, a higiene, a grande febre dos centros urbanos, cujas técnicas serviam para *conservar a saúde, evitar a moléstia, demorar o momento da morte e melhorar física e moralmente o homem e a espécie, favorecendo e ativando sua evolução*³⁵⁰.

³⁴⁸ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/01/1908, fl. 5.

³⁴⁹ *Estatutos de Associação. Sede em São Luís do Maranhão, s/d.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157 (1868 – 1927), Documento: 3279.

Apesar deste documento estar sem data, há nele uma referência sobre uma lei de 1[...]93, o que nos indica que o documento foi redigido após 1893. Provavelmente este documento foi produzido no período compreendido entre 1893 e 1927, que é o ano em que acabam os documentos desta série. A grafia, a tinta, o estilo e o papel também corroboram a provável datação.

³⁵⁰ *Avante!*, São Luís, 01/02/1906, fl. 02.

Em 1904 o jornal **Avante!**, de orientação livre-pensadora, publicava a tese inaugural do médico Othon Chateau, *aprovada com distinção pela academia de medicina da Bahia*³⁵¹ e intitulada *A higiene nas Igrejas*. Nesta encontravam-se prescritas diversas medidas de higiene para os templos, que, segundo o autor, eram lugares onde a grande aglomeração de pessoas facilitava a transmissão de doenças. Além das prescrições higienistas, o médico também citava exemplos de bispos e párocos europeus que haviam colocado em prática essas medidas, afirmando que *o próprio clero, portanto, convencido de que vai longe a época em que se ensinava a santificava o desprezo pela vida terrena, o abandono do corpo macerado pelos jejuns prolongados e pelos sofrimentos, reconhece que a ciência não deve abdicar na porta dos templos.*³⁵² (grifo nosso)

Realmente, neste aspecto, a ciência higienista encontrou ampla acolhida no clero brasileiro, que na Pastoral Coletiva de 1915 publicou diversas instruções para a higiene nas igrejas. Vejamos, por exemplo, duas das prescrições do médico Dr. Othon Chateau, e comparemo-as com as da Pastoral de 1915:

Dr. Othon Chateau	Pastoral de 1915
<p><i>Muitas vezes, após as grandes cerimônias religiosas, entrando-se em uma igreja é possível encontrar-se a imensa nave completamente cheia de pó.</i></p> <p><i>Bem fácil, porém, é remediar o inconveniente, por demais perigoso, porque a poeira mobilizada e em suspensão certamente é virulenta.</i></p> <p><i>Com o pavimento impermeabilizado e as paredes nuas, a limpeza por via úmida, com soluções anti-sépticas, é de rápida execução e bom êxito garantido.</i>³⁵³</p>	<p><i>1º - Em todas as igrejas, depois de grandes solenidades ou grande concurso do povo, deve-se proceder à desinfecção do pavimento, evitando levantar pó. Para varrê-las se usará de serragem de madeira umedecida com uma solução de sublimado corrosivo a 3/1000 ou de creolina ou de outro desinfetante.</i></p> <p><i>2º - Cada dia, nas igrejas mais freqüentadas, se passe um pano umedecido nos bancos e grades dos confessionários.</i>³⁵⁴</p>

³⁵¹ *Avante!*, São Luís, 28/01/1906, fl. 02.

³⁵² *Avante!*, São Luís, 01/02/1906, fl. 02.

³⁵³ *Avante!*, São Luís, 17/02/1906, fl. 02.

³⁵⁴ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 487.

Dr. Othon Chateau	Pastoral de 1915
<p><i>A guerra ao escarro, lançado por toda a parte sem escrúpulo, é feita em todos os países civilizados. Nas nossas igrejas, onde nunca conseguimos ver um escarrador, escarra-se e cospe-se à vontade pelo chão, pelas paredes e, no entanto, é sabido que cada centímetro cúbico de escarro tuberculoso pode conter, como provou Heller, um milhão ou mais de bacilos, que dessecados irão ter às vias respiratórias de toda gente. As Igrejas não podem dispensar os escarradores.</i>³⁵⁵</p>	<p>5º - <i>Avisem-se os fiéis, até mesmo por meio de cartazes colocados em lugar visível e conveniente, que por motivo de respeito ao lugar sagrado ou de boa educação e medida higiênica, se abstenham de cuspir no pavimento das igrejas.</i></p> <p>9º - <i>Na assistência aos doentes de moléstias contagiosas, observem-se as precauções que forem indicadas pelos médicos; e par administração da Extrema Unção, tenha-se um vaso especial, que depois de ter sido usado, deverá ser desinfetado com sublimado corrosivo, deitando-se os resíduos da lavagem na piscina.</i>³⁵⁶</p>

A coincidência das prescrições médicas e das instruções dos bispos indica o reconhecimento, implícito, da autonomia e da importância do saber dos médicos higienistas.

Reconhecimento este, que D. Xisto Albano, o então bispo do Maranhão já havia demonstrado em 1904, quando, atendendo a um pedido do chefe do Serviço Sanitário, ordenou que durante as festividades da Semana Santa não saísse a procissão do enterro, a fim de *evitar a propagação da peste que ainda continua nesta capital.*³⁵⁷

O discurso médico com características higienistas e eugenistas também foi utilizado pela diocese do Maranhão para embasar críticas ao espiritismo e às demais religiões mediúnicas, conforme se depreende de notícia publicada no jornal **Mensageiro Diocesano**, em 1908, onde se transcreve a opinião do médico Afrânio Peixoto sobre o espiritismo:

³⁵⁵ *Avante!*, São Luís, 24/02/1906, fl. 02.

³⁵⁶ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 487.

³⁵⁷ *Atas da Irmandade (1900 – 1926)*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 239, fl. 15v. Sobre a epidemia de peste bubônica ver: MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*. p. 320.

Não tenho, disse o dr. Afrânio Peixoto, num “interview” a pedido do cronista João do Rio, não tenho prática alguma do espiritismo militante. Apenas lhe conheço os efeitos: no Hospício, na clínica, na observação da vida, no serviço medico-legal, como alienista, medico, perito. Posso lhe assegurar que ele substituiu com a mesma importância – as Eumenidas, Parcas, bons e maus deuses, espantalhos das idades antigas, - os demônios, almas danadas, licantropos risonhos da idade média, entre as causas de nervosidade e loucura da época presente. (...)

A clientela dos débeis, degenerados, psicastênicos e histéricos, que espiritismo atrai, não lhe resiste à mediunidade fraudulenta ou verídica, sempre misteriosa para eles sem os levar, as mais das vezes, no Hospício e às casas de saúde.

Outro resultado é o tributo pago pelas meninas e raparigas – “boas meninas” – em atentados contra o pudor, a materialidade dos espíritos invocados: V. encontrará disso exemplo no serviço médico-legal, a quem cabe o exame dessas conseqüências.³⁵⁸

A notícia continuava, tratando da *medicina e da farmácia espíritas*, que foram classificadas no rol das atividades do exercício ilegal da medicina.

Na Pastoral Coletiva de 1915 as críticas ao espiritismo são do mesmo teor:

Entre estes males vemos como se vai propagando o mais nocivo de todos, o espiritismo, que já invadiu casas, aldeias, cidades, causando assombroso estrago nas almas e nos corpos, assassinatos, conjugicídios, suicídios, loucuras, como demonstram exemplos tristemente repetidos.³⁵⁹

O catolicismo romano reproduzia as concepções do evolucionismo social e da medicina, que relegavam as religiões mediúnicas à condição de magia, curandeirismo e prática ilegal da medicina - crimes previstos nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890³⁶⁰ - cujo resultado era a degeneração da sociedade, o não cumprimento das leis, a dissolução da moral e a quebra da ordem social.

³⁵⁸ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/04/1908, fls. 61 – 62.

³⁵⁹ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 10.

³⁶⁰ MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/Ministério da Justiça, 1992. pp. 39 - 43. Sobre este assunto ver também: TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*, São Paulo: HUCITEC/Terceira Margem, 2000; BRAGA, Júlio. *Na Gamela do*

Adotando o discurso discriminatório das elites, o catolicismo romanizado combatia o espiritismo, as religiões afro-brasileiras e o que chamamos atualmente de catolicismo popular, identificado com as baixas religiões.

Precisamente neste aspecto, da crítica ao catolicismo popular, o catolicismo romanizado encontrou seu maior ponto de confluência com a Modernidade das elites e até mesmo com os grupos de livre-pensadores moderados, que certamente concordavam com a afirmação do bispo D. Francisco sobre a religião praticada pela maior parte dos maranhenses: *É uma espécie de religião natural, laivada e eivada de superstições mais ou menos grosseiras!*³⁶¹

A Igreja ultramontana fez um grande esforço para desvincular-se do catolicismo popular, identificado como supersticioso e ignorante, e criar uma auto-imagem moderna.

Para tanto, o clero procurou cercear, ou, pelo menos, diminuir, a autonomia das festas do catolicismo popular. Assim, já no primeiro ano do episcopado de D. Francisco de Paula e Silva, em janeiro de 1908, este proibiu o peditório de esmolas para festas religiosas não oficiais:

*considerando que há pessoas, que sob o pretexto de tirar esmolas para festas religiosas em honra do Espírito Santo, Nossa Senhora, Santo Antônio, etc. e missas pedidas abusam da boa fé e religiosidade do povo; considerando que os chamados foliões são prejudiciais ao culto divino; havemos por bem proibir o peditório de tais esmolas pelas ruas da capital e freguesias do interior, e recomendar aos nossos amados diocesanos que só dêem esmolas àqueles que apresentarem atestado do pároco da freguesia.*³⁶²

Assim como ordenou que:

Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia, Salvador: EdUFBA, 1995; e, especificamente sobre o Maranhão: FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*, São Luís: EdUFMA, 1996. 2 ed. rev. atual..

³⁶¹ PAULA E SILVA, Francisco de (D.). *Relatório para visita “ad limina” da Diocese de S. Luiz do Maranhão, 1914.*, fl. 01.

³⁶² *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/01/1908, fls. 1- 2.

*nenhuma festa religiosa, promovida por irmandades, associações, ou comissões, quer na capital, quer no interior da ilha, poderá ser celebrada, sem que o seu programa seja submetido à aprovação da autoridade diocesana, e não devem os revds. Vigários e reitores de igrejas celebrar a festividade, cujo programa não for apresentado e aprovado.*³⁶³

Com estas medidas o bispo não somente controlava as festas do catolicismo popular, como também controlava as festas das irmandades católicas, além de dificultar a realização de festas das casas de culto afro-brasileiro, cujo cerimonial sincrético prescrevia missas ou ladainhas católicas antecedendo as cerimônias de origem africana.

Ao mesmo tempo, D. Francisco garantia a continuidade, e até incentivava, o peditório e as festas realizadas pelas *Exas. Sras. D. D.*, senhoras das elites, cuja atividade crescia juntamente com as novas devoções e irmandades criadas pela hierarquia eclesiástica, suscitando a ira dos livre-pensadores mais radicais. Sendo lideradas por padres e bispos, as senhoras da fina-flor da sociedade maranhense não corriam o risco de serem igualadas às festeiras do Divino Espírito Santo da parte pobre da cidade, as quais tinham que pedir licença também à Secretaria de Polícia para realizar suas festas, conforme indicam pesquisas realizadas nos arquivos policiais do período estudado:

*Dentre os registros de festas do Divino que recolhemos, pudemos perceber dois momentos distintos, porém igualmente importantes, da festa: o primeiro momento é o de recolhimento de esmolas ou donativos para realização da festa e o segundo é o da festa propriamente dita, com levantamento do mastro, toque de caixas, ladainhas, etc. **O peditório também precisava de autorização policial e costumava acontecer no interior da ilha ou fora do perímetro urbano, às vezes com caixa ou sem estas.** O uso de caixas parece ter sido em alguns momentos problemático, uma vez que na cidade muitas são as especificações para que só fossem usadas dentro das casas e até determinado horário,*

³⁶³ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/01/1908, fl. 2.

*sendo liberadas apenas fora do perímetro urbano.*³⁶⁴ (grifo nosso)

Além do Divino Espírito Santo, outras festas eram realizadas sob a invocação de santos(as) católicos, sem, porém, fazerem parte das atividades dirigidas pelo clero. Podemos afirmar que a maioria destas festas tinha relação com a religiosidade afro-brasileira³⁶⁵, cujos grupos utilizavam a palavra **irmandade** para se auto-denominarem, conforme afirmava o intelectual maranhense Nascimento de Moraes em um romance de costumes escrito em 1913:

os SANTOS MILAGROSOS, que obram prodígios de cura e prodígios de perversidade, são em grande parte sustentados por interessados em tais logros, que tomam parte nos cordões e pagam um tanto por mês para o sustento DAS IRMANDADES.

*AS IRMANDADES são estabelecidas em casas particulares, nos bairros, ou no interior da Ilha. Funcionam em dias determinados; só em casos especialíssimos, funcionam em outro qualquer dia; mas as consultas são feitas todos os dias, a qualquer hora. Os irmãos não pagam as consultas, mas há consultas especiais que não pertencem às reuniões.*³⁶⁶

Assim, vale ressaltar a importância das restrições impostas pelo bispo, que conferiam um status diferenciado para as festas das associações católicas oficiais. Ao mesmo tempo em que valorizava as irmandades católicas e outras associações do gênero, D. Francisco desqualificava as manifestações do catolicismo popular e

³⁶⁴ RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*, Relatório final de Iniciação Científica do Projeto “Religião e Cultura Popular – Estudo da Cultura Popular de Festas do Maranhão e em Terreiros de Tambor de Mina”, desenvolvido na Universidade Federal do Maranhão e apresentado ao Conselho Nacional de Iniciação Científica, 1998; não publicado. p. 20.

³⁶⁵ Id. *ibid.* (Ver especialmente o item 4.1. *Religiões Afro-brasileiras*).

³⁶⁶ MORAES, Nascimento de. *Op. cit.*, pp. 213-214.

A casa de religião afro-brasileira mais antiga ainda hoje em funcionamento em São Luís, denominada Casa das Minas, era, por exemplo, um dos centros de religiosidade afro-brasileira que se auto-denominava **irmandade**: “*Hosana da Conceição Ferreira, precisando festejar (com as demais pessoas componentes de uma Irmandade Religiosa, muita antiga, sob sua direção, nesta capital, á rua de São Pantaleão sob o n.º. 199, - na conhecida "Casa das Minas") o Glorioso São João Baptista, com "ladainhas" e "tocatas e danças de tambor religioso" - "de Minas".* (Arquivo Público do Estado do Maranhão. Acervo da Secretaria de Polícia, Série Requerimentos, 22 de junho de 1912. *Apud*: RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*. p. 15)

das religiões afro-brasileiras – as irmandades não oficiais - cujas atividades passaram a pertencer à esfera policial e não à esfera religiosa.

As medidas do bispo, de controle às atividades religiosas leigas, foram, seguramente, um perfeito complemento para as políticas públicas de disciplinamento das manifestações religiosas e culturais da população pobre³⁶⁷. As pesquisas nos arquivos da Secretaria de Polícia não apresentaram nenhum pedido de licença para as festas promovidas pelo bispado ou por associações católicas oficiais, ao contrário das festas promovidas pelos setores pobres da população, que tinha que ir à Secretaria de Polícia pedir licença para festejar seus santos.

Outro elemento característico da Modernidade que foi adotado sem reservas pelo catolicismo ultramontano foi o *culto* à beleza, à elegância, à moda e ao colonismo social das senhoras e senhores da elite. O *modus vivendi* das elites urbanas encaixava-se perfeitamente nas festas do catolicismo romanizado. E estas integravam-se às áreas urbanas onde a Modernidade podia ser sentida nas praças, restaurantes, cafés e cinemas; contribuindo para marcar os setores da cidade que eram do domínio das elites e os que eram do âmbito popular. Um bom exemplo dessa situação eram as festas de largo, das quais citamos, como principal exemplo, a festa de Santa Filomena.

A festa de Santa Filomena era realizada no Largo do Carmo (ou praça João Lisboa, como veio a ser chamado o largo em 1901³⁶⁸) localizado em frente à Igreja de N. Sra. do Carmo. Esta igreja originalmente pertencia à ordem dos carmelitas descalços, que se extinguiu, com a morte do seu último frade, em 1891³⁶⁹. Em 1894 o convento e a igreja do Carmo foram ocupados pelos capuchinhos italianos, que

³⁶⁷ Praticamente todas as festas frequentadas pela população pobre precisavam de licenças da Secretaria de Polícia, desde as festas absolutamente laicas, como os *Bailes Públicos*, até as festas religiosas, como as *Danças de Mina*, *Festas de Reis* e *Festas do Divino Espírito Santo*, passando também pelas festas juninas e carnavalescas como o *Bumba-Boi*, a *Caninha Verde*, a *Chegança* e o *Fandango*. (Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*.)

³⁶⁸ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico da praça João Lisboa.

³⁶⁹ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 45.

após longa batalha judicial com a União, compraram os referidos imóveis, em 1911³⁷⁰.

A presença dos capuchinhos lombardos no Estado fazia parte do movimento de *regeneração da Igreja maranhense* e foi extremamente importante no processo de aproximação do catolicismo com a Modernidade, conforme podemos depreender da afirmação de um dos historiadores da ordem, frei Metódio de Nembro: *a par da ação propriamente religiosa, fomentou-se também a cultura e a assistência entre civilizados e silvícolas*.³⁷¹

Os capuchinhos dirigiam colégios, paroquievam na capital, no interior da ilha de São Luís e no município de Barra do Corda, além de dirigirem diversas missões indígenas, entre as quais a famosa missão de Alto Alegre, onde 11 padres e freiras foram mortos pelos silvícolas em 1901³⁷² – mártires do catolicismo e da civilização, que os indígenas não quiseram receber.

A devoção a Santa Filomena vinha da primeira metade do século XIX, quando sua imagem fora doada, pelo barão de Coroatá, à Igreja do Carmo:

*Na tarde de domingo 21 de abril de 1844 o Comendador Manuel Gomes da Silva Belfort, depois Barão de Coroatá, teve a satisfação de colocar também aí a imagem da Virgem e Mártir Santa Filomena num altar que a expensas suas foi feito com todo luxo. No domingo seguinte mandou cantar uma missa, com sermão e tudo com grande pompa.*³⁷³

³⁷⁰ Id. *ibid.*, p. 253.

³⁷¹ Id. *ibid.*, p. 10.

³⁷² Uma das mais importantes missões capuchinhas no Estado a colônia Dois Braços havia sido fundada em 1870 pelo capuchinho Fr. José de Loro. Em 1895 outro capuchinho, procurando fazê-la reviver a transfere para Alto Alegre, próximo de Barra do Corda, onde os capuchinhos possuíam um convento, e próximo das aldeias dos índios Guajajaras e Gaviões. No ano seguinte a missão transformou-se em Colônia de São José da Providência de Alto Alegre, com duas léguas de terra doadas pelo Estado, onde havia cultivo de cana-de-açúcar, milho e arroz e um colégio para os filhos dos índios. Em 1899 fundou-se também um colégio para meninas, filhas dos índios, dirigido por 7 irmãs capuchinhas, 6 italianas e 1 brasileira. Porém, em 13 de março de 1901, um grupo de índios armados invadiu a colônia e assassinou os 11 freis e freiras presentes na localidade, bem como outras pessoas que residiam na colônia. (Cf. PACHECO, Felipe Condurú (D.). *Op. cit.*, pp. 470 – 473)

³⁷³ MARQUES, César Augusto. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970. p. 229.

Dois anos depois, em 1846, foi fundada a Irmandade de mesmo nome, que congregava a *fração social abastada da província*³⁷⁴. Sua festa foi uma das mais importantes da cidade por todo o século XIX e ainda o era na primeira metade do XX³⁷⁵, embora a Irmandade tivesse desaparecido³⁷⁶ e a festa fosse realizada pelos capuchinhos civilizadores.

Realizada em uma das mais aprazíveis praças da cidade, a João Lisboa, a festa de Santa Filomena respirava a Modernidade que ambientava a praça:

*Em 1903 realizou-se na Praça grande reforma, ficando esta com as seguintes feições: "belíssima praça com canteiros ingleses, de um gramado finíssimo e verdejante e árvores simetricamente dispostas, que dentro em breve e pôr toda ela espalharão uma sombra protetora e amena", bem ao estilo do modelo de urbanização imposto pela "belle epoque" brasileira, que também se fez sentir na Praça e seu entorno, através do cinema Odeon que ali foi inaugurado logo na primeira década do século XX – como os demais cinemas da cidade - e do quiosque para venda de gelo, de propriedade da Companhia Fabril Maranhense, instalado em 1912; novidades que acompanharam em São Luís o florescer de restaurantes, cafês e outros divertimentos no estilo europeu.*³⁷⁷

³⁷⁴ RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. Monografia de Bacharelado em História, defendida na Universidade Federal do Maranhão, em 2000; não publicada. p. 54.

³⁷⁵ LISBOA, João Francisco. *A Festa de Nossa Senhora dos Remédios*. São Luís: Ed. Legenda. 1992. p. 57.

³⁷⁶ A irmandade de Santa Filomena não foi citada nenhuma vez no jornal *A Novena*, que fazia a crônica da festa de 1909. Apenas se fala da Irmandade de Santa Filomena em uma referência às festas do passado: *Naquele tempo era outra a festa. Tinha maior munificência e ressaltava mais vivamente o seu esplendor. O frei Caetano era quem executava as decisões, que a irmandade proferia, tornando-as cumpríveis à risca. (A Novena, São Luís, 29/08/1909, fl. 01)*. Trata-se de uma referência do período em que a Igreja do Carmo ainda era dirigida pelos frades carmelitas, chegados no Maranhão ainda no século XVII. Frei Caetano de Santa Rita Serejo foi o último carmelita a habitar o convento, e morreu em 1891. No mesmo artigo (*A Novena, São Luís, 29/08/1909, fl. 01*), há também referência a uma proibição da festa de Santa Filomena, no tempo do bispo D. Antônio Alvarenga (1878 – 1899), e a informação de que, mesmo assim, a festa externa foi realizada pela Irmandade.

³⁷⁷ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico da praça João Lisboa.

E a festa de 1909 mereceu inclusive um jornal próprio³⁷⁸: **A Novena**, cujo programa era *ver, ouvir e depois contar, de quanto haja visto e ouvido no discurso desses dias, o que lhe parecer interessante e digno de registro*³⁷⁹. Era responsável pela edição do jornal **A Revista do Norte**, uma das mais importantes revistas editadas no Maranhão, *cujo projeto editorial visava a abrigar as discussões relativas aos mais distintos ramos do conhecimento, além de variedades, e fazê-la circular nos Estados do norte do Brasil, de Pernambuco ao Amazonas*.³⁸⁰

Os dez números do **A Novena** são uma espécie de coluna social da festa. Todos os dias publicava-se um resumo da festa da noite anterior, com descrições das senhoritas presentes; considerações sobre os filmes exibidos no Cinematografo Pathé, localizado diante da praça João Lisboa; finas ironias acerca de alguns dos *smarts*³⁸¹ vistos na festa; a contagem dos votos para o concurso da *moça mais bela desta terra*; versos para algumas senhoritas cujos nomes eram assinalados apenas pelas iniciais; a beleza dos fogos de artifício; os galanteios dos rapazes e outros comentários do mesmo gênero.

Os muitos anúncios publicitários do **A Novena** também voltavam-se para os *elegantes da festa de Santa Filomena / Todos vós que andais flanando pela praça / Senhoritas gentis, rapazes da alta roda*³⁸², enfim, os aptos a comprar os chapéus da loja *A Pérola*, ou os objetos de luxo da *Marcenaria Moderna*, as modas da *Ao Grande Chic* ou da *O Brazil*, e a freqüentar o *Café Riche* e o *Cinematografo Pathé*.³⁸³

³⁷⁸ A festa de N. S. dos Remédios foi a maior das festas de largo do século XIX e, durante o período que estamos estudando, rivalizava com a festa de Santa Filomena. Em 1851, a festa de N. S. dos Remédios também tinha sido objeto de diversos folhetins, publicados pelo jornal *Publicador Maranhense*, e redigidos por João Francisco Lisboa – um dos maiores representantes da geração ateniense, o *grego nascido e criado nas históricas margens do soberbo Itapecuru*. (Cf. LISBOA, João Francisco. Op. cit., p. 13).

³⁷⁹ *A Novena*, São Luís, 22/09/1909, fl. 01.

³⁸⁰ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 124.

³⁸¹ Palavra de época, que faz referência aos rapazes elegantes de então.

³⁸² *A Novena*, São Luís, 22/08/1909, fl. 03.

³⁸³ *A Novena*, São Luís, 22/08/1909, fls. 2 - 4.

Poucas matérias de fundo religioso, é verdade, apenas uma ou outra louvação à devoção de determinadas senhoritas³⁸⁴. No mais, o que se fazia era agradecer,

*de joelhos, à boníssima Santa Filomena, o suave milagre de deslumbrar-nos os olhos e alegrar-nos o coração diante da Beleza da Mulher Maranhense, tão doce e tão esquiva, durante as lindas noites inesquecíveis deste bendito novenário...*³⁸⁵

Esta era a festa à qual os capuchinhos associavam a sua imagem³⁸⁶, a festa da moda, do cinema, dos cafés, do colunismo social, das boas famílias maranhenses e da beleza feminina; beleza que os articulistas do **A Novena** queriam louvar como um *Capuchinho* – *para, devotamente, erguer-lhe uns lindos altares de mármore róseo...*³⁸⁷

Não era somente **A Novena** que realizava este tipo de crônica da boa sociedade. As matérias publicadas nos principais jornais locais, como **Pacotilha** e o **Diário do Maranhão**, faziam dos eventos católicos oportunidade para homenagear os *colunáveis* da época, estrategicamente encarregadas, pelas autoridades católicas, de cargos de direção nas associações católicas leigas e suas respectivas festividades. Nestes jornais, assim como nos jornais católicos, o colunismo social destacava as *gentis senhoritas que sob a direção da ilustre organista maranhense, d. Maria*

³⁸⁴ *A Novena*, São Luís, 29/08/1909, fl. 01.

³⁸⁵ *A Novena*, São Luís, 22/08/1909, fl. 01.

³⁸⁶ A festa do ano de 1909 foi prorrogada por mais quatro dias além dos nove habituais. Nestes quatro dias extras de festa a Igreja ficou fechada. Os jornais anti-clericais circularam nestes dias afirmando que Santa Filomena não era mais santa, porque o Papa havia descoberto vestígios de heresia na sua vida (*O Combate*, São Luís, 04/09/1909, fl. 01). Realmente, Santa Filomena foi excluída do panteão católico, mas apenas em 1961 (LISBOA, João Francisco. Op. cit., p. 57).

³⁸⁷ *A Novena*, São Luís, 22/08/1909, fl. 01. Trata-se de uma clara referência ao altar de mármore mandado fazer pelos capuchinhos para substituir o antigo altar-mór da Igreja de N. S. do Carmo., que foi comprado com esmolas populares e para o que as senhoras da elite muito esmolaram; a pedra fundamental desta altar foi colocada em 1909 e a inauguração aconteceu em 1910. (Cf. BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., pp. 86 – 92).

*Pereira dos Santos Pinho*³⁸⁸, cantavam nas festas da Catedral, ou as senhoritas do Apostolado da Oração da Igreja de Santo Antônio:

*Formava-se em primeiro escalão o estandarte da Cruz, que foi conduzido em todo o trajeto pela senhorita Carmem Berredo. Seguia-se a confraria das Filhas de Maria, cujo belíssimo estandarte, em todo o percurso da procissão, foi carregado pela senhorita Sinhá Valente de Figueiredo.*³⁸⁹

Ou, as famílias que freqüentavam a Igreja de N. Sra. da Conceição, cujas festas, conforme afirmava o seu pároco, eram sempre repletas *da elite da sociedade maranhense*³⁹⁰.

Este era o mundo do catolicismo romano, do catolicismo das elites, no qual os benfeitores das igrejas eram coronéis, senadores, negociantes, comendadores e famílias abastadas³⁹¹. Famílias cujos *elevados sentimentos religiosos*³⁹² se coadunavam perfeitamente com a Modernidade por eles conhecida, da qual faziam parte o embelezamento das igrejas e imagens religiosas, assim como as constantes festas e procissões capitaneadas pelo clero católico. Neste tipo de Modernidade a presença do catolicismo era não somente natural, como imprescindível para ordenar a família e a sociedade.

A população pobre, embora também estivesse presente nos eventos católicos das elites, como a festa de Santa Filomena, era apenas coadjuvante das atividades onde brilhavam as *gentis meninas*, as *galantes senhoritas* e as *piedosas famílias*. A população pobre compunha, por exemplo, a multidão de 3.000 pessoas que

³⁸⁸ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/06/1908, fl. 93.

³⁸⁹ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/07/1908, fl. 108.

³⁹⁰ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/12/1908, fl. 190.

³⁹¹ Cf. CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., pp. 37-38; *Diário do Maranhão*, São Luís, 13/07/1905.

³⁹² *Diário do Maranhão*, São Luís, 05/03/1903. Notícia louvando a iniciativa do capitão Joaquim de Souza Ramos, que havia mandado encarnar à sua custa diversas imagens de uma igreja situada em um povoado do interior da ilha de São Luís. Este mesmo senhor, em 1899, abriu uma subscrição para mandar encarnar a imagem de S. Lázaro do hospital da Santa Casa (*Diário do Maranhão*, São Luís, 10/02/1899).

acompanhou a procissão de N. Sra. da Conceição em 1908³⁹³ - 3.000 figurantes de um grande auto teatral!

Esse era o *peçoal de arrelia* que põe macassar³⁹⁴ no cabelo e extrato de amostra no lencinho de barra em grandes dias de festa, - toma um grog³⁹⁵, fuma um charuto e leva o doce embrulhado no lenço. As vezes (culpa do charuto!...) troca umas cacetadas, deixa uma banda do chinelão no largo e chega em casa esbofado, cansado.³⁹⁶ (grifo nosso)

Acerca deste público, os articulistas do jornal **A Novena**, por exemplo, só falaram para ridicularizar seus modos e modas, e para lembrar que na quarta noite do novenário, *em meio da festa um burburinho de desordem passou, numa rajada grosseira*³⁹⁷, logo dominada pelo *princípio da Ordem em ação – a Autoridade*.³⁹⁸

Para o *peçoal de arrelia* as festas também podiam ser católicas, mas sem colonismo social. Nas festas de largo da Igreja de São Pantaleão, localizada no bairro do mesmo nome, o colonismo era policial:

*No adro de São Pantaleão, em dias de festas, não se encontram à ufa leões da moda, os princípios da elegância e do bom tom. O bairro pode-se dizer que é da pobreza, e por isso ela é quem se diverte nesses dias, mal vestida, em geral, modesta e simples, mas arruaceira, armada de grossos cacetes e vozes ásperas para os moços bonitos da cidade, como dizem os rapazes, em tom de mofo, enfezadamente agressivos. E por – dá cá aquela palha – o pau é trunfo e há pancadaria de criar bicho.*³⁹⁹ (grifo nosso)

³⁹³ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/12/1908, fl. 192.

³⁹⁴ Macassar ou macaçar era um óleo, usado para amaciar e alisar os cabelos, que exalava forte essência de cravo, denunciando quem o utilizava. (AULETE, Caldas. Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa, Rio de Janeiro: Delta, 1958. vol III, p. 3051.)

³⁹⁵ Expressão regional, quer dizer bebida alcoólica.

³⁹⁶ *A Novena*, São Luís, 22/08/1909, fl. 01.

³⁹⁷ *A Novena*, São Luís, 25/08/1909, fl. 01.

³⁹⁸ *Idem*.

³⁹⁹ MORAES, Nascimento de. Op. cit., p. 95.

Nem o jornal da diocese tratava das festas ocorridas no largo de São Pantaleão. No **Mensageiro Diocesano** não há uma única referência às festas de Santa Severa, por exemplo, que ocorriam regularmente na mesma Igreja - e cujos fiéis eram tão ardorosos que em dois anos seguidos atiraram pedras em uma igreja protestante localizada no trajeto da procissão⁴⁰⁰.

O catolicismo romano tinha uma pastoral diferente para os moradores dos *bairros da pobreza*: as capelas nas fábricas em torno da qual girava a vida de milhares de operários, a União Operária, a Casa dos Expostos com seu colégio e o orfanato Santa Luzia. A tônica destas iniciativas era o disciplinamento dos trabalhadores, a educação para o trabalho e a concórdia de classes.

O parque fabril recém instalado no Estado, mormente na capital, ensejou o surgimento de uma grande massa de trabalhadores assalariados. Na sua maioria negros, mulatos, ex-escravos e seus descendentes, os operários concentraram-se nas imediações das fábricas; nas vilas operárias ou aglomerando-se em barracos nos bairros recém surgidos devido à proximidade com o local de trabalho: Madre Deus/São Pantaleão⁴⁰¹, Camboa, Anil, Lira, Caminho Grande, Matadouro, Apeador⁴⁰².

Nestes bairros é que aconteciam os *sambas infernais e desenfreados*⁴⁰³ que incomodavam tanto os católicos ultramontanos quanto os livre-pensadores. Eram os moradores destes bairros que iam à Secretaria de Polícia pedir licença para fazerem as suas *brincadeiras*: tambor de preto, tambor de crioula, tambor de mina, festa de

⁴⁰⁰ *Avante!*, São Luís, 25/06/1906, fl. 02.

⁴⁰¹ O antigo bairro de São Pantaleão passou a chamar-se Madre Deus, que, naquele período compreendia apenas a área posterior ao final da rua de São Pantaleão.

⁴⁰² ITAPARY, Maurício Abreu. Op. cit., pp. 85 – 88.

⁴⁰³ *O Condor*, São Luís, 01/03/1908.

mina, festa do Divino Espírito Santo⁴⁰⁴; e era nestes bairros que funcionavam as irmandades afro-brasileiras a que já nos referimos.

Para disciplinar estes operários, cuja religiosidade estava longe da ortodoxia clerical, os donos das fábricas utilizaram diversos expedientes, dentre os quais a aproximação com o catolicismo romanizado no ambiente de trabalho:

*A existência de capelas e santos padroeiros de cada uma das diversas têxteis garantia também o lazer religioso dos operários, com a celebração de missas, a realização de novenas e festas de santos; havia também a promoção de festas de carnaval, São João, passeios na praia, distribuição de entradas para cinemas, o que contribuía ainda mais para “prender” os operários às fábricas.*⁴⁰⁵

Entre os proprietários das fábricas estavam muitas famílias católicas; famílias que participavam do *modus vivendi* instituído pelo catolicismo romanizado para a elite maranhense. Para termos uma idéia da coincidência de interesses, basta dizermos que a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja da Sé de São Luís⁴⁰⁶, possuía ações da Companhia de Fiação e Tecidos Maranhenses⁴⁰⁷. Certamente o disciplinamento dos operários interessava igualmente aos proprietários das fábricas e ao clero católico.

A pastoral do catolicismo romanizado orientada para os pobres inspirava-se na encíclica *Rerum Novarum*, e visava explicar *a doutrina ensinada pela Igreja sobre os direitos e deveres do operário, apontando-lhe o caminho certo a ser*

⁴⁰⁴ RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*. pp. 11 – 12.

⁴⁰⁵ ITAPARY, Maurício Abreu. Op. cit., p. 75.

⁴⁰⁶ Esta irmandade encontrava-se totalmente subordinada à diocese, seus membros chegaram a aprovar, em 1902, uma moção de princípios em que se declaravam publicamente subordinados à autoridade diocesana. (*Atas da Irmandade (1900 – 1926)*). Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 239, fl. 10v).

⁴⁰⁷ *Atas da Irmandade (1900 – 1926)*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 239, fl. 22v.

*encetado e percorrido, desvendando-lhe os perigos dos sistemas infensos ao Cristinismo*⁴⁰⁸.

O jornal **Mensageiro Diocesano**, também seguindo a *Rerum Novarum*, afirmava que todos os católicos, qualquer que fosse o lugar que a providência lhes houvesse destinado, podiam concorrer para glória de Deus. Assim, conclamava patrões e empregados a cumprirem seus deveres religiosos:

*Jerusalém é ainda em casa, na família, o círculo menos íntimo sem dúvida, onde a responsabilidade se impõe menos, sem por isso deixar de ser real, servos, criados e criadas, operários e operárias, auxiliares de todos os graus e nomes, presos ao labor comum. Somos cristãos, não se vos pede a ingerência fora de propósito na conduta de nossos subordinados, mas, espera-se de vós, que lhes deixeis toda facilidade para cumprir os seus deveres religiosos, que os exorteis discretamente pelo exemplo, e que os sustenteis com alguma exortação e conselho oportuno, onde percebam facilmente que é vossa fé que os inspira.*⁴⁰⁹

Porém, mais do que cumprir os deveres religiosos, patrões e empregados deveriam tomar cuidado com *os falsos pressupostos e postulados da propaganda e da doutrina liberal-capitalista, como também de sua antagonista social-comunista, que, por caminhos diversos, conduziriam aos mesmos resultados de uma real escravidão.*⁴¹⁰

Para tanto, D. Francisco de Paula e Silva procurou organizar uma associação laica destinada a promover a concórdia entre patrões e empregados, livrando-os dos perigos do extremismo político-ideológico: a **União Operária Maranhense**, que tinha a finalidade de promover *Deus, Pátria e Trabalho*⁴¹¹

⁴⁰⁸ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 189.

⁴⁰⁹ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/07/1908, fl. 101.

⁴¹⁰ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., pp. 189 – 190.

⁴¹¹ Id. *ibid.*, p. 191.

Embora só tenha sido fundada por D. Helvécio Gomes, em fevereiro de 1919, a União Operária havia sido planejada anos antes por D. Francisco, que chegara a solicitar ao superior da missão capuchinha a ida para o Maranhão de um certo Fr. Marcelino de Milão, que aparentemente, tinha experiência na direção deste tipo de associação, uma vez que compôs os seus estatutos utilizando *as notas deixadas pelo bispo e inspirando-se outrossim (embora adaptando às necessidades locais) nos estatutos das mesmas organizações italianas, católicas e lombardas*.⁴¹²

Embora não tenhamos conhecimento da existência de estudos mais aprofundados sobre a história das lutas operárias no Maranhão durante o período que estamos estudando, um historiador capuchinho, Frei Rogério Beltrami, afirma que a intenção de D. Francisco ao planejar a fundação da União Operária Maranhense era *tecer um trabalho secreto e intenso contra uns emissários comunistas espanhóis, que estavam se infiltrando nas classes operárias*.⁴¹³

De qualquer modo, houvesse ou não *emissários comunistas* no Estado, as atividades da União Operária contribuíram para a valorização do trabalho junto aos operários e patrões ludovicenses. Recém saída do sistema escravista, a elite maranhense ainda via *nos filhos dos que foram seus escravos, uma propriedade sua! Os filhos dos fazendeiros seguem o exemplo e não vêem com olhos de amigos esses rapazes mestiços que destemidos e fortes, à custa de sacrifícios, estudam e aproveitam*.⁴¹⁴

Confluíram o catolicismo romanizado e a intelectualidade regional, defendendo, ambos, a educação dos operários, que contribuiria para a civilização do Estado⁴¹⁵. Tratava-se de mais um serviço que a Igreja prestava ao Maranhão, pois a intelectualidade que pensava o progresso regional afirmava categoricamente:

⁴¹² Id. *ibid.*, p. 189.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ MORAES, Nascimento de. *Op.cit.*, p. 212.

⁴¹⁵ Cf. CUNHA, Luiz Antônio. O ensino de ofícios nos primórdios da industrialização, São Paulo: UNESP, Brasília: Flacso, 2000. pp. 24 – 25.; MONTENEGRO, João Alfredo. *Op. cit.*

*O operário vive nas trevas. Não há escolas para os filhos dos artistas, não há mesmo um estabelecimento de ensino gratuito para os desvalidos aprenderem artes e ofícios! De nada disso cura o Governo. O analfabetismo cresce. O operário é ignorante.*⁴¹⁶

E o episcopado nacional, na Pastoral Coletiva de 1915, fazia recomendações do mesmo teor:

*que ao menos nos grandes centros, se fundem liceus de artes e ofícios e escolas noturnas para as classes pobres, e principalmente para os operários, afim de que possam mais facilmente aprender os misteres necessários para a vida presente, e sobretudo possam adquirir conhecimentos mais amplos sobre as coisas da Religião.*⁴¹⁷

As palestras semanais, o retiro anual, a companhia filo-dramática e uma efêmera escola noturna⁴¹⁸, funcionaram no Convento do Carmo e ofereceram aos operários assistência espiritual, lazer e educação. Assim, ao mesmo tempo em que a Igreja contribuiu para o progresso regional, evitou que se difundisse entre os operários qualquer tipo de questionamento acerca dos *problemas do trabalho*, pois a União Operária ensinava a concórdia social pregada pela *Rerum Novarum* e reafirmada pelo episcopado nacional através da Carta Pastoral de 1915, que tinha um capítulo inteiro destinado à classe operária⁴¹⁹.

A contribuição do catolicismo romanizado para a manutenção da ordem na sociedade parece ter sido reconhecida pelo Estado. É significativo que os estatutos da associação tenham sido aprovados não apenas pelas autoridades religiosas, como também por uma comissão presidida pelo *juiz dos órgãos* Dr. Lourenço Justiniano

⁴¹⁶ MORAES, Nascimento de. Op.cit., pp. 209 – 210.

⁴¹⁷ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., p. 312.

⁴¹⁸ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., pp. 188 – 191. A escola noturna funcionou por apenas dois anos.

⁴¹⁹ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915*. 17 de janeiro de 1915, Op. cit., pp. 309 – 312 (Capítulo IX).

de Holanda⁴²⁰ e que em 1922 uma lei estadual tenha autorizado o governo a *adquirir para a sede da união Operária, um prédio nesta capital.*⁴²¹

A União Operária além de promover a ordem na sociedade, supria uma lacuna deixada pelo sistema educacional do Estado. Mais uma vez a Igreja católica, através das suas instituições educacionais e de assistência social, realizava, atividades que cabiam ao Estado.

Também supriam lacunas do Estado duas outras instituições voltadas para a pobreza: a Casa dos Expostos, que acolhia e educava crianças abandonadas, e o orfanato Santa Luzia, destinado a educar meninas órfãs, que ali deveriam aprender *como desenvolver sua missão de mãe na sociedade*⁴²² ou deveriam descobrir sua vocação religiosa.

Nestes ambientes, a educação propiciada pela Igreja visava a manter a ordem na sociedade, o equilíbrio da família nuclear e o disciplinamento dos setores populares, afastando-os da ignorância, da superstição, e da *licenciosidade da vida mundana*. Além de promover a ordem pública, a Igreja penetrava, através da educação de cada um dos integrantes da família operária, nas consciências individuais dos cidadãos, reforçando as suas investidas para a manutenção da moral do catolicismo romanizado.

⁴²⁰ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., pp. 193, 189.

⁴²¹ *Lei nº 995, 15 de março de 1922, Autoriza o Governo a adquirir para a sede da União Operária, um prédio nesta Capital.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão.

⁴²² BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 194.

4.2. DAS ASSOCIAÇÕES DE FIÉIS EM PARTICULAR

Mais do que discurso do clero católico, a concepção da religião como responsável pela manutenção da ordem na sociedade civil parece ter perpassado todos os setores da elite brasileira, conforme podemos depreender da crítica levada a efeito pelos jornalistas livre-pensadores:

*Quando um qualquer desses tipos saturados de igrejas – católico, protestante, judeu, positivista ou o que quer que seja, se vê apertado n’alguma discussão contrária às suas idéias, procura logo safar-se da rascada e tapar a boca do adversário, recorrendo ao velho chavão: **A religião é necessária, porque ela é um freio para o povo.** É esta uma cantiga que todos esses sujeitos sabem de cor e nunca perdem ocasião de a impingir a todo mundo.⁴²³ (grifo nosso)*

Igualando todas as grande religiões da época – inclusive a positivista – a crítica dos livre-pensadores é significativa do reconhecimento que a sociedade civil tinha do papel disciplinador das Igrejas em relação ao povo.

Aparentemente, para os defensores desse tipo de discurso, apenas *o povo* era alvo do disciplinamento imposto pelas religiões. Porém, além do povo pobre, o disciplinamento também era exercido entre as classes médias urbanas e as elites socioeconômicas.

As observações feitas por D. Francisco de Paula e Silva acerca do *populo generatium*⁴²⁴ não diferenciavam pobres e ricos, o bispo era enfático em afirmar que

Os costumes são pouco morais. A indiferença, filha da ignorância, deu causa a muitos vícios: concubinatos, fraudes, e por vezes assassinatos.

As leis da Igreja, como as de Deus são observadas por uma minoria insignificante.

⁴²³ *Avante!*, São Luís, 17/10/1906, fl. 02.

⁴²⁴ PAULA E SILVA, Francisco de (D.). *Relatório para visita “ad limina” da Diocese de S. Luiz do Maranhão, 1914*, p. 11.

*Casamentos civis, e concubinatos, são o cancro que corroem a sociedade. 90% de filhos ilegítimos!!!*⁴²⁵

Portanto, na visão dos dirigentes eclesiásticos, urgia disciplinar toda a sociedade. E durante o período que estamos estudando, uma das mais eficientes estratégias para a implementação desse disciplinamento foi a reorganização do laicato católico e a inserção das mulheres nestas associações religiosas.

Efetivamente, podemos afirmar que as mulheres foram recrutadas para disciplinar as novas gerações, transmitindo-lhes as virtudes morais do catolicismo romanizado. Mães, esposas, noivas, viúvas, tias, todas tinham a mesma obrigação: zelar pela família, que os católicos romanos, assim como os positivistas, afirmavam ser o núcleo da sociedade, a célula-mater da organização social humana⁴²⁶. O forte acento moralizador do catolicismo romanizado traria a ordem para o seio das famílias, e conseqüentemente, contribuiria para a manutenção da ordem social.

A fim de melhor capacitar as mulheres para a realização das suas tarefas de disciplinamento familiar, a Igreja alterou substancialmente sua relação com as mesmas. Se, por um lado, ao longo de toda a história do catolicismo no Brasil, as mulheres foram sempre as responsáveis pela transmissão das tradições religiosas católicas no âmbito doméstico⁴²⁷, por outro lado, no que diz respeito ao âmbito público, nas irmandades leigas, seu papel sempre fora secundário e dependente da atuação masculina.

Os cargos de direção das irmandades e ordens terceiras eram exercidos por homens. Às mulheres cabia a ornamentação dos altares e similares; quando muito,

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Cf. Leão XIII. *Rerum Novarum*. Carta encíclica de sua santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários. GARDINER, Patrick. *Teorias da História*, Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 3 ed., pp. 90 – 103.

⁴²⁷ Cf. HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*, Tomo II/1, pp. 370 – 377; ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750 – 1822*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: EdUNB, 1993; Priore, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto/UNESP, 2001. 5 ed.; Id. *Ao Sul do Corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: EdUNB, 1993.

podiam ser responsáveis pelo financiamento das festa, uma vez que para exercer essa função dependiam do apoio financeiro dos maridos. Estudos sobre as irmandades religiosas no Maranhão do século XIX indicam que nas tradicionais irmandades religiosas, as mulheres eram apenas coadjuvantes, e o poder era efetivamente exercido pelos homens:

Mulheres eram sempre aceitas como irmãs, e algumas irmandades elegiam também juízas e mordomas. Porém, estas não tinham direito de participar da mesa, muito embora contribuíssem financeiramente para a realização da festa e realizassem outras atividades (trabalhando na ornamentação de altares e andores, realizando novenas ou contribuindo com anjos para as procissões). Esposas (que não fossem irmãs) e filhos menores dos irmãos também costumavam ter direito a sufrágios por ocasião de sua morte (geralmente pagamento dos gastos com funeral e enterro, acompanhamento da irmandade no cortejo fúnebre e enterro na igreja ou cemitério da irmandade). (grifo nosso)

Porém, nas últimas décadas do século XIX as irmandades entraram em profunda decadência. As funções de representação social, lazer e ajuda mútua exercidas pelas irmandades⁴²⁸ perderam sentido em face das novas formas de associação laicas: associações de auxílio mútuo⁴²⁹, clubes sociais, associações de classe, e das oportunidades de lazer laico, como os cinemas, os bailes e as praças.

⁴²⁸ Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. Ver principalmente: *Capítulo 2. Catolicismo brasileiro e irmandades religiosas*.

⁴²⁹ Para a grande quantidade de associações de auxílio-mútuo no Rio de Janeiro ver: CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. p. 143. Através da tabela abaixo podemos ter uma noção da quantidade de associações auxílio-mútuo fundadas no Maranhão entre as décadas de 60 e 70 do século XIX. Observamos uma tendência à separação entre as irmandades religiosas, com função religiosa, e as associações de auxílio-mútuo, com função de auto-ajuda dos sócios. Também podemos perceber uma grande quantidade de associações com representatividade profissional, antecipando a atuação dos sindicatos.

Tabela: Associações laicas de beneficência social e/ou auxílio-mútuo no Maranhão – 1861 / 1877*

ANO	SOCIEDADE	FINALIDADE/OBSERVAÇÕES
1861	Sociedade Beneficente dos Ourives e protectora dos Artistas	Auto-ajuda
1861	Sociedade Humanitaria - Harmonia Maranhense	Auto-ajuda
1861	Sociedade Beneficente do Senhor Bom Jesus dos Navegantes	Auto-ajuda p/ Irmandade do S. B. Jesus dos Navegantes
1861	Sociedade Beneficente Luso Maranhense	Auto-ajuda
1861	Associação Typographica Maranhense	Auto-ajuda p/os tipógrafos
1861	Sociedade Congresso Beneficente	Auto-ajuda p/ os da arte da charutaria

O mundo laico tornara-se capaz de prover **aos homens** maranhenses oportunidades de representação social e de lazer não religiosos, que a república iria acentuar ainda mais, com as reuniões políticas ensejadas pelas constantes idas e vindas da politicagem regional⁴³⁰, além da grande quantidade de atividades promovidas pelos intelectuais da época, empenhados em revitalizar o Maranhão ateniense:

*Oficina dos Novos, a Renascença Literária, a Academia Literária, A Academia Maranhense de Letras, as Faculdades de Direito e de Farmácia, o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão; os Congressos Pedagógicos e dos Lavradores, as Festas Populares do Trabalho, as edições comemorativas do descobrimento do Brasil (1900), da abertura dos portos (1908), da fundação de São Luís (1912), da independência do Brasil (1922) e da adesão do Maranhão à independência do Brasil; a Biblioteca Pública, a Escola Normal; os periódicos, os clubes, grêmios, legiões, uniões, etc.*⁴³¹

ANO	SOCIEDADE	FINALIDADE/OBSERVAÇÕES
1862	Associação de socorros mutuos - Santa Cruz	Padroeiro era o Senhor Bom Jesus Redemptor das Almas
1862	Real Sociedade Humanitaria - 1º de Dezembro	Auto-ajuda p/ portugueses indigentes
1866	Sociedade Beneficente Caxiense	Auto-ajuda
1867	Associação dos Empregados Publicos	Auto-ajuda
1867	Sociedade Patriotica Nove de Novembro	Favorecer o alistamento e auxiliar famílias de soldados
1868	Sociedade Beneficente Protectora dos Caixeiros	Auto-ajuda e promover aulas noturnas p/os caixeiros
1872	Sociedade Mútuo Auxilio dos Artistas Caxienses	Auto-ajuda
1872	Sociedade Manumissora 28 de julho	Libertar escravas não adultas (criada em 1869)
1872	Sociedade Beneficente dos Empregados de Justiça	Auto-ajuda
1872	Sociedade do Divino Espirito Santo	Auto-ajuda
1873	Sociedade Fraternidade Maranhense	Auto-ajuda
1877	Sociedade Protectora dos Artistas Caxienses	Auto-ajuda
1877	Sociedade Beneficente União Brasileira	Auto-ajuda
1877	Sociedade Auxiliadora Maranhense	Auto-ajuda
1877	Sociedade Beneficente Oito de Setembro	Auto-ajuda. Protetora era N. Sa. de Nazareth

*Fonte: *Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão*, Arquivo Público do Estado do Maranhão.

⁴³⁰ Para ilustrar a instabilidade política do período basta afirmar que *entre 1889 e 1900, em uma década, tivemos nada menos do que 4 Presidentes Efetivos (contando-se o renunciante Urbano Santos), 3 Juntas Provisórias e 17 Interinidades!* (LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ma.gov.br/historia/index.html>. Recife, 2002. Tomo 2, p. 35.

⁴³¹ MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Op. cit., p. 96.

As antigas irmandades – dirigidas pelos homens - eram representativas de um estilo de vida que já não interessava à sociedade moderna. Já em 1880, por exemplo, duas das mais importantes irmandades do século XIX, a Irmandade do Bom Jesus dos Passos e a do Bom Jesus dos Navegantes, não realizaram suas procissões anuais, por um motivo incontornável: faltavam irmãos!

Acerca deste evento nos informou o jornal **A Flecha**, de orientação livre-pensadora:

Quando lemos que as irmandades dos Passos e dos Navegantes haviam deliberado não fazer procissões, veio-nos um sorriso de satisfação.

Bravo! Bravíssimo! Dissemos: já vamos caminhando alguma coisa e breve estará acabado no Maranhão esse ridículo costume de passear pela rua as imagens que deviam ficar muito sossegadinhas nos respectivos altares, precedidas de sujeitos que nesse dia deixam o sério de parte e vestem a opa de seda, anunciadas pelos moleques que gingam, e escoltadas por anjos de saia de tufos, sarapintados de penas de espanador como os caboclos tradicionais.

Mas... em que engano d'alma ledo e cego estávamos nós! Não era em atenção a estes ridículos, a estes defeitos todos que se tratava de abolir as procissões.

O motivo é outro: faltam irmãos.⁴³²

Embora os confrades das irmandades dos Passos e dos Navegantes possivelmente não houvessem refletido sobre a pretensa falta de seriedade das opas de seda, é bastante provável que o reduzido número de irmãos se devesse à falta de interesse das gerações mais novas por uma instituição que era dirigida por seus pais ou avós e representava uma forma de associação desnecessária à sociedade moderna. Não queremos com esta afirmação dizer que se tratava de crítica ao catolicismo, apenas queremos nos referir à falta de interesse: havia atividades melhores para ocupar os *smarts* da época.

E não somente as irmandades das elites andavam com falta de irmãos. A abolição da escravidão e a proletarização das camadas populares tornou obsoletas as

⁴³² *A Flecha*, 1879 - 1880. Op. cit., p. 251.

irmandades de escravos, cujo papel agregador havia sido extremamente importante até 1889⁴³³. Os ex-escravos passaram a ter o direito de se reunir quando desejassem, desde que não ofendessem a ordem pública, e, mesmo se submetendo à tutela da Secretaria de Polícia, não deixaram de organizar os seus bailes populares, suas festas religiosas, suas brincadeiras de carnaval e de São João⁴³⁴. Já vimos que até mesmo a palavra *irmandade* passara a ser utilizada para identificar casas de culto afro-brasileiro.

Em 1914, o bispo D. Francisco de Paula e Silva, afirmava, em um relatório oficial encaminhado para Roma, que no Maranhão existiam apenas *restos das antigas irmandades, esta malária da Santa Igreja no Brasil, corrosivo terrível, que atrofia a fé e come os minguados recursos pecuniários, tão úteis para outros fins*.⁴³⁵ (grifo nosso)

Assim, percebemos que as associações leigas dirigidas pelos homens já estavam definhando quando, em 1908, D. Francisco proibiu que os párocos celebrassem em festividades não aprovadas pela Diocese⁴³⁶.

O último dos grandes conflitos entre Irmandades e Diocese ocorrera entre 1902 e 1906, durante o curto episcopado de D. Xisto Albano, que disputara com a Irmandade de N. Sra. da Conceição a posse da igreja do mesmo nome. Levada à justiça civil, a questão foi ganha, pela Diocese, que dissolveu a antiga Irmandade e tomou posse da Igreja.

Este conflito, o último dos embates entre o clero e os leigos durante o período que estamos estudando, apresenta algumas particularidades que podem nos

⁴³³ Cf. BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*, São Paulo: Ática, 1986; SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963; SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

⁴³⁴ Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*.

⁴³⁵ PAULA E SILVA, Francisco de (D.). *Relatório para visita “ad limina” da Diocese de S. Luiz do Maranhão, 1914*. p. 13.

⁴³⁶ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/01/1908, fls. 1- 2.

ajudar a evidenciar a aproximação do catolicismo ultramontano com a Modernidade das elites e o papel exercido pelas mulheres nesse processo.

A Irmandade de N. Sra. da Conceição era uma das mais antigas ainda em funcionamento em São Luís, havia sido fundada no início do século XVIII⁴³⁷, e originalmente funcionava na Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos, de onde saiu por desentendimentos com a referida irmandade⁴³⁸. O templo de N. Sra. da Conceição era conhecido, ainda no século XIX, como Igreja de N. Sra. da Conceição **dos Mulatos**⁴³⁹, e obedecia o esquema tradicional de ser dirigida por homens, assim como as demais confrarias que funcionavam no mesmo templo durante o período imperial: Irmandade do Glorioso São Miguel Arcanjo, das Benditas Almas e do Santíssimo Sacramento⁴⁴⁰.

Após a diocese ter retomado a posse do templo, em 1906, a igreja de N. S. da Conceição foi totalmente reformada pelo padre João dos Santos Chaves, braço-direito dos bispos romanizadores e pároco daquela freguesia desde 1894.

Em 1918 o padre Chaves publicou um livreto intitulado **Matriz de N. S. da Conceição. Actos e Factos. 1743 a 1918**, neste, os Mulatos, do antigo nome da Igreja, não foram citados nenhuma vez, nem mesmo quando o padre informa que em 1747 a Senhora da Conceição ainda era festejada na igreja do Rosário **dos pretos**.

Além de sumir com a origem mulata da igreja, o padre Chaves tratou de desqualificar todos os atos da antiga irmandade, que em 1903 havia cedido a igreja para a realização de preces públicas contra a epidemia de peste bubônica que grassava na cidade.

⁴³⁷ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1999. Histórico da Igreja de N. S. da Conceição – Monte Castelo.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ Cf. MORAES, Jomar. *Guia de São Luís do Maranhão*, São Luís: Legenda, 1995. pp. 73 – 75.

⁴⁴⁰ Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. pp. 81 – 85.

No ano seguinte, continuando a epidemia de peste bubônica⁴⁴¹ a fazer vítimas, o próprio bispo organizou uma procissão de preces à São Sebastião, para a qual foram convidadas diversas irmandades⁴⁴². A procissão e as preces dirigidas pelo bispo ao santo eram “remédios” válidos contra a epidemia, mas as *ladainhas e benditos em honra de S. Sebastião, advogado contra a peste*⁴⁴³ rezados na igreja da Conceição foram taxados de *falsificação de religiosidade* e as mulheres que lá estavam foram qualificadas como *mulheres de conduta duvidosa*⁴⁴⁴ - como se a eficácia das ladainhas dependesse da aprovação do clero.

Durante a administração do padre Chaves os *mulatos*, as *falsificações de religiosidade* e as *mulheres de conduta duvidosa* foram substituídos pelos benfeitores ricos e pelas famílias devotas, conforme afirmou o próprio padre:

*Hoje (dizemos com orgulho), a igreja da Conceição tem tudo quanto se exige para a celebração dos atos religiosos e conforto de todas as pessoas que a freqüentam diariamente. Por isso, é a mais procurada pelas famílias para batizar e casar os filhos e filhas, e a mais concorrida pelo que a cidade de S. Luís tem de mais distinto, de mais seleta...*⁴⁴⁵ (grifo nosso)

Passaram a funcionar na Igreja de N. Sra. da Conceição sete associações religiosas, das quais cinco eram dirigidas por mulheres:

*A paróquia de N. S. da Conceição conta atualmente com estas **associações religiosas**:*
N. S. do Bom Parto, com 1 zeladora e 50 associadas.
N. S. da Saúde, com 1 zeladora e 130 associadas
N. S. do Perpétuo Socorro, com 1 zeladora e 128 associadas
S. Luzia, com 1 zelador e 97 associados.

⁴⁴¹ Cf. MEIRELES, Mário. *História do Maranhão*. p. 320.

⁴⁴² *Atas da Irmandade (1900 – 1926)*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 239, fl. 15v.

⁴⁴³ CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., p. 23.

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Id. *ibid.*, p. 38.

Centro do Apostolado da Oração, com 8 zeladoras e 300 associados.

Confraria de N. S. do Rosário, com 23 zeladoras e 378 associados, todos praticantes, inclusive os membros da mesa administrativa. Está agregada ao centro de Uberaba (Minas)⁴⁴⁶ (grifo nosso)

Podemos observar que o autor evita utilizar o termo *irmandade religiosa*, substituindo-o por *associações religiosas*. Destas, as únicas dirigidas por homens, a de Santa Luzia e das Benditas Almas do Purgatório, são remanescentes do período em que a igreja estava sob o controle da irmandade extinta⁴⁴⁷.

As associações religiosas que funcionaram na igreja ao tempo do padre Chaves, foram qualificadas por este como: *o braço direito do pároco, com quem vivem na melhor harmonia e unidade de vista, e formam como que uma só família, tendo um só coração, uma só alma e um mesmo bem comum.*⁴⁴⁸

Destas associações, as duas maiores, em quantidade de membros, eram devoções recém-criadas: a Confraria de N. S. do Rosário, agregada a uma confraria mineira (!) e o Apostolado da Oração. Em ambas as mulheres tinham participação ativa, inclusive com cargos de direção (zeladoras).

Também é digno de nota o fato de que a Confraria de N. S. do Rosário da igreja da Conceição era agregada à confraria da cidade de Uberaba – MG, apesar de existir uma irmandade com a mesma invocação funcionando em São Luís naquele período, a Irmandade de N. S. do Rosário ereta na igreja de N. S. do Rosário dos pretos, fundada ainda no século XVIII.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Id. *ibid.*, p. 40.

⁴⁴⁷ Um dos documentos publicados pelo padre Chaves, nos informa que em 1902 funcionavam na igreja de N. S. da Conceição as Irmandades de S. Miguel, N. S. do Bom Parto, N. S. da Saúde, S. Luzia, S. Rita e S. Sebastião (CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., p. 24).

⁴⁴⁸ CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., p. 40.

⁴⁴⁹ Antes da fundação da confraria de N. S. do Rosário na igreja da Conceição já haviam existido duas confrarias de mesmo nome em São Luís, uma fundada no século XVII e outra no século XVIII. A primeira, mais antiga, funcionou na antiga Igreja da Sé e congregou a elite da sociedade maranhense setecentista. Já a segunda irmandade de N. S. do Rosário funcionava na Igreja de mesmo nome, que havia sido construída pelos seus membros – negros, escravos. A irmandade da Igreja da Sé não sobreviveu até o século XIX,

Aparentemente as relações do bispado com os irmãos do rosário dos pretos eram amistosas, pois em 1907, o próprio bispo D. Francisco de Paula e Silva, proferiu-lhes diversas palestras sobre *Religião, Dogma, Culto, Moral, Objeções, Protestantismo e Espiritismo*⁴⁵⁰. Porém, ao invés de agregar a irmandade de N. S. do Rosário fundada na igreja da Conceição à mais antiga irmandade ainda em funcionamento na cidade, a do Rosário dos Pretos, o padre Chaves preferiu agregá-la à uma irmandade da cidade de Uberaba.

Tal procedimento pode ser compreendido se levarmos em consideração que a antiga irmandade do Rosário não era composta pela elite que passara a freqüentar a Igreja da Conceição, pelo contrário, era composta por negros e pobres. Até mesmo as conferências, proferidas por D. Francisco aos confrades negros, foram objeto de ironia dos livre-pensadores:

*Conferências científicas no Rosário!... Este d. Francisco tem lembranças... O auditório escolhido não podia ser mais idôneo para avaliar do merecimento de tais conferencias científicas. **Pobres irmãos do Rosário, pretos na sua maioria talvez, analfabetos, têm perfeitamente o preparo acadêmico necessário para compreender e dar justo valor às conferências do sr. Bispo. Está salva a religião católica.***⁴⁵¹
(grifo nosso)

Os irmãos e irmãs da confraria de Uberaba, provavelmente, tinham preparo acadêmico, ou pelo menos, eram “esclarecidos” o suficiente para que o bispo local não precisasse alertá-los sobre os perigos do protestantismo e do espiritismo, nem admoestá-los para que obedecessem aos ditames do catolicismo romanizado.

Os Centros do Apostolado da Oração já foram estabelecidos no Estado segundo as regras da romanização católica. Desde o primeiro Centro do Apostolado fundado no Estado, a devoção fora acompanhada pelo clero. Foram fundados

quando a devoção ao rosário já era exclusividade dos *irmãos pretinhos*. (Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. pp. 30, 37). A irmandade do Rosário dos pretos, ao contrário, ainda funcionava durante o período que estamos estudando.

⁴⁵⁰ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/11/1907, fl. 13.

⁴⁵¹ *Avante!*, São Luís, 04/10/1907, fl. 3.

Centros em todas as freguesias onde há pároco⁴⁵², segundo informava D. Francisco de Paula e Silva à Roma em 1914. Inclusive, a partir de 1907 o diretor diocesano do Apostolado da Oração passara a ser o próprio bispo D. Francisco, que logo ao assumir o cargo solicitou um relatório de todos os Centros do Apostolado na diocese⁴⁵³. A diocese investiu energicamente na fundação de centros do Apostolado da Oração em todo o Estado:

*Introduzido no Maranhão, em 1880, por Mons. João T. Guedelha Mourão, que o instalou na igreja de S Antônio, e propagado na Diocese pelo vibrante Mons. Joaquim de Oliveira Lopes, em 1907 contava o “Apostolado da Oração” em nosso Estado apenas 11 centros, dos quais 2 na Capital: S. Antônio e Sta. Teresa. Em 1918, haviam sido fundados já mais 22 centros: 200 por cento. O seu movimento era então intenso.*⁴⁵⁴

Creemos que, durante o período que estamos estudando, os Centros do Apostolado tornaram-se as maiores associações leigas em quantidade de fiéis. O Centro do Apostolado da Oração da igreja de São Pantaleão, por exemplo, possuía 15 zeladoras, 2 zeladores e 446 associados; o Centro que funcionava na capela do Hospital da Santa Casa tinha 21 zeladoras e 268 associados e o da capela do Orfanato Santa Luzia tinha 11 zeladoras e 123 associadas⁴⁵⁵.

Ao mesmo tempo em que iam sendo criados os Centros do Apostolado da Oração outras devoções recentes foram incentivadas pelo clero; a maioria delas voltadas para o público feminino: as Filhas de Maria, que funcionavam no colégio de Santa Teresa, dirigido pelas irmãs Dorotéias em São Luís, as Conferências Vicentinas, que existiam na capital e em duas outras paróquias, a devoção à N. S. de Lourdes e à N. S. do Perpétuo Socorro.

⁴⁵² PAULA E SILVA, Francisco de (D.). *Relatório para visita “ad limina” da Diocese de S. Luiz do Maranhão, 1914*. p. 13.

⁴⁵³ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/11/1907, fls. 3 – 5.

⁴⁵⁴ PACHECO, Felipe Condurú (D.). *Op. cit.*, p. 508.

⁴⁵⁵ CHAVES, João dos Santos (Côn.). *Op. cit.*, pp. III – IV.

Ao redor de algumas destas novas devoções o clero organizou associações leigas, nas quais as mulheres tiveram oportunidade de assumir cargos de direção. Ao mesmo tempo que era facultado às mulheres uma oportunidade de liderança – ainda que tutelada pelo clero –, eram-lhes transmitidos os valores morais do catolicismo romanizado. O regulamento da Confraria de N. S. de Lourdes criada na cidade de Caxias⁴⁵⁶, é um bom exemplo desta situação.

No rascunho do regulamento preparado para dirigir a confraria, no artigo que estabelece quem poderia ser membro da confraria, a palavra *homens* encontra-se riscada e em seu lugar encontra-se escrito *católicos de forma de vida honesta e costumeira e senhoras que forem de bons costumes*⁴⁵⁷. Há ainda mais especificações sobre a conduta dos candidatos a membro: *e que pelas leis da Igreja não forem considerados infames, como são os hereges, concubinários, meretrizes, etc.*⁴⁵⁸

Todos os títulos dos cargos de direção encontram-se no feminino: a presidente, a vice-presidente, a secretária, a tesoureira e as zeladoras. E o artigo 32 do regulamento afirma textualmente que *a presidente da confraria deverá ser uma associada de mais de quarenta anos que pela sua prudência, virtude, zelo e piedade possa ser a alma da mesma associação.*⁴⁵⁹

O único membro da diretoria do sexo masculino deveria ser o pároco da freguesia, que, de acordo com o regulamento teria *voto decisivo sobre tudo que disser respeito ao bem da confraria.*⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ *Regulamento da Confraria de N. Senhora de Lourdes da freguesia de S. Benedito da cidade de Caxias, s/d.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157 (1868 – 1927).

Apesar deste documento não ser datado, encontra-se na série que abrange o período de 1868 até 1927. Sabemos que até 1889 não existia nenhuma Irmandade de N. S. de Lourdes em Caxias, portanto, presumimos que o documento em questão tenha sido produzido entre 1889 – 1927. A grafia, o estilo, a tinta e o papel corroboram a hipótese da datação.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ Idem.

⁴⁵⁹ Idem.

⁴⁶⁰ Idem.

Nos relatórios que a presidente deveria entregar ao pároco todos os anos, além das prestações de conta habituais, como receitas e despesas e número de sócias, deveria constar também o número de sócias que *por seu mau comportamento, tiverem sido excluídas, omitindo-se caridosamente seus nomes, sendo inteiramente vedados termos ofensivos, condenados pela boa educação e pelo espírito da mesma confraria.*⁴⁶¹

Ou seja, as sócias que não se adequassem às normas de bons costumes da confraria seriam expulsas. E o inverso também devia ser verdadeiro: perante a sociedade local, as sócias que pertencessem à confraria seriam consideradas mulheres de bons costumes.

O recrutamento feminino se iniciava ainda na infância, nos longos cursos de catecismo preparatórios para a primeira comunhão. Este tipo de catequese foi instituído no Estado por D. Francisco de Paula e Silva, que em 1907 passou a catequizar, pessoalmente, um grupo de cerca de sessenta crianças na Igreja da Sé⁴⁶². O bispo insistiu também com os seus padres para que realizassem o mesmo trabalho nas paróquias⁴⁶³, e providenciou até mesmo bíblias apropriadas para as aulas⁴⁶⁴.

A celebração da primeira comunhão daqueles primeiros catecúmenos ocorreu *perante o escol da sociedade maranhense*⁴⁶⁵, conforme noticiara o jornal **Diário do**

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit. pp. 504 - 505.

⁴⁶³ Idem.

⁴⁶⁴ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de Fr. Armando, O. F. M, bispo prelado de Santarém, 09 de janeiro de 1913.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918; *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de Fr. Armando, O. F. M, bispo prelado de Santarém, 28 de janeiro de 1914.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918. Ambas tratam da impressão, distribuição e venda da *Bíblia das Escolas*, impressa em Trier na Alemanha e distribuída pelo Convento de Santo Antônio em Recife. Provavelmente a obra fora escrita, ou organizada, por D. Francisco de Paula e Silva, pois na correspondência de 1914 o prelado de Santarém avisa o bispo do Maranhão que o editor já lhe havia escrito pedindo a segunda edição da obra; e pede que D. Francisco inicie a revisão da obra.

⁴⁶⁵ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/09/1908, fl. 132.

Maranhão. Curiosamente, embora houvesse meninas e meninos preparados para a comunhão, somente as meninas foram encarregadas dos atos públicos ocorridos ao longo da festa, como recitar os atos de preparação para a comunhão, os de ação de graças e de carregar o andor durante a procissão que se seguiu à celebração.⁴⁶⁶ Nem nesta e nem em nenhuma das outras festas noticiadas pelo **Mensageiro Diocesano** encontramos meninos ou rapazes carregando estandartes e objetos similares nos eventos católicos, apenas mulheres e clérigos realizavam estas atividades.

Desde pequenas as meninas, devidamente catequizadas, eram postas a participar das grandes celebrações católicas, pois quando crescessem e constituíssem família, transmitiriam o catolicismo aos seus filhos; assim como fizeram as mães que as haviam levada às aulas de catequese, às procissões e outros eventos católicos.

Um exemplo das características de uma das típicas boas famílias católicas da elite maranhense era a da sra. Maria Amália Quadros Palhano. Esta senhora, esposa do *ilustre engenheiro* Dr. Anísio Palhano, teve um casal de filhos, dos quais apenas a menina parece ter participado dos eventos católicos públicos: *O estandarte da Gruta de Lourdes foi em todo o trajeto conduzido pela galante menina Maria Celeste Palhano*⁴⁶⁷.

Além de ser *dona carinhosa do seu nobre lar*, D. Maria Amália ocupou-se nos trabalhos da diocese, tanto na igreja de N. S. da Conceição⁴⁶⁸, como no Apostolado da Oração e, principalmente na Obra das Vocações Sacerdotais, por cujo trabalho ficou conhecida como *Mãe dos Seminaristas do Maranhão*⁴⁶⁹.

Apesar de pertencer à elite da sociedade local, não fossem as atividades católica de D. Maria Amália, ela, provavelmente, teria passado a vida cuidando do

⁴⁶⁶ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/06/1908, fls. 93 – 94.

⁴⁶⁷ *Mensageiro Diocesano*, São Luís, 15/12/1908, fl. 192.

⁴⁶⁸ CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., p. 38.

⁴⁶⁹ PACHECO, Felipe Condurú (D.). Op. cit., pp. 489 – 490.

lar, dos filhos e do marido, sem nunca ter tido uma oportunidade de realização pessoal.

Parece-nos bastante explícita a intenção da Igreja de recrutar mulheres para o trabalho nas suas associações leigas, e, através destas, educar as mulheres para manterem *a moral e os bons costumes* no lar e na sociedade.

Além dos benefícios espirituais que as mulheres provavelmente esperavam receber, a participação nas atividades católicas deveria ser também uma forma de obter algum nível de independência. Ocupando-se com atividades bem vistas pela elite da sociedade maranhense⁴⁷⁰, as mulheres poderiam sair do recinto doméstico e assumir responsabilidades. E as famílias mais católicas – e melhor situadas na pirâmide social – ainda podiam ter a recompensa de ver os seus nomes constantemente citados nos jornais locais.

Podemos afirmar que a atuação do clero maranhense seguia as prescrições do episcopado nacional, que na Pastoral Coletiva de 1915 indicava os meios necessários para a manutenção dos bons costumes na sociedade:

Além dos meios indicados, para a conservação dos bons costumes, procurem os Revs. Párocos fundar e desenvolver alguma ou algumas das seguintes devoções: Apostolado da Oração; Guarda de Honra do S. Coração de Jesus; Visitas, exposição e adoração do SS. Sacramento nas 1^{as} 5^{as} feiras do mês ou em outro dia conveniente; Associação da S. Família; Congregações Marianas; Pia União das Filhas de Maria; Culto de S. José na 1^a 4^a feira de cada mês; Conferências de S. Vicente de Paulo; Associação das Senhoras de Caridade, Mães Cristãs; Liga Paroquial do descanso dominical, cujo regulamento vai publicado no Apend. LV do CPB.⁴⁷¹

Vale ressaltar que o incentivo para a fundação de associações laicas dirigidas por mulheres estava inscrito em um processo maior de reorganização do laicato

⁴⁷⁰ Os próprios jornalistas livre-pensadores, ao criticarem o beatismo feminino afirmavam ironicamente: *as irmandades e devoções, não, essas coisas são da mais alta importância e de um valor acima de toda e qualquer consideração.* (*Avante!*, São Luís, 04/10/1907, fl. 03).

⁴⁷¹ *Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915.* 17 de janeiro de 1915, Op. cit., pp. 305 – 306.

católico promovido pelo clero ultramontano⁴⁷². O incremento da participação feminina nas associações leigas não excluiu o interesse do clero pela participação do laicato masculino.

Como afirmamos anteriormente, as irmandades religiosas atingiram o final do século XIX em franco processo de decadência, pelo que, muitas delas encontravam-se desorganizadas, acéfalas ou ameaçadas de extinção devido a disputas internas.

O juízo eminentemente negativo que o episcopado tinha das antigas irmandades religiosas – já vimos que D. Francisco de Paula e Silva chegou a qualificá-las de *malária da Sta Igreja no Brasil* – devia-se, em grande parte à independência que aquelas associações alcançaram durante o período imperial e à sua inadequação à clericalização e sacramentalização do catolicismo romanizado. Visando evitar novos problemas neste sentido, algumas das antigas irmandades dirigidas por homens foram reorganizadas e ressuscitadas pelas autoridades eclesiásticas, que trataram de sujeitá-las à sua tutela.

Conseguimos recolher alguns exemplos em que a autoridade diocesana contribuiu para a sobrevivência das antigas irmandades. Em 1900, por exemplo, sabemos que presidia a mesa da Irmandade de Bom Jesus dos Passos o Monsenhor Tolentino Guedelha Mourão⁴⁷³, conhecido em todo o país por suas tendências ultramontanas. Notemos que este Monsenhor ocupava o cargo mais importante daquela Irmandade que em 1880 não fizera sua procissão por falta de irmãos. Em uma situação que durante o século XVIII e nos três primeiros quartéis do século XIX teria sido, absolutamente incomum; naquele período os clérigos eram como que funcionários das irmandades:

Os chamados “empregados” da irmandade não costumavam ocupar lugar à mesa, podendo, inclusive, nem

⁴⁷² Cf. MICELI, Sérgio. “A gestão diocesana na República Velha”. Op. cit.; AZZI, Riolando. “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”. Op. cit.

⁴⁷³ BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 121.

*ser irmãos: o capelão, o andador e o esmoler costumavam receber salários pelos seus trabalhos.*⁴⁷⁴

A não ser que se tratasse de uma irmandade composta por padres, como a Irmandade de São Pedro dos Clérigos, fundada em São Luís em 1855⁴⁷⁵, os clérigos não costumavam dirigir confrarias leigas. Além de serem empregados das irmandades, os padres podiam ser Visitadores Eclesiásticos e realizar vistorias em nome do bispo – situação comumente vista com maus olhos por parte dos irmãos⁴⁷⁶.

Em 1892⁴⁷⁷ e em 1900⁴⁷⁸ a autoridade eclesiástica foi chamada para resolver as pendências internas das irmandades de Nosso Senhor dos Martírios, em São Luís e de São Benedito, em Caxias. Em ambos os casos duas facções da mesma irmandade disputavam o controle da mesa regedora e a diocese foi acionada pelos próprios irmãos para arbitrar os conflitos, evitando que as Irmandades acabassem por se desfazer em virtude das suas tensões internas.

Ainda no ano de 1900⁴⁷⁹ foi reorganizada a irmandade do Santíssimo Sacramento na cidade de Viana. Em 1910⁴⁸⁰ foi a vez da irmandade do Santíssimo Sacramento de Itapecuru-Mirim; e em 1913⁴⁸¹ reorganizou-se a irmandade do Bom

⁴⁷⁴ RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. p. 59.

⁴⁷⁵ Id. *ibid.*, p. 54.

⁴⁷⁶ Id. *ibid.*, p. 29.

⁴⁷⁷ *Juízo Contencioso que fazem ao bispo diocesano a Mesa eleita da Irmandade dos Martírios e a Mesa provisória da mesma Irmandade, 1892*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157 (1868 – 1927), Documento: 3276.

⁴⁷⁸ *Juízo Contencioso que fazem ao Vigário Capitular da Diocese as duas mesas que pretendem dirigir a Irmandade de São Benedito da cidade de Caxias, 1900*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157 (1868 – 1927), Documento: 3277.

⁴⁷⁹ *Atas da Irmandade (1900 – 1906)*. Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 238, fl. 01.

⁴⁸⁰ *Autorização passada pelo bispo D. Francisco, para reorganização da Confraria do Santíssimo Sacramento em Itapecuru-Mirim, 10 de agosto de 1910*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157 (1868 – 1927).

⁴⁸¹ *Provisão para o Cônego Francisco Pimenta Bastos, 20 de fevereiro de 1913*. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX (1901 – 1960).

Jesus da Cana Verde, em São Luís. Nos três casos houve autorização oficial do bispo para a constituição das novas confrarias e nos regulamentos de todas elas o representante do bispo era sempre a autoridade máxima da irmandade, com direitos sobre todos os bens que esta viesse a possuir - cláusulas iguais às das confrarias criadas para as mulheres.

Além das irmandades, outras estratégias também foram utilizadas para atrair o público masculino para o catolicismo praticante, por exemplo, a adoração noturna ao Santíssimo Sacramento exclusiva para homens⁴⁸², a entrega de altares ao zelo de pais de família católicos⁴⁸³ e a constituição de comissões encarregadas de dirigir reformas em templos, cuja mais importante foi a comissão que dirigiu a reforma da Igreja de N. S. dos Remédios:

Tomou a frente desta reconstrução o comendador Augusto César Marques (irmão do famoso historiador de mesmo nome), que com auxílio popular e dos comerciantes (pedreiros e serventes trabalharam gratuitamente, senhoras residentes no Rio de Janeiro doaram material, os comerciantes destinaram um por cento do imposto de exportação, foram realizadas quermesses e subscrições, etc.) comprou a casinha situada ao fundo da igreja e a mandou derrubar para reconstruir a nova parede do templo. Esta reforma foi realizada provavelmente entre 1903 e 1911, sendo os trabalhos concluídos por Carlos Marques, filho de César Marques.⁴⁸⁴

E, para os homens pobres, foi criada a União Operária, da qual já tratamos no item anterior e cujo êxito foi louvado até pelos frades beneditinos do mosteiro de Olinda que também lá empenhavam-se em aproximar os homens do catolicismo:

⁴⁸² BELTRAMI, Rogério (Fr.). Op. cit., p. 172.

⁴⁸³ Por exemplo o altar de N. S. de Lourdes da igreja de N. S. da Conceição em São Luís, que estava a cargo da família Alfredo Santos. (CHAVES, João dos Santos (Côn.). Op. cit., p. 40.)

⁴⁸⁴ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís), Op. cit., 1997. Histórico da Igreja de N. S. dos Remédios. Também podemos citar a reforma de Igreja de N. S. de Nazaré em Caxias (*Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, da Comissão encarregada da reconstrução da Igreja de N. S. de Nazaré da Trezidela – Caxias/MA, 24 de janeiro de 1915.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiais, 1901 - 1980.)

*Pregando uma missão de 8 dias a fim de chamarmos os homens para a comunhão pascoal. A missão é para toda a cidade e é pregada na Catedral e em nossa Igreja. Oxalá possamos ter Domingo na mesa Eucarística tantos homens, quantos teve V. Ex^a lá no retiro da União Operária!*⁴⁸⁵

Os jornais dos livre-pensadores também noticiaram a reorganização de confrarias. Ainda que para criticar a atitude do clero, a análise dos livre-pensadores acerca da efervescência dos movimentos do laicato católico é bastante esclarecedora das estratégias da Igreja para reavivar as associações leigas tanto masculinas quanto femininas:

*Os sotainas que são cocorios (sic) velhos e matreiros, bem conhecem estas coisas e claramente percebem a mudança dos tempos e dos costumes. Eles compreendem perfeitamente que se continuarem como antes, esperando que o povo os busque, este cada vez mais se deixará ficar entretido com outras coisas menos fastidiosas do que o rosário de Maria, terços, resposos e outras maçadas deste jaez. O jogo então consiste em inventar novas confrarias, mostrar zelo pelas antigas, reorganizando as já abandonadas pelos seus associados, erigir novos altares, capelas e templos, ou reconstruir os antigos já caídos em ruína e abandonados.*⁴⁸⁶

De acordo com os exemplos apontados anteriormente, consideramos que o processo de desmantelamento das irmandades tradicionais não se deveu ao processo de romanização do catolicismo, pelo contrário, podemos afirmar que a hierarquia da Igreja interveio, em diversas ocasiões, para manter em funcionamento algumas antigas irmandades, através das quais, o clero conseguia ter acesso aos diversos grupos sociais e, principalmente, conferir prestígio aos grupos sociais que podiam contribuir com o catolicismo romanizado – as elites.

⁴⁸⁵ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, de D. Plácido de Oliveira, 10 de março de 1920. Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.*

⁴⁸⁶ *Avante!*, São Luís, 08/04/1907, fl. 01.

Não encontramos nenhuma notícia de apoio a irmandades compostas por homens pobres, pelo contrário, podemos perceber que a maioria das irmandades recriadas eram irmandades do Santíssimo Sacramento, eretas nas matrizes das cidades, e, portanto, freqüentadas pelos homens dos mais altos estratos da sociedade.

Dois episódios ocorridos na cidade de Caxias demonstram o total controle alcançado pelo clero sobre as irmandades religiosas, assim como realçam quais os critérios utilizados pelo clero na escolha dos seus dirigentes.

Em janeiro de 1922 o Cônego Lemercier havia sido enviado pelo bispo D. Helvécio à cidade de Caxias, com o encargo de dissolver a irmandade de N. S. da Conceição, que encontrava-se em situação irregular pois se negava a prestar contas das suas atividades ao vigário local⁴⁸⁷.

A dissolução da irmandade correu sem maiores problemas. Não houve disputas judiciais nem discussões em praça pública. Diante de um dos componentes da mesa da irmandade, o cônego explicou *que depois da lei de separação as Irmandades eram regidas pelas nossas constituições canônicas exclusivamente e que portanto não tendo a Irmandade compromisso nem estatutos reformados e aprovados pela autoridade competente estava de direito caduca*⁴⁸⁸.

Constatada a situação irregular da confraria, o cônego baixou uma portaria extinguindo-a, ordenando ainda que a dita portaria fosse publicada nos jornais locais e lida na missa paroquial das duas matrizes da cidade. Posteriormente o vigário local informou ao bispo que *a extinção da irmandade foi bem acolhida na cidade pela gente ajuizada*⁴⁸⁹ e que a seu pedido o cônego não havia nomeado

⁴⁸⁷ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do cônego José Maria Lemercier, 05 de janeiro de 1922.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

⁴⁸⁸ Idem.

⁴⁸⁹ *Correspondência recebida pelo bispo do Maranhão, do padre Leopoldo, 16 de janeiro de 1922.* Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX,

fabriqueiro para a igreja da Conceição, uma vez que irmandade não possuía cemitério nem nenhum outro bem⁴⁹⁰.

A questão da dissolução da confraria não ocupou sequer meia página do relatório do padre Leopoldo, o pároco de Caxias, ao bispo D. Helvécio. Estava extinta a confraria e ponto final, nada de disputas ou agitações na comunidade. O assunto que preocupava o padre Leopoldo era o falecimento do zelador da igreja dos Remédios, que havia morrido *como bom católico e devoto de N. Senhora que sempre foi e muito amigo dos padres*⁴⁹¹.

Apesar da igreja continuar sob os cuidados da viúva do antigo zelador, urgia escolher um substituto para este *amigo dos padres* porque a irmandade dos remédios possuía um cemitério que precisava ser administrado. Os candidatos dois apresentados pelo padre Leopoldo para o cargo de fabriqueiro eram os seguintes:

*A pessoa mais adapta (sic) seria o Capitão Francisco Villanova; não é católico praticante, mas não é maçom e tem gosto pelo decoro da Igreja. Dizem que é bom e honesto administrador. Com os padres tem sido sempre correto e delicado. Como político militante que ele é, em evidência do partido [...], e sub-prefeito da cidade em exercício; talvez não julgue oportuna V. Exa., esta escolha*⁴⁹² (grifo nosso)

O segundo candidato, o Dr. Marques, não era político, mas também nem sequer era irmão de N. S. dos Remédios, o que no entender do padre Leopoldo poderia *agradar a gregos e troianos*. O Dr. Marques aceitaria o cargo de bom grado, desde que ficasse diretamente subordinado à autoridade eclesiástica⁴⁹³.

Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Idem.

⁴⁹² Idem.

⁴⁹³ Idem.

Havia ainda alguns irmãos interessados na nomeação, especialmente um certo *Manoel Cunha, membro da irmandade; mas apesar de ser filho de um venerando vicentino, pouca confiança inspira aos padres. Não falo de outros que por um motivo ou por outro não servem.*⁴⁹⁴ (grifo nosso)

É possível perceber que os dirigentes das irmandades não mais eram escolhidos pelos membros da confrarias; e o principal critério a ser levado em consideração para a escolha era inspirar a confiança dos padres. Mais importante do que ser um fiel praticante, era possuir prestígio socio-econômico. A profissão de fé do catolicismo romanizado reduzia-se a *gostar do decoro da igreja*.

Assim como as autoridades do Estado e da Igreja tinham um relacionamento de mútuo reconhecimento e prestígio, também os dirigentes das associações leigas e os clérigos mantinham uma relação que os prestigiava mutuamente. O processo de moralização do clero os havia dotado de um grande prestígio perante a sociedade, deste modo, os dirigentes das associações leigas sentiam-se também valorizados por terem sido escolhidos para representar as autoridades eclesiásticas.

O catolicismo romanizado soube reformar as associações leigas - mesmo as que mantiveram as antigas devoções - revalorizando-as perante a sociedade civil através da seleção dos seus integrantes, tanto homens quanto mulheres. Ao longo do período que estamos estudando as associações leigas não mais se identificaram com as irmandades do catolicismo popular, pois a Igreja fora hábil em recrutar para as suas hostes a nata da sociedade civil, adeptas do catolicismo que se prestava ao colonismo social.

Ao mesmo tempo, a grande quantidade de homens e, principalmente, de mulheres envolvidas nas associações laicas garantia a transmissão da moral e da religiosidade preconizadas pelo catolicismo romano para a sociedade e para as gerações futuras.

⁴⁹⁴ Idem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cerne principal dos nossos estudos históricos foi a análise das transformações ocorridas no catolicismo praticado no Maranhão, durante as três primeiras décadas republicanas, analisando como foram filtradas as orientações formuladas pela cúria romana em consonância com a Modernidade vivida pelas elites laicas locais. Em que pese a historiografia brasileira apresentar costumeiramente tais orientações como francamente opostas à Modernidade vivida pelas sociedades ocidentais desde, pelo menos, o século XVIII, nossa análise dos principais documentos produzidos pelo papado acerca dela, no período compreendido entre 1864 e 1907, apontou-nos o fenômeno de uma aproximação progressiva do catolicismo com aspectos da Modernidade que resultavam em progresso material, econômico e até mesmo científico.

Se no âmbito internacional e nacional essa aproximação pôde ser identificada apenas através dos documentos oficiais produzidos pelo papado e pelo episcopado brasileiro; no âmbito regional dispusemos de documentação produzida por diversos estratos do clero e por autoridades civis, que nos possibilitaram analisar de que forma os representantes da Igreja católica no Maranhão utilizaram aspectos da Modernidade vivenciada pela sociedade civil para manter e aumentar o prestígio da própria instituição, no Estado.

Concluimos que a Modernidade adotada pela Igreja católica foi, sem dúvida, a Modernidade engendrada pelos setores dirigentes da sociedade local: as autoridades do poder civil, as elites socio-econômicas, determinadas parcelas da intelectualidade e das classes médias urbanas. O ponto comum entre a Igreja, o

Estado e essas frações da sociedade, era a compreensão do disciplinamento da população pobre como condição *sine qua non* para o progresso nacional.

Assim, investindo em ações e discursos que visavam a disciplinar as parcelas mais pobres da sociedade, a Igreja católica aproximou-se do Estado e das elites, propagando sua importância como elemento regulador da sociedade, que passava por um período de acomodação ao novo regime político e à extinção da escravidão.

Outros elementos contribuíram para a convergência da Igreja com a Modernidade vivenciada pelos setores dirigentes da sociedade. Para favorecer sua aproximação com o Estado, o clero elaborou discursos que afirmavam que o catolicismo fazia parte do caráter nacional, sendo, portanto, o elemento mais indicado para auxiliar na consolidação do governo republicano e coadjuvá-lo nas suas tarefas de promoção da ordem e do progresso nacional.

Deste modo, no Estado do Maranhão encontramos o catolicismo auxiliando claramente o Estado nas tarefas de assistência social e educação; assim como, encontramos a Igreja aproximando-se do governo civil através do reconhecimento, implícito, dos governantes civis acerca da autoridade moral do clero, já devidamente alinhado com as diretrizes romanas.

Acreditamos que nossa pesquisa evidenciou poucos conflitos entre autoridades civis e religiosas. Pelo contrário, pudemos constatar a existência de uma profunda colaboração entre ambos; levada a efeito através de contribuições financeiras do Estado à Igreja, de deferências aos representantes da Igreja por parte das autoridades civis, e, principalmente, através do disciplinamento das camadas mais pobres da sociedade.

Assim, pudemos perceber que tanto a Igreja quanto o Estado decretaram medidas de cunho repressivo às manifestações culturais e religiosas da população pobre do Maranhão, proibindo a realização de festas profanas e/ou religiosas sem o consentimento da Secretaria de Polícia e/ou do bispado. Além de proibir as

manifestações de religiosidade popular, tanto a Igreja quanto o Estado encetaram um processo de discriminação, e conseqüente desvalorização, de tais práticas religiosas.

Este processo de discriminação da religiosidade popular estava também em consonância com o projeto de revitalização do Maranhão, que durante o período que estamos estudando, passava por uma profunda crise econômica cujos efeitos se refletiam no ideário das elites da sociedade civil e da intelectualidade local. Civilizar o Maranhão, retirá-lo do estado de letargia e encaminhá-lo em direção ao progresso foi o lema que uniu a Igreja às elites e à intelectualidade regional.

Assim, os representantes do catolicismo no Maranhão revelaram-se grandes entusiastas do higienismo, das descobertas da medicina, do desenvolvimento científico, do embelezamento das praças, ruas e igrejas, das fábricas e outras novidades técnicas, que não ameaçavam o seu status na sociedade brasileira e adequavam-se ao novo *modus vivendi* das elites laicas.

A magnificência das festas católicas combinava-se, perfeitamente, com as aspirações modernizadoras da elite regional - sempre presente nos eventos promovidos pelo clero e sempre disposta a auxiliá-lo nas suas inúmeras obras de caridade. As festas de largo, as procissões, novenas e missas freqüentadas pelas elites, no centro da cidade, foram como que reinventadas através das novas devoções e novas confrarias, perdendo sua identificação com o catolicismo popular, o qual foi expulso para os bairros periféricos, onde vivia a população pobre.

Para esta população o catolicismo romanizado se apresentou como grande promotor do trabalho, disciplinando operários através da União Operária, das capelas nas fábricas e das obras de assistência social que pretendiam acolher e educar crianças pobres. Também neste aspecto a Igreja convergiu com a Modernidade propugnada pelo Estado e pela intelectualidade regional, uma vez que ambos pretendiam adaptar os ex-escravos e seus descendentes ao trabalho assalariado, evitando, contudo, qualquer aproximação dos trabalhadores com reivindicações de cunho socialista, comunista ou anarquista.

Outro aspecto de convergência entre a Modernidade e o catolicismo romanizado foi a ênfase na construção de uma ordem familiar urbana, nuclear, adaptada às necessidades do sistema de produção industrial, que, acreditava-se, garantiria a ordem de toda a sociedade. Este ideário era partilhado pelo clero romanizado, pelos médicos higienistas, pelos positivistas e pelas autoridades civis.

O forte caráter moralizador do catolicismo romanizado coube como uma luva neste projeto de disciplinamento das famílias, que voltava-se principalmente para as mulheres. Neste sentido, o clero procurou aumentar a participação feminina nas atividades católicas, pois, enquadrando as mulheres no papel de mãe, esposa e dona de casa, a Igreja garantia, além da ordem social, a transmissão dos preceitos do catolicismo romanizado às futuras gerações.

Pela primeira vez na história do catolicismo no Brasil, e especificamente no Maranhão, as mulheres ocuparam sistematicamente cargos de direção nas associações do laicato católico. Tais associações eram controladas pelo clero, porém, permitiam às mulheres assumir um certo número de responsabilidades, além de servirem como espaços onde poderiam alcançar projeção social e manter uma certa independência de seus maridos.

As associações do laicato feminino eram, via de regra, devoções recentes, como N. S. de Lourdes, Filhas de Maria, Apostolado da Oração, entre outras. No âmbito dessas associações a Igreja, além de promover obras de caridade e momentos de oração, tinha a oportunidade de repassar conteúdos moralizadores que as mães e esposas deveriam difundir no seio familiar.

Pudemos perceber que dentro deste projeto de disciplinamento da família, também havia esforços da Igreja para atrair os homens para as hostes do laicato católico. As antigas irmandades, tradicionalmente dirigidas por homens, já vinham em decadência desde o último quartel do século XIX, e, também foram objeto da atuação disciplinadora do episcopado nacional.

Os representantes do catolicismo romanizado fizeram reviver algumas das antigas irmandades, sujeitando-as ao seu controle espiritual e administrativo, em um processo que fazia parte das estratégias de desvalorização dos conteúdos do catolicismo popular e de subordinação do laicato católico ao clero.

Ao longo deste trabalho alguns novos questionamentos foram surgindo e nem todos puderam ser analisados, como, por exemplo, os reflexos da aproximação entre catolicismo e Modernidade nas regiões menos urbanizadas do interior do Estado, nas missões indígenas e nas missões populares. Porém, foi nossa alegria contribuir para o debate historiográfico, esperando suscitar futuras pesquisas sobre os temas que não puderam ser aprofundados e possibilitar a realização de análises comparativas com outras regiões do país.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS:

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO, SÃO LUÍS – MA
(documentos manuscritos e impressos):

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo de São Luís da Nunciatura Apostólica do Brasil, 1907 – 1916.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo da diocese de São Luís de diversos eclesiásticos (padres, freis, cônegos, vigários, etc), 1908 – 1973.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências recebidas pelo bispo do Maranhão de diversos bispos do Brasil, 1907 – 1918.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Ofícios recebidos pelo bispo da diocese do Maranhão de diversas autoridades eclesiásticas, 1901 - 1980.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 13, Maço: Correspondências Recebidas pelo Bispo da diocese de São Luís de diversas autoridades e instituições do Governo, 1907 – 1922.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 14, Maço: Correspondências recebidas pelo vigário geral da arquidiocese de São Luís de diversas autoridades eclesiásticas, 1905 – 1964.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 15, Maço: Requerimentos de habilitação de genere, 1902 – 1917.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 15, Maço: Certificados de habilitação de genere e vita et moribus, 1905.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa: 15, Maço: Genere, 1913 – 1919.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos do século XX, Caixa 12: Diversos. Século XX, 1901 – 1960.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos, Caixa: 209, Maço: Irmandades (compromissos), 1861 – 1927.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos, Caixa: 210, Maço: Paróquias, 1795 – 1910.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos, Caixa: 210, Maço: Provisões, 1792 – 1898.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Documentos Avulsos, Caixa: 210, Maço: Diversos Papéis, 1762 – 1897.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 157.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Irmandades, Caixa: 155.

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo da Arquidiocese do Maranhão, Série: Oratórios, Caixa: 151.

Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 238.

Arquivo Público do Estado do Maranhão. Setor de Códices, Armário 03 - Códice, Livro: 239.

Arquivo Público do Estado do Maranhão. Acervo da Secretaria do Governo. Série: Decretos da Assembléia Legislativa (1892 – 1895).

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão. 1864 - 1888

Arquivo Público do Estado do Maranhão, Coleção de Leis e Decretos do Estado do Maranhão, 1890 – 1923

HEMEROTECA DA BIBLIOTECA PÚBLICA ESTADUAL BENEDITO LEITE, SÃO LUÍS – MA.

A Novena, São Luís, 1909.

Avante!, São Luís, 1906 – 1907.

Diário do Maranhão, São Luís, 1902 – 1905.

Gazeta de Picos, Picos, 1904.

Gruta de Lourdes, Caxias, 1908.

Mensageiro Diocesano, São Luís, 1907 – 1908.

O Combate, São Luís, 1909.

O Condor, São Luís, 1908.

DOCUMENTOS DA IGREJA:

LEÃO XIII. *Diuturnum Illud*, 29 de junho de 1881, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1951. 3 ed.

_____. *Encíclica Inscrutabili Dei Consilio*, 21 de abril de 1878, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1947

_____. *Immortale Dei*, 1 de novembro de 1885, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1946.

_____. *Libertas Praestantissimum*, 20 de junho de 1888, Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1946.

_____. *Rerum Novarum. Carta encíclica de sua santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários*, 15 de maio de 1891, São Paulo: Paulinas, 2000. 12 ed.

Nova Edição da Pastoral Coletiva de 1915. 17 de janeiro de 1915, Adaptada ao Código de Direito Canônico, ao Concílio Plenário Brasileiro e às Recentes Decisões das Sagradas Congregações Romanas, sem local: sem editora, 1948.

Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro. 19 de março de 1890. [on line]
Disponível na Internet via <http://www.cebela.org.br>. Recife, 2001.

PIO IX. *Quanta Cura e Silabo: Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX*, 1864. [on line] Disponível na Internet via <http://www.montfort.org.br/documentos/quantacura.html>. Recife, 2003.

PIO X. *Vehementer Nos*, 11 de fevereiro de 1906, Petrópolis, RJ: Vozes, 1952.

_____. *Encíclica Pascendi Domini Gregis e Decreto Lamentabili*, 1907.
Petrópolis, RJ: Vozes / São Paulo: Paulinas, 1948.

FONTES SECUNDÁRIAS:

A Flecha, 1879 – 1880, São Luís: SIOGE, 1980. Reedição fac-similar.

A PACOTILHA. *Carta Aberta. Ao Illm. e Exm. Snr. Dr. Afonso Augusto Moreira Pena. Um Trecho da História Política do Maranhão (1890 – 1906)*, São Luís: A Pacotilha, [1906].

AGOSTINHO, St. *Cidade de Deus. Parte I e II*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. 4 ed.
Coleção Pensamento Humano.

Álbum do Estado do Maranhão, Belém: Gráfica Amazônica, 1923.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750 – 1822*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: EdUNB, 1993.
- AMARAL, José Ribeiro do. *O estado do Maranhão em 1896*, Maranhão: Tipografia do Frias, 1898
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. *500 anos de Catolicismo e Sincretismos no Brasil*, João Pessoa, PB: EdUFPB, 2002.
- ANDRESEN, Carl, DENZLER, Georg. *Dizionario storico del Cristianesimo*, Milão, Itália: Paoline, 1992.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*, São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Festas: Máscaras do Tempo. Entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.
- AULETE, Caldas. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Delta, 1958. vol III.
- AZZI, Riolando. “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”. in: *Religião e Sociedade*, São Paulo, n. 1, 1977, pp. 125 - 149.
- _____. “Elementos para a História do Catolicismo Popular”, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fasc. 141, Março de 1976. p. 103.
- _____. “O início da restauração católica no Brasil: 1920 – 1930” in: *Síntese*, nº 10, vol. IV, maio/agosto de 1977. São Paulo, pp. 61-89.
- _____. *A Cristandade Colonial, Mito e Ideologia*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

_____. *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*, São Paulo: HUCITEC; Brasília: EdUNB, 1987.

BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001.

BELTRAMI, Rogério (Fr.). *Acordando Palavras Dormidas*. São Luís: SIOGE, 1994.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política*, São Paulo: Paz e Terra, 1997. 6 ed.

BOGÉA, Kátia Santos, MACIEL, Sofia Magalhães e MARTINS, Manoel de Jesus Barros. *Cadastramento Físico-Arquitetônico, Histórico e Arqueológico do Parque Industrial Têxtil do Maranhão*, 1987. Arquivo do IPHAN 3º CR.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder*, São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 2 ed.

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador: EdUFBA, 1995.

BRANDÃO, Sylvana (org). *História das Religiões no Brasil, V. 1*. Recife: EdUFPE-CEHILA, 2001.

_____. *História das Religiões no Brasil, V. 2*. Recife: EdUFPE-CEHILA, 2002.

_____. *Triunfo da (Des)razão: Amazônia na segunda metade do século XVIII*, Tese de Doutorado em História, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, em 1999; não publicada.

- _____. *Ventre Livre, Mãe Escrava. A reforma social de 1871 em Pernambuco*, Recife: UFPE, 1996.
- BRETAS, Marcos Luiz. *Ordem na cidade. O exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro: 1907 – 1930*, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRITO, Stella Regina S. et al. *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados: a experiência do Maranhão*. São Luís: IPHAN/3ª SR, 2000.
- BRUNEAU, Thomas C.. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. “O cimento religioso e a consolidação de Canudos”. in: BRANDÃO, Sylvana M. (org). *História das religiões no Brasil*, Recife: EdUFPE/CEHILA, 2001, vol 1, pp. 78 – 106
- CALDEIRA, Jorge. *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo: Ed. 34, 1999.
- CAMARGOS, Márcia. *Villa Kyrial. Crônica da Belle Époque Paulistana*, São Paulo: SENAC São Paulo, 2001.
- CAMPOFIORITO, Quirino. *A república e a Decadência da Disciplina Neoclássica, 1890 – 1918*, Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1983.
- CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas*, São Paulo: Cia das Letras, 2001. 11 ed.
- _____. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 3 ed
- _____. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 3. ed.)

- CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA, ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA. “Produção Histórica no Brasil, 1985 – 1994. Seleção de dissertações e teses sobre temas relativos à história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe organizada pela CEHILA”. in: *Encarte do BOLETIM CEHILA*, n°s 51 – 52, Junho 1995/maio 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHAVES, João dos Santos (Côn.). *Matriz de N. S. da Conceição. Atos e Fatos – 1743 a 1918*, São Luís: J. Pires & Comp., 1918.
- COMBLIN, José (Pe.). “Situação histórica do catolicismo no Brasil”. in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 26, fasc. 3, Setembro de 1966. pp. 575 – 601.
- COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja II. Do século XV ao século XX*, São Paulo: Loyola, 1994.
- CORREA, Silvio Marcus de Souza. *Sexualidade e Poder na Belle Époque de Porto Alegre*, Santa Cruz do Sul: UNISC, 1994.
- CORTÉS, Donoso. *A Civilização Católica e os Erros Modernos*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1960.
- COSTA, Ângela Marques da, SCHWARCZ, Lilia Moritz. *1890 – 1914: no tempo das certezas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CUNHA, Gaudêncio. *Álbum Maranhão 1908*, São Luís: Gaspar Teixeira e Irmãos, 1908.

- CUNHA, Luiz Antônio. *O ensino de ofícios nos primórdios da industrialização*, São Paulo: UNESP, Brasília: Flacso, 2000.
- DAOU, Ana Maria. *A belle époque amazônica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DELGADO, Manuel. “La “religiosidad popular”. Em torno a um falso problema”. in: *Gazeta de Antropología*, nº 10, 1993. p. 3. [on line] Disponível na Internet via http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html. São Luís, 2000.
- DESCHAND, Desidério (Pe.). *A situação atual da religião no Brasil*, Rio de Janeiro: Garnier, 1910.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos, gênese e lutas*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. 7 ed.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 3 ed.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*, São Luís: EdUFMA, 1996. 2 ed. rev. atual.
- FILORAMO, Giovanni (org.). *Dizionario delle Religioni*, Turim, Itália: Einaudi, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1982. 3 ed.
- GARDINER, Patrick. *Teorias da História*, Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 3 ed.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 3 ed..
- GONZÁLEZ, José Luís et al. *Catolicismo Popular: história, cultura, teologia*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo III.

- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere, volume 4*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 4 ed., Tomo II/1.
- _____. *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 3 ed., Tomo II/2.
- _____. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550 – 1800*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, 3 ed.
- _____. *O Cristianismo Moreno do Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís). *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados do Maranhão 1997 – 2000*, São Luís: VITAE, 1999.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL 3ª SR (São Luís). *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados do Maranhão 1997 – 2000*, São Luís: VITAE, 1997.
- ITAPARY, Maurício Abreu. *Evolução urbana do município de São Luís através de levantamento cartográfico: 1614 – 1997*, Monografia de Bacharelado em Geografia, defendida na Universidade Federal do Maranhão, em 1998; não publicada.
- JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. “O Diálogo Convergente: Políticos e Historiadores no Início da República”. in: FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo: Contexto, 2001, pp. 119 – 143
- JÚLIO MARIA (Pe.). *A Igreja e a República*, Brasília: EdUNB, 1981.

- KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KÜNG, Hans. *Igreja Católica*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LACOMBE, Américo Jacobina. “A Igreja no início do século XX”. In: COSTA, Luiz Antonio Severo da. (org.). *Brasil 1900 – 1910*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1980. Vol. 2. Coleção Rodolfo Garcia.
- Lacroix, Maria de Lourdes Lauande. *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*, São Luís: Lithograf, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*, Campinas, SP: Unicamp, 1996. 4 ed.
- LIBANIO, J. B. e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas*, São Paulo: Loyola, 2001. 3.ed.
- LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ma.gov.br/historia/index.html>. Recife, 2002.
- LISBOA, João Francisco. **A Festa de Nossa Senhora dos Remédios**. São Luís: Ed. Legenda. 1992.
- LOPES, Raimundo. *Uma Região Tropical*, Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970.
- LUSTOSA, Oscar F.. *A Igreja Católica no Brasil República*, São Paulo: Paulinas, 1991.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/Ministério da Justiça, 1992.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil – 1916 – 1985*, São Paulo: Brasiliense, 1989

- MARCÍLIO, Maria Luíza (org.). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas / Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, 1984.
- MANOEL, I. A. “Dom Antonio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira”. In: *Revista da Pós História*. Assis, v. 5: 67-81, 1997, p. 78. Apud: FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de Freitas. “A criação de bispados na República Velha: o caso de Ribeirão Preto”. in: RIBEIRO, E. S.. *Anais do I Simpósio Regional do CEHILA-NE*, Recife: Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina - Núcleo Nordeste, 2002.
- MARQUES, César Augusto. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MARTINS, Ananias. *Carnaval de São Luís. Diversidade e Tradição*, São Luís: LITHOGRAF, 2000.
- MARTINS, Manoel de Jesus Barros. *Rachaduras Solarescas e Epigonismos Provincianos. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890 – 1930*, Dissertação de Mestrado em História, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, Pós-graduação em História, 2002; não publicada.
- MEIRELES, Mário. *Dez estudos históricos*, São Luís: ALUMAR, 1994.
- _____. *História do Maranhão*. São Luís: DASP, 1960.
- MEIRELES, Raimundo Gomes. *O Catolicismo Tradicional Brasileiro e Algumas Expressões Significativas da Religião do Povo Maranhense: Pistas de Interpretação Teológica*, Monografia de Licenciatura em Teologia, apresentada ao Centro de Estudos Teológicos do Maranhão, 1991; não publicada.
- MELO, Maria C. P. de. *O Bater dos Panos*, São Luís: SIOGE, 1990.

MICELI, Sérgio. “A gestão diocesana na República Velha”. in: *Revista Religião e Sociedade*, São Paulo, 1985, vol 12, nº 1, pp. 92 – 111.

_____. *A Elite Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. *Igreja Católica do Brasil: Uma trajetória Reformista (1872 – 1945)*, Recife, Dissertação Defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 1988.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. “Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”. in: FAUSTO, Boris. Op. cit., pp. 41 – 92.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1972

MORAES, Jomar. *Guia de São Luís do Maranhão*, São Luís: Legenda, 1995.

MORAES, Nascimento de. *Vencidos e Degenerados*, São Luís: Centro Cultural Nascimento de Moraes, 2000.

MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil. Um Banquete no Trópico, 1*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2001.

_____. *Introdução ao Brasil. Um Banquete no Trópico, 2*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2001.

MOTA, Maria Aparecida R.. *Sílvio Romero. Dilemas e combates no Brasil da Virada do século XX*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

MOURA, Sérgio Lobo de, ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. “A Igreja na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, São Paulo: DIFEL, 1977. Tomo III, Vol. 2.

- NONATO, José Antônio e SANTOS, Núbia Melhem. *Era uma vez o Morro do Castelo*, Rio de Janeiro: IPHAN, 2000.
- NUNES, Izaurina M. de Azevedo. *Os Visitantes da Hora do Galo. Um estudo sobre o Pastor em São Luís*, São Luís: FUNC, 1997.
- O Estado do Maranhão*, São Luís, 01/10/2000, Caderno Especial Prefeitos de São Luís no Século XX.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro”. in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 36, fasc. 141, Março de 1976.
- _____. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____ et al.. *Evangelização e comportamento religioso popular*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- PACHECO, Felipe Condurú (D.). *História Eclesiástica do Maranhão*, São Luís: SENEC, 1969.
- PAULA E SILVA, Francisco (D.). *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*, Bahia: Typographia São Francisco, 1922.
- PAZ, Octavio. *A Outra Voz*, São Paulo: Siciliano, 1993.
- PENNA, Lincoln de Abreu. *República Brasileira*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife: Massangana, 1982.

PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: EdUNB, 1993.

_____. *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto/UNESP, 2001. 5 ed.

RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890 – 1930*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, São Paulo: Paulus, 1990. 2 ed., vol. II.

REIS, Flávio Antônio Moura. *Grupos Políticos e Estrutura Oligárquica no Maranhão (1850/1930)*, Dissertação de Mestrado em História, defendida na Universidade de Campinas, em 1992; não publicada.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil. De Varnhagen a FHC*, Rio de Janeiro: FGV, 2001.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 32, 1972.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 34, 1974..

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 36, 1976.

REZENDE, Antônio Paulo. *(Des) encantos Modernos: Histórias da Cidade do Recife na Década de Vinte*, Recife: FUNDARPE, 1997.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. *O Poder dos Leigos. Irmandades religiosas em São Luís no século XIX*. Monografia de Bacharelado em História, defendida na Universidade Federal do Maranhão, em 2000; não publicada.

_____. *Requerimentos de licenças para festas na Secretaria de Polícia de São Luís (1873 – 1933)*, Relatório final de Iniciação Científica do

Projeto “Religião e Cultura Popular – Estudo da Cultura Popular de Festas do Maranhão e em Terreiros de Tambor de Mina”, desenvolvido na Universidade Federal do Maranhão e apresentado ao Conselho Nacional de Iniciação Científica, 1998; não publicado.

RIBEIRO, Maria José Bastos. *O Maranhão de Outrora. Memórias de uma época (1819 – 1924)*, Rio de Janeiro: Rodrigues&Cia, 1942.

RODRIGUES, Ana Maria Moog (org). *A Igreja na República*. Brasília: EdUNB, 1981.

RODRIGUES, Antonio Edmilson M. e FALCON, Francisco Calazans. *Tempos Modernos: ensaios de História Cultural*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RODRIGUEZ, Angel Vega. *Crítica ao Positivismo na Imprensa Católica Maranhense*, São Luís: SECMA, 1982.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1963.

SAMARA, Eni de Mesquita (org.). *As Idéias e os Números do Gênero. Argentina, Brasil e Chile no século XIX*, São Paulo: HUCITEC/CEDHAL/FFLCH-USP/VITAE, 1997.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: Riquezas produzindo a belle-époque (1870 – 1912)*, Belém: Paka-Tatu, 2000.

SATRIANI, Luigi M. Lombardi. *El Hambre como derrota de Dios*, 1989, p. 55. Apud: Ferreti, Sérgio F.. *Religião e Cultura Popular. Estudo de festas populares e do sincretismo religioso*. [on line] Disponível na Internet via <http://www.ufma.br/canais/gpmina/index.htm>. Recife, 2001.

- SAVIANI, Dermeval. *Política e educação no Brasil*, Campinas, SP: Autores Associados, 1996.
- SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Secretaria de Estado da Cultura. *Memória de Velhos - Depoimentos: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense*. São Luís: LITHOGRAF, 1997.
- SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, 3, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Literatura como Missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SOUZA, Wlaumir Doniseti. *Anarquismo, Estado e pastoral do imigrante. Das disputas ideológicas pelo imigrante ao limites da ordem: o Caso Idalina*, São Paulo: UNESP, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 3 ed.
- TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*, São Paulo: HUCITEC/Terceira Margem, 2000.
- VIEIRA FILHO, Domingos. *Breve História das Ruas de São Luís*, São Luís: 1962.

- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: EdUNB, 1980. 2 ed.
- VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão*, São Luís: LITHOGRAF, 1992. 2. ed. (Reedição fac-similar). v. 3.
- _____. *História do Comércio do Maranhão*, São Luís: LITHOGRAF, 1992. 2. ed. (Reedição fac-similar). v. 2.
- VOTTI DA COSTA, Emília. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, Brasília: EdUNB, 1994. 3 ed.

ANEXOS

CADERNO ICONOGRÁFICO



Fonte: CUNHA, Gaudêncio. *Álbum Maranhão 1908*, São Luís: Gaspar Teixeira e Irmãos, 1908.

Acima vemos a Avenida Maranhense em 1908, após uma grande reforma de urbanização. Principal logradouro público de São Luís, nesta avenida localizavam-se a sede dos governos municipal, estadual e eclesiástico; o prédio imponente ao fundo é Palácio Episcopal, reconstruído em 1904 por D. Xisto Albano.

Abaixo podemos ver o cortejo da recepção do Núncio Apostólico, Júlio Tonti, que visitou o Maranhão em agosto de 1904. A foto retrata um trecho da avenida Maranhense, que neste ano encontrava-se em reforma.



Fonte: MORAES, Jomar. *Guia de São Luís do Maranhão*, São Luís: Legenda, 1995



Fonte: *Álbum do Estado do Maranhão*, Belém: Gráfica Amazônica, 1923.

A cena acima retrata a missa campal celebrada em São Luís por ocasião das comemorações do Centenário da Independência do Brasil em 1922. Atrás do altar está a bandeira brasileira e do lado esquerdo podemos ver os andaimes da reforma da Igreja da Sé que transformou o antigo frontão colonial da igreja edificada no século XVII em um frontão neoclássico, que acompanhava o estilo moderno do Palácio Episcopal.

Abaixo podemos ver três ângulos do Largo do Carmo em 1923, onde se realizava a festa de Santa Filomena, sendo que à esquerda podemos ver o quiosque de venda de gelo instalado em 1912.



Fonte: BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001.



Fonte: BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001.

A Exposição do Tricentenário do Maranhão ocorreu no Palácio do Governo, de onde saiu um cortejo de autoridades em direção ao Palácio Episcopal, para acompanhar o bispo D. Francisco de Paula e Silva até o local onde os franceses teriam rezado a primeira missa em solo maranhense.

O *escol da sociedade maranhense* posa para a foto acima à esquerda, que retrata uma das famílias da elite visitando a Exposição do Tricentenário do Maranhão, ocorrida em 1912. À direita outros visitantes da Exposição, cuja entrada era gratuita para todos os que estivessem *decentemente vestidos*.

Abaixo podemos ver uma das salas da Exposição, em cujo fundo há um altar com um ostensório.



Fonte: BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001.



Fonte: BARROS, Valdenira. *Imagens do Moderno em São Luís*, São Luís: 2001.

Acima podemos ver o protótipo de beleza feminina idealizado pela Revista do Norte, responsável pela edição do jornal **A Novena**, que cobriu a festa de Santa Filomena em 1909.

Abaixo as mulheres que freqüentavam as festas das irmandades afro-brasileiras. A foto data de 1915 e retrata uma *feitória* na Casa das Minas



Fonte: FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*, São Luís: EdUFMA, 1996. 2 ed. rev. atual.



FONTE: *A Flecha*, 1879 – 1880, São Luís: SIOGE, 1980. Reedição fac-similar.

As festeiras do Divino Espírito Santo, que eram obrigadas a pedir licença às autoridades religiosas e policiais para fazerem suas festas, também não se encaixavam no ideal de beleza das elites. A charge acima, publicada em 1880 pelo jornal **A Flecha**, ironizava a festeira negra, com vestidos espalhafatosos e adornos fora de moda, como os grandes pentes de cabelo.

Abaixo, as operárias da Fábrica Indústria São Luís, retratadas em 1908, que se pareciam mais com as festeiras do Divino Espírito Santo do que com as mulheres idealizadas pela **Revista do Norte**.



Fonte: CUNHA, Gaudêncio. *Álbum Maranhão 1908*, São Luís: Gaspar Teixeira e Irmãos, 1908.

Assim como os operários da Companhia Fabril Maranhense, em foto datada de 1923:



Fonte: *Álbum do Estado do Maranhão*, Belém: Gráfica Amazônica, 1923.

A seguir as operárias da *Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense*, também conhecida como Fábrica da Camboa, da qual podemos ver também a capela e a creche.



Fonte: *Álbum do Estado do Maranhão*, Belém: Gráfica Amazônica, 1923.



Fonte: BOGÉA, Kátia Santos, MACIEL, Sofia Magalhães e MARTINS, Manoel de Jesus Barros. *Cadastramento Físico-Arquitetônico, Histórico e Arqueológico do Parque Industrial Têxtil do Maranhão*. 1987. Arquivo do IPHAN 3º CR.