



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS  
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS**

**RENARA CRISTINA PINHEIRO DOURADO**

**POLÍTICA, RELIGIÃO E IMPRENSA:  
DEBATES NA IMPRENSA SOBRE O BISPADO DE D. FREI LUIZ DA  
CONCEIÇÃO SARAIVA DURANTE A QUESTÃO RELIGIOSA (1872-1875)**

São Luís  
2025

RENARA CRISTINA PINHEIRO DOURADO

**POLÍTICA, RELIGIÃO E IMPRENSA:**  
DEBATES NA IMPRENSA SOBRE O BISPADO DE D. FREI LUIZ DA  
CONCEIÇÃO SARAIVA DURANTE A QUESTÃO RELIGIOSA (1872-1875)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História e Conexões Atlânticas. Linha de pesquisa: Linguagens, Religiosidade e Culturas.

Orientador: Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi.

São Luís  
2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Dourado, Renara Cristina Pinheiro. Política, Religião e Imprensa: : debates na imprensa sobre o bispado de D. Frei Luiz da Conceição Saraiva durante a Questão Religiosa 1872-1875 / Renara Cristina Pinheiro Dourado. - 2025.

154 f.

Orientador(a): Ítalo Domingos Santirocchi.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Política. 2. Religião. 3. Imprensa. 4. Frei Saraiva. 5. Questão Religiosa. I. Santirocchi, Ítalo Domingos. II. Título.

**RENARA CRISTINA PINHEIRO DOURADO**

**POLÍTICA, RELIGIÃO E IMPRENSA:  
DEBATES NA IMPRENSA SOBRE O BISPADO DE D. FREI LUIZ DA  
CONCEIÇÃO SARAIVA DURANTE A QUESTÃO RELIGIOSA (1872-1875)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História e Conexões Atlânticas. Linha de pesquisa: Linguagens, Religiosidade e Culturas.

Aprovada em: 10/10/2025

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Rosa Cloquet da Silva (membro externo)  
Faculdade de História da PUC-Campinas

---

Prof. Dr. Roni César Andrade de Araújo (membro interno)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

O Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, certifica que esta é a versão final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para a obtenção do título de Mestre em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

---

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi  
Coordenador do PPGHis UFMA

São Luís  
2025

*À minha família, em especial, aos meus pais, Maria Rita e Roque.*

## AGRADECIMENTOS

O processo de desenvolvimento deste trabalho, sem dúvidas nenhuma, foi de grande amadurecimento profissional e pessoal, que só foi possível graças as pessoas e instituições que estiveram presentes durante toda essa jornada. Diante disso, meus agradecimentos vão em direção aos que de alguma forma contribuíram para a finalização deste trabalho.

Primeiramente, agradeço à Deus que me preparou para vivenciar esses dois anos da melhor forma possível, me concedendo coragem para enfrentar todos os desafios e dificuldades que surgiram.

Agradeço aos meus pais, Roque Dourado e Maria Rita, pelo apoio incondicional e incentivo diário durante toda a minha estadia em São Luís e, sobretudo, por acreditarem e permitirem que eu alçasse esse voo que é tão importante para mim. Aos meus queridos irmãos, Lucas Dourado e Roque Dourado, pelo apoio e companheirismo de sempre. À minha avó, Maria, por permanecer forte para vivenciar essa experiência junto a mim. Muito obrigada a vocês que permitiram que esse sonho fosse possível, eu os amo muito e para sempre.

Agradeço ao meu parceiro de vida, meu grande amor, Pedro Neri, por vivenciar junto a mim cada processo, por me ouvir, acreditar na minha capacidade e, me incentivar a continuar essa jornada. Sua participação foi fundamental, muito obrigada por se fazer presente em todos os momentos.

Agradeço ao meu querido orientador, Prof. Dr. Ítalo Santirocchi, por seu incentivo na continuidade da pesquisa e por sua orientação paciente e necessária durante todo o processo de pesquisa e escrita da dissertação. Agradeço, também, à sua esposa, a Me. Pryscilla Santirocchi, pelo apoio e incentivo, vocês foram fundamentais.

A todos os professores do corpo docente do Programa de Pós-graduação em História, do qual faço parte, em especial, ao meu orientador, Dr. Ítalo Santirocchi, ao Prof. Vítor Coelho, pelo apoio e a Profa. Dra. Pollyana Muniz, pela disponibilização de alguns dos documentos que utilizo na dissertação, sua ajuda foi grandiosa.

Agradeço imensamente o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão (FAPEMA), pela disponibilização da bolsa de Mestrado, concedendo-me a oportunidade de realizar esta pesquisa com dignidade. Agradeço, também, a

Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em especial ao Departamento de Pós-graduação, por todo o suporte durante esses dois anos de pesquisa.

Agradeço a colaboração da professora Dra. Ana Rosa Cloclet e do professor Dr. Roni César Andrade, pelos valiosos comentários e sugestões durante a qualificação. A partir dessa troca, dada em um momento decisivo dessa jornada, pude aprimorar a minha pesquisa. Saibam que suas palavras foram indispensáveis para que eu pudesse dar continuidade a escrita deste texto.

Não posso deixar de mencionar os colegas e amigos que compartilharam junto a mim todas as experiências incríveis da pós-graduação, em especial, a Maria, Juliana, Ingrid, Jane, Valéria, Johnny, Magrão, Joabe e Flávio. Saibam que vocês foram fundamentais durante a minha trajetória, trazendo leveza, afeto e muito conhecimento. Gostaria de ressaltar a participação da Maria nesse processo, você foi e é, uma grande amiga, obrigada por topar se aventurar comigo nesse lindo desafio que foi o mestrado.

Aos amigos que a vida me agraciou, agradeço à Laysa, Eduarda, Márcia, Sandy, Liandra, Hellô e ao Adry. Obrigada por cada conversa, cada incentivo, cada momento, vocês foram e são muito importantes. Agradeço a família da Tia Joana, da Divanilde e Eliakim, muito obrigada, vocês foram incríveis durante toda a minha estadia em São Luís, eu os levarei sempre em meu coração.

No mais, agradeço a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a finalização desta etapa. Saio dessa experiência ciente de que os afetos que construímos durante a caminhada são tão valiosos quanto a realização de um objetivo pessoal. Agradeço por cada alma que tocou o meu coração e me fez ver essa experiência com leveza e gratidão. Muito obrigada!

*“As ideias nunca são mais que as expressões dos interesses de grupos que se defrontam, e os atos políticos apenas revelam relações de forças definidas, medidas, reguladas pela pressão dos conjuntos socioeconômicos” (Rémond, 2003, p.18).*

*“A cultura política não é uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se a complexidade dos comportamentos humanos” (Berstein, 1998, p. 350).*



## RESUMO

Esta dissertação tem como foco analisar as polêmicas nos periódicos oitocentistas envolvendo o então bispo do Maranhão, Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, durante a Questão Religiosa. Nesse sentido, o nosso recorte abarca o ano de 1872 até 1875, período que compreende os anos de maior efervescência do conflito. O ápice da polêmica que envolve o bispo da diocese do Maranhão está relacionado a não publicação de um Breve pontifício, intitulado *Quamquam Dolores*, responsável por condenar a maçonaria no Brasil. O posicionamento adotado pelo bispo representou uma aparente falta de apoio às lutas de seus colegas contra a maçonaria, bem como deu margem para várias especulações dentro da imprensa periódica sobre sua posição nas contendas do conflito. A abordagem que pretendemos dialoga com a História Conectada e com a Nova História Política, visto que entendemos o processo histórico a partir de uma perspectiva integrada e percebemos o viés político imbricado nas relações de poder analisadas neste recorte. Pois, partimos do pressuposto de que as ideias não são neutras e nem desprovidas de influências, representando, por vezes, os interesses daqueles que se aproximam de determinadas visões de mundo. Por fim, com o objetivo de compreender a influência da imprensa na formação de um espaço público de debates políticos e religiosos nas províncias imperiais, traçaremos os seguintes caminhos: 1) contextualizaremos a relação entre Política, Religião e Imprensa; 2) Situaremos o bispo Saraiva nas contendas internas da Questão Religiosa; e, por fim, 3) Analisaremos os debates na imprensa envolvendo o bispado do Saraiva.

**Palavras-chave:** Política; Religião; Imprensa; Frei Saraiva; Questão Religiosa.

## ABSTRACT

This dissertation focuses on analyzing the controversies in nineteenth-century periodicals involving the then bishop of Maranhão, Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, during the Religious Question. In this sense, our analysis covers the years 1872 to 1875, a period that comprises the years of greatest intensity of the conflict. The peak of the controversy involving the bishop of the diocese of Maranhão is related to the non-publication of a papal brief, entitled *Quamquam Dolores*, which condemned Freemasonry in Brazil. The position adopted by the bishop represented an apparent lack of support for his colleagues' struggles against Freemasonry, as well as giving rise to various speculations in the press about his position in the conflict. The approach we intend to take dialogues with Connected History and New Political History, since we understand the historical process from an integrated perspective and perceive the political bias intertwined in the power relations analyzed in this section. We start from the assumption that ideas are not neutral or devoid of influence, sometimes representing the interests of those who subscribe to certain worldviews. Finally, with the aim of understanding the influence of the press in the formation of a public space for political and religious debates in the imperial provinces, we will follow these steps: 1) we will contextualize the relationship between Politics, Religion, and the Press; 2) we will situate Bishop Saraiva in the internal disputes of the Religious Question; and, finally, 3) we will analyze the debates in the press involving the bishopric of Saraiva.

**Keywords:** Politics; Religion; Press; Frei Saraiva; Religious Question.

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 - Evolução de lojas maçônicas no Maranhão (1861-1890).....	76
Tabela 2 – Lojas maçônicas fundadas no Maranhão no século XIX.....	77
Tabela 3 - Jornais católicos ultramontanos em circulação no Império a partir da década de 1860 .....	95
Tabela 4 – Jornais autodeclarados maçônicos em circulação a partir da década de 1870.....	113

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1. POLÍTICA, RELIGIÃO E IMPRENSA.....</b>	<b>22</b>
1.1 Entre um Estado regalista e uma Igreja ultramontana .....	23
1.2 Os conflituosos anos da Questão Religiosa (1872-1875) .....	30
1.3 A Imprensa em tempos de Império .....	40
<b>CAPÍTULO 2. DOM FREI LUIZ DA CONCEIÇÃO SARAIVA NAS CONTENDAS DA QUESTÃO RELIGIOSA.....</b>	<b>49</b>
2.1 O bispado de D. Frei Luiz da Conceição Saraiva (1861-1876) .....	50
2.2 “A exceção por ocasião da Questão Religiosa” .....	75
2.2.1 Entre o Discurso Público e o Discurso Oculto.....	82
2.2.2 Ultramontano, Regalista ou Liberal? .....	87
<b>CAPÍTULO 3. ENTRE O DISCURSO ULTRAMONTANO E O DISCURSO MAÇÔNICO-LIBERAL: A IMPRENSA COMO MECANISMO POLÍTICO PARA PENSAR A ATUAÇÃO DO FREI SARAIVA .....</b>	<b>93</b>
3.1 O discurso ultramontano nos impressos .....	94
3.1.1 “O Apostolo: periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade” .....	99
3.2 O discurso maçônico-liberal nos impressos.....	112
3.2.1 “A Nação: jornal político, comercial e literário” .....	116
3.3 A imprensa maranhense sai em defesa do bispo .....	126
3.4 A imprensa como uma rede conectada e politizada .....	135
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>143</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>151</b>
ANEXO A – Transcrição do Breve Quamquam Dolores enviado ao bispo de Oinda, D. Vital, em 1873.....	151
ANEXO B – Transcrição da Carta Pastoral do bispo do Maranhão, D. Saraiva, publicando o breve Quamquam Dolores, em 1874. ....	153
ANEXO C – Publicação no jornal O Paiz da Carta Pastoral do bispo do Maranhão, D. Saraiva, contendo o Breve Quamquam Dolores. ....	154

## INTRODUÇÃO

Durante a segunda metade do século XIX, a relação entre Igreja e Império no Brasil fora pautada, sobretudo, nos dispositivos jurídicos e institucionais baseados no padroado e no regalismo imperial, que, por sua vez, estabeleceu vínculos importantes entre a esfera religiosa e política. Vale considerar que essa relação, reiterada a partir da Constituição de 1824, teve inspiração na tradicional política do regalismo de Pombal, bem como fazem referência às concessões ibéricas do século XVI, que permitia aos monarcas influência direta nos assuntos eclesiásticos dentro de seus territórios, por meio do regime de padroado (Silva, 2023).

Conforme Santirocchi e Silva, com o processo de Independência do Brasil em 1822 e a necessidade de criação de uma Constituição para o Brasil independente, esses dispositivos jurídicos e institucionais podem ser pensados a partir da ideia de rupturas e continuidades em relação ao modelo lusitano. Dito isso, com o advento de uma roupagem constitucional, o regime de padroado antes concedido por meio de bulas papais, passava a ser justificado tendo como base a Constituição de 1824 e a ideia de soberania nacional (Santirocchi, 2015a; Silva, 2023).

Assim sendo, de acordo com os autores supracitados, dentre as prerrogativas que concederam poder ao monarca, temos como principais o direito de nomear clérigos e prover os benefícios eclesiásticos, o *placet* imperial sobre os documentos papais e o recurso à Coroa. O direito de padroado, tornava-se, portanto, constitucional e unilateralmente estabelecido, isto é, sem nenhum acordo prévio com a Santa Sé.

O padroado pode ser entendido como sendo concessões dos papas aos reis, onde este adquiria alguns privilégios sobre a administração da Igreja, tais como: a nomeação de bispos, de canonicatos, de párocos, o usufruto dos dízimos. Além disso, o monarca assumia o compromisso de cuidar da manutenção do clero, das Igrejas, bem como era responsável pela ampliação da fé católica em seu território. Por outro lado, o regalismo pode ser entendido como mecanismos de ampliação do poder do Estado em âmbitos anteriormente controlados pelo poder espiritual, sem o consentimento da Santa Sé (Santirocchi, 2015b). As vicissitudes da implementação do sistema de união entre Igreja e Estado na monarquia constitucional brasileira, pautada nestas tradições, estarão no centro dos conflitos entre ambos os poderes durante o Segundo Reinado.

Ainda de acordo com Santirocchi, “a nova Constituição nasceu em um berço regalista” (Santirocchi, 2015b., p.62). Isso posto, com as influências liberais na constituição imperial

brasileira e, conseqüentemente, com as alterações no catolicismo a partir da limitação da autonomia da Igreja Católica e da autoridade da Santa Sé, percebemos uma relação muito mais tensa entre o poder espiritual e temporal. Nesse sentido, o regalismo imperial permitia que os eclesiásticos pudessem recorrer à Coroa quando fossem punidos pelas autoridades eclesiásticas. Por outro lado, toda essa extensão do poder do Estado desagradou o Papado e, sobretudo, parte do clero nacional que, por sua vez, buscou na Santa Sé apoio, permitindo, com isso, uma reação por parte da Igreja, percebida pela expansão do movimento ultramontano.

No século XIII, o conceito de ultramontanismo passou a ser usado para “identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais” (Santirocchi, 2010, p. 24). A partir do século XIX, o termo fora carregado de representações ligadas a postura da Igreja Católica em contraposição às transformações advindas da Revolução Francesa, sendo descrita pela historiografia a partir de uma visão conservadora ou até reacionária. Isso se deu, sobretudo, pelas lutas em “buscar reafirmar o escolasticismo, reestabelecer a Companhia de Jesus e apoiar-se nas diretrizes do Concílio de Trento” (Hauck, 1992 *apud* Silva, 2020, p. 547).

O ultramontanismo se apresentou como uma reação ao regalismo imperial, na medida que este passou a interferir cada vez mais nas questões religiosas, tentando assim conseguir um maior poder do Estado sobre a Igreja. Nesse contexto, a Reforma Ultramontana no Brasil foi organizada e implementada por parte do clero brasileiro. Por outro lado, a Santa Sé adere as reformas a partir dos anos 1860, buscando, através do ultramontanismo, organizar reformas para recuperar sua autoridade sobre a Igreja no país. Todas essas contraposições ideológicas no oitocentos deram margem para a eclosão, na década de 1870, do conflito político e religioso, envolvendo a Igreja, o Estado e a Maçonaria. Nosso recorte se situa exatamente nesse período.

Nesse sentido, no Brasil Imperial, os ultramontanos atuaram, principalmente, por meio do episcopado, eram representados por bispos, padres, leigos, representantes pontifícios, ordens religiosas reformadas e congregações femininas. Assim, a tentativa de reformar a Igreja Católica no Brasil pelos ultramontanos, se tornou constante a partir do final do Primeiro Reinado (Santirocchi, 2015a, p.168). Todavia, a partir do Segundo Reinado, os católicos ultramontanos reagiram ao regalismo, desencadeando um grave conflito com a maçonaria e o governo.

Tal conflito envolvendo católicos, maçons e a monarquia imperial brasileira, ocorrido entre 1872 e 1875, recebeu o nome de Questão Religiosa. Seu estopim trouxe à tona

discussões sobre a validação de bulas papais no império do Brasil, bem como deu espaço para a atuação do episcopado brasileiro, políticos e civis da época, por meio das ações narrativas de periódicos das várias províncias do império. Segundo Mansur Barata, “a luta se tornou pública, no início de 1872, com a suspensão do padre Almeida Martins<sup>1</sup> pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda<sup>2</sup>” (Barata, 1999, p. 93), por ter feito um discurso durante uma festividade maçônica.

No final de 1872, dois bispos tiveram uma atuação mais proeminente, D. Vital<sup>3</sup>, de Pernambuco e, D. Macedo Costa<sup>4</sup>, do Pará. Eles acataram determinações papais que condenavam a maçonaria, mas que não tinham sido aprovadas pela Câmara dos Deputados e pelo imperador D. Pedro II. Começaram a interditar Irmandades Religiosas que possuísem membros maçons, assumidos publicamente, e que se negaram a abjurar à sociedade secreta. Acabaram presos em 1874, acusados de desobediência ao poder executivo e moderador, sendo anistiados em 1875.

A Questão Religiosa trouxe para os debates públicos assuntos importantes como a laicização do Estado e a liberdade religiosa. Nesse contexto, durante a eclosão do conflito, percebemos várias articulações de discursos, por um lado temos o discurso ultramontano de ataque à maçonaria, apoiando-se nos processos de condenação da maçonaria por parte da Igreja, a fim de consolidar suas ideias. Por outro lado, temos o discurso maçônico ante a Questão Religiosa, que, “através do parlamento e da imprensa, desencadeou uma verdadeira luta contra os adversários da liberdade de pensamento, do racionalismo, da liberdade religiosa, enfim, do liberalismo” (Barata, 1999, p. 93).

Após a prisão dos bispos, em 1874, houve uma grande agitação política. A causa da prisão deu-se pelo fato de os bispos desconsiderarem a ausência de beneplácito por parte de D. Pedro II, referente às bulas papais que condenavam a maçonaria. Esse episódio dividiu o clero e os fiéis entre aqueles que eram leais ao Papa, considerados ultramontanos e, aqueles que eram leais à monarquia, considerados regalistas. Tal divisão corroborou para alimentar ainda mais os conflitos entre os dois poderes.

No Maranhão, a figura de Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, bispo da Província do Maranhão, durante os anos de 1861 a 1876, gerou um acirrado conflito de ideias, dando munção para as polêmicas nos espaços dos periódicos oitocentistas das províncias imperiais.

---

<sup>1</sup> José Luiz de Almeida Martins.

<sup>2</sup> Dom Pedro Maria de Lacerda (1830-1890).

<sup>3</sup> Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878).

<sup>4</sup> Dom Antonio Macedo Costa (1830-1891).

Isso evidencia, por sua vez, que, no Brasil, essas divergências extrapolaram a dimensão institucional do Estado e da Igreja, alcançando também, os espaços da imprensa, como veremos mais adiante. Nesse sentido, esta pesquisa pretende ser uma contribuição a um tema ainda pouco estudado, uma vez que busca ampliar a produção historiográfica acerca do episcopado do Frei Saraiva, figura que foi alvo de muitas contradições políticas e religiosas na época.

Frei Saraiva era baiano e durante sua vida fez parte da Ordem dos Beneditinos, do mosteiro de São Bento. Sua nomeação episcopal para o bispado do Maranhão ocorreu em 14 de janeiro de 1861 por escolha imperial, tendo a sua confirmação pontifícia em 23 de julho do mesmo ano. Aos 21 de março de 1862 tomou posse da Diocese (Paula e Silva, 1922; Marques, 1870). Foi um dos únicos bispos que se omitiu durante algum tempo por ocasião da Questão Religiosa, não escrevendo ou fazendo qualquer pronunciamento em favor dos seus colegas de Pernambuco e do Pará.

Diante disso, esta pesquisa propõe uma análise acerca da polêmica nos jornais *O Apóstolo* e *A Nação*, envolvendo a atuação do bispo do Maranhão, D. Frei Luiz da Conceição Saraiva, durante a Questão Religiosa. O ápice da polêmica está relacionado a não publicação de um Breve pontifício (*Quamquam Dolores*), condenando a maçonaria no Brasil, o que representou uma aparente falta de apoio às lutas de seus colegas contra a sociedade secreta, bem como deu margem para várias especulações dentro da imprensa periódica sobre sua posição nas contendas do conflito.

Com o objetivo de compreender a influência da imprensa na formação de um espaço público de debates políticos e religiosos nas províncias imperiais, traçaremos os seguintes caminhos: 1) contextualizaremos a relação entre Política, Religião e Imprensa; 2) Situiremos o bispo Saraiva nas contendas internas da Questão Religiosa; e, por fim, 3) Analisaremos os debates na imprensa envolvendo o bispado do Saraiva. Para isso, partiremos da seguinte questão: Como os jornais construíram suas narrativas acerca do posicionamento do Frei Saraiva nas contendas internas da Questão Religiosa?

Defendemos que a imprensa era uma ferramenta eficaz na propagação de ideias de determinados grupos no Oitocentos. Os jornais *O Apóstolo* e *A Nação* foram utilizados como os principais veículos de promoção ou detração das ações do bispo. Criou-se, portanto, um espaço público de debates de ideias liberais, maçônicas e ultramontanas. Conjecturamos que as discussões nos periódicos analisados estavam conectadas e alinhadas às culturas políticas representadas pelos grupos, visto que seus discursos eram elaborados à luz dos seus valores e visões de mundo e, não necessariamente, partindo de pretensões imparciais acerca das ações



do Frei Saraiva, mesmo que estas fossem determinantes.

Assim sendo, daremos atenção especial aos jornais do Rio de Janeiro, *O Apóstolo* e *A Nação*, visto que se apresentam como os fios condutores para a análise das narrativas construídas a partir das ações do Frei Saraiva. Além disso, documentos escritos pelo próprio bispo se fazem interessantes para perceber suas ideias, relações estabelecidas e ações dentro de seu contexto episcopal. Dessa forma, suas correspondências com autoridades políticas, ofícios recebidos e enviados pelo bispo, cartas pastorais, serão fundamentais. Esses documentos estão disponíveis no Acervo Digital da Biblioteca Nacional (BN) do Rio de Janeiro, bem como na Biblioteca Benedito Leite (BBL) e no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

O jornal *O Apóstolo*, publicado no Rio de Janeiro, denominou-se como periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade. Ficou amplamente conhecido por ser o jornal que mais se dedicou a causa católica no século XIX, devido ao seu posicionamento sempre combativo ao que era considerado heresia, bem como, por divulgar e defender os interesses da Igreja católica, contendo em suas páginas, as principais propostas propagadas pelo ultramontanismo. Sua publicação inicia em 1866 e perdura até 1901, somando 35 anos de atuação, durante grande parte do tempo, tinha uma periodicidade semanal, sempre aos domingos. Todavia, nos anos 1874 e 1875 chegou a ser diário, sobretudo, por ocasião da Questão Religiosa e da necessidade de se fazer presente na sociedade imperial.

O jornal *A Nação*: jornal político, comercial e literário, também publicado no Rio de Janeiro, dedicou-se aos interesses do partido conservador à luz do Ministério do Visconde do Rio Branco, evidenciando que sua luta é pela ordem e defesa da liberdade e dos excessos que ameaçavam. Sua criação se deu em 1872, com publicações até 1876, obedecia a uma periodicidade diária. Teve como redatores, em um primeiro momento, os deputados João Juvêncio Ferreira de Aguiar e o padre João Manoel de Carvalho. Posteriormente, contou com a colaboração de Francisco Leopoldino de Gusmão Lobo e José Maria da Silva Paranhos Júnior, depois Barão do Rio Branco e Grão-Mestre da maçonaria ao Vale do Lavradio entre 1870 e 1880. A participação do Paranhos Júnior foi decisiva para a defesa dos interesses da maçonaria, bem como, para propagar a defesa do regalismo conservador em suas folhas, apresentando-se como antagônico em relação ao jornal católico.

Outros jornais em que buscamos mais informações, são o *Diário do Maranhão*, o *Publicador Maranhense* e *O Paiz*, a fim de compreender como a figura do bispo estava sendo vista no Maranhão. Inclusive, esses foram os jornais em que verificamos mais ocorrências ao

pesquisarmos na Hemeroteca Digital, no que se trata as menções à Questão Religiosa e as discussões sobre a atuação do Frei Saraiva. Tais jornais nos permitem entender questões relacionadas às visões de mundo desses grupos políticos que atuavam nos periódicos, e nos informam sobre os conflitos ideológicos gerados a partir da Questão Religiosa e seus desdobramentos, uma vez que posicionam o leitor em relação às opiniões que estavam sendo formuladas e divulgadas por meio da imprensa.

Utilizamos o método de Análise do Discurso jornalístico e religioso, principalmente nos apoiando na historiadora Gizele Zanotto, em *A análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião* (2018), tendo como base o esquema com os procedimentos primeiros para desvendar um discurso. Nessa perspectiva, buscamos analisar os periódicos à luz das seguintes indagações: quem (sujeito); fala (tom e perspectiva da enunciação); o quê (conteúdo); de onde (lugar próprio ou institucional); para quem (interlocutores) e quando (contexto). Nesse sentido, dar-se-á uma dimensão qualitativa a partir dessa análise, “articulando o sujeito a situação sócio-histórica e a memória discursiva” (Zanotto, 2018, p. 358-359).

Tal Análise do Discurso também será utilizada para os documentos eclesiásticos e particulares, citados anteriormente. Pois, é fundamental, como reitera Foucault, perguntar ao discurso quem fala, visto que essa prática engloba remeter “esse sujeito aos critérios de competência e de saber que lhes asseguram o direito de falar com sentido, mas significa, sobretudo, remeter o discurso aos lugares institucionais de onde o sujeito enunciativo obtém esse direito” (Foucault, 1987, p. 58-59).

Utilizamos, ainda, abordagens metodológicas da Micro-história, sobretudo relacionadas a uma análise a partir da variação de escalas, propostas por Geovanni Levi. Nesse sentido, entendemos com base nos pressupostos do autor que, tal abordagem permite que saíamos do contexto geral para entendermos questões locais, ou, o contrário. Neste caso, partimos do conflito em sua dimensão nacional, para entender as dimensões dele a partir das polêmicas na imprensa, envolvendo a figura do então bispo do Maranhão, D. Frei Saraiva. Em outras palavras, teremos como ponto de partida o conflito em sua dimensão mais ampla, para entrar nas especificidades do episcopado maranhense durante esse contexto.

Diante disso, dialogaremos com a História Conectada, uma vez que percebemos todas as influências externas para analisar o nosso objeto. Em outras palavras, nos ancoraremos nesse campo historiográfico, haja vista que entendemos o processo histórico a partir de uma perspectiva integrada e interconectada e, que pode ser percebido através das trocas de ideias, valores e dos processos que ultrapassam as barreiras geográficas de um único território.

A partir disso, percebemos que o próprio ultramontanismo foi um movimento católico que se difundiu por várias partes do globo. Em contrapartida, o padroado tinha uma forte formação ibérica. Tais conceitos são fundamentais para entender a Questão Religiosa. Não esqueçamos de mencionar que as próprias ideias liberais que tanto influenciaram na elaboração da Constituição de 1824, foram adquiridas por meio desses fluxos e trocas a partir do intercâmbio com a Europa. Pois, como pontua Conrad, a História Global “foca-se nas questões da mobilidade e do intercâmbio, nos processos que transcendem as fronteiras e as barreiras. Toma a interconexão global como ponto de partida e faz da circulação e do intercâmbio de coisas, pessoas, ideias e instituições os seus principais objetos de análise” (Conrad, 2019, p. 15-16).

Portanto, a História da Igreja Católica é um importante palco de análise dos mais variados assuntos por todo o globo. A partir disso, pode-se inferir que é uma análise histórica que dá ênfase na conexão de vários continentes, isto é, por meio do seu poder de aproximação e conectividade, das várias formas de governabilidade, organizações sociais e relações de poder (Gruzinski, 2001, p. 179-180). Nesse sentido, é importante olhar para a História a partir de uma perspectiva da multiplicidade, entendendo que, como propõe Gruzinski, “a tarefa do historiador pode ser a de exumar as ligações históricas [...]” (Gruzinski, 2001, p. 179-180).

Dialogaremos, também, com a Nova História Política, haja vista que percebemos o viés político imbricado nas relações de poder analisadas neste recorte. Nesse sentido, como pontua René Rémond, durante séculos, a chamada História Política, que “por muito tempo esteve associada à do Estado, do poder e da disputa pela conservação de suas instituições, desfrutou de um prestígio inigualado devido a uma convergência de fatores” (Rémond, 2003, p. 15).

Segundo o autor supracitado,

No Antigo Regime, a história era naturalmente ordenada tendo em vista a glória do soberano e a exaltação da monarquia. As revoluções que derrubaram os regimes monárquicos não destronaram a história política de sua posição preeminente, apenas mudaram seu objeto. Em vez de fixar-se na pessoa do monarca, a história política voltou-se para o Estado e a nação, consagrando daí em diante suas obras a formação dos Estados nacionais, as lutas por sua unidade ou emancipação, as revoluções políticas, ao advento da democracia, as lutas partidárias, ao confronto entre as ideologias políticas (Rémond, 2003, p. 15).

Nesse sentido, nos concentraremos na História Política renovada, não em uma história que desconhece as forças profundas e ocultas correndo o risco de cair em idealismo. Por outro lado, entendemos a História Política conceituada por Rémond, que pressupõe não ignorar as

necessidades e os mecanismos das coisas, sempre partindo da compreensão de que, “as ideias nunca são mais que as expressões dos interesses de grupos que se defrontam, e os atos políticos apenas revelam relações de forças definidas, medidas, reguladas pela pressão dos conjuntos socioeconômicos” (Rémond, 2003, p.18).

Por conseguinte, em acordo com a História Conectada, pensaremos em uma História Política que não privilegia o particular ou nacional, mas que entende as possibilidades de comparar e conectar os acontecimentos históricos no espaço e no tempo. Diante disso, segundo Rémond, “é preciso dizer também que nem tudo é político, que não se deve reduzir tudo a política, que o político não está sozinho e isolado, mas guarda relações com o resto, com as demais expressões da atividade humana e com a sociedade civil (Rémond, 1994, p.19). Portanto, a História Conectada e Política, em diálogo, serão fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Os conceitos centrais trabalhados aqui, serão: Discurso Público, Discurso Oculto, Regalismo, Ultramontanismo, Liberalismo e Culturas Políticas. Assim sendo, para trabalhar os dois primeiros, utilizaremos o cientista político norte-americano, James Scott, a partir de sua obra *A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos*. Nessa obra, o autor faz uma análise acerca dos comportamentos públicos e ocultos exigidos daqueles que estão submetidos a algum tipo de subordinação social. O campo de análise do Scott refere-se, sobretudo as formas de dominação sistemáticas e complexas, como a escravidão, por exemplo. Todavia, aqui daremos um novo olhar, a partir das relações hierárquicas e de forças que se dão dentro da instituição da Igreja católica.

Para falar sobre o conceito de Regalismo, Ultramontanismo e Liberalismo, nos ancoraremos no historiador Ítalo Santirocchi, com base, sobretudo, em sua obra *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o Regalismo no Segundo Reinado (1840-1889)*. Nessa obra, o autor discorre sobre assuntos importantes envolvendo o clero no Brasil, explicando como se deu as relações entre a Igreja e o Estado no Segundo Reinado, bem como, faz uma análise pertinente acerca dos embates e alianças entre essas esferas do poder, somando-se a Santa Sé. Além disso, nos apresenta como se deu a ação ultramontana no oitocentos, bem como, suas implicações na vida social, política e cultural.

Para falar sobre Culturas Políticas, faremos uso do referencial teórico do historiador francês, Serge Berstein. Nesse sentido, o autor corrobora com a ideia de que, “a cultura política não é uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se a complexidade dos comportamentos humanos” (Berstein, 1998, p. 350). Nessa perspectiva, entendemos o

conceito a partir da sua pluralidade, visto que é evidente que no interior de uma sociedade, há uma diversidade de culturas políticas, como veremos na sociedade oitocentista a qual nos debruçaremos.

Diante do que foi exposto até aqui, nosso trabalho será discorrido em três capítulos, a fim de melhor atender aos objetivos propostos anteriormente. Dessa forma, o primeiro capítulo, intitulado Política, Religião e Imprensa, foi dividido em três tópicos: 1) Entre um Estado regalista e uma Igreja ultramontana; 2) Os anos vindouros da Questão Religiosa; e, 3) A imprensa em tempos de império. O primeiro tópico será dedicado para contextualizar como se deu as relações entre o Estado imperial, que outrora se apresentava como regalista e a Igreja em sua forma ultramontana. O segundo tópico discorrerá acerca de uma maior contextualização do que foi a Questão Religiosa. Por fim, o terceiro tópico, se concentrará em demonstrar como se apresentava a imprensa durante o império no Brasil. De modo geral, este capítulo objetiva contextualizar a relação entre Política, Religião e Imprensa, a fim de melhor entender os processos de efervescência política e religiosa entre os poderes vigentes.

O segundo capítulo, intitulado Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva nas contendas da Questão Religiosa, foi dividido em dois tópicos: 1) O bispado de D. Frei Luiz da Conceição Saraiva (1862-1876); 2) “A exceção por ocasião da Questão Religiosa”, subdividido em dois subtópicos: Entre o discurso Público e o Discurso Oculto; Ultramontano, Regalista ou Liberal? Aqui, entraremos na administração do bispo do Maranhão, bem como perceberemos como este estivera envolvido no conflito entre os poderes da Igreja e do Estado. Em linhas gerais, objetivamos situar o bispo nas contendas internas da Questão Religiosa.

O terceiro capítulo, intitulado Entre o discurso ultramontano e o discurso maçônico-liberal: a imprensa como mecanismo político para pensar a atuação do Frei Saraiva, foi dividido em quatro tópicos: 1) O discurso ultramontano nos impressos; subdividido em mais um subtópico para falar sobre o jornal *O Apostolo*; 2) O discurso maçônico-liberal nos impressos, subdividido em mais um subtópico para falar sobre o jornal *A Nação*; 3) A imprensa maranhense sai em defesa do bispo; e, 4) A imprensa como uma rede conectada e politizada. Neste último capítulo, trataremos, sobretudo, acerca das polêmicas envolvendo o bispo, D. Saraiva, a partir dos jornais. Nesse sentido, dar-se-á ênfase nos discursos ultramontanos e maçônico-liberais, representados a partir do conceito de culturas políticas. Além disso, tratamos de demonstrar como a imprensa maranhense se posicionou diante do conflito, bem como, percebemos a imprensa como uma rede conectada e politizada. Portanto, objetivamos analisar os debates na imprensa acerca do bispado do Frei Saraiva a partir de um lugar político.

## CAPÍTULO 1

### POLÍTICA, RELIGIÃO E IMPRENSA

Política, Religião e Imprensa são temas bastante corriqueiros quando se pensa nos processos de formação do Estado do Brasil tal como se tem hoje. Assim sendo, no século XIX esses três aspectos - político, religioso e impresso-, se apresentaram como sendo partes correspondentes um do outro, no sentido de serem indissociáveis. No Brasil, a definição histórica da relação entre política e religião se deu, mais especificamente, a partir do regime de padroado, herança portuguesa que se instalou no país desde os tempos coloniais, perdurando até a Proclamação da República. Tal regime se intensificou a partir de alterações que permitiram um maior poder do Estado em relação a Igreja, consolidando uma maior dependência entre ambos.

A imprensa, por sua vez, dá seus passos iniciais, já nas primeiras décadas do século XIX, servindo, mais do que mero instrumento de caráter informativo, sobretudo, para intensificar os projetos de modernidade pensados pelos diversos atores políticos e religiosos que estiveram à frente dos processos históricos ocorridos no país. Nesse sentido, ao mesmo tempo que a imprensa periódica serviu para ampliar os espaços públicos dentro da modernidade que se apresentava, efetivou-se, também, como um dos principais veículos de propagação de ideias e projetos católicos e liberais. Diante disso, no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, se observa um crescente número de impressos que estiveram na linha de frente dos processos históricos protagonizados pelo Estado e pela Igreja.

Nesse primeiro momento, procuraremos demonstrar como as relações conflituosas entre ambos os poderes foram decisivas para a eclosão da chamada Questão Religiosa, tratada no momento seguinte. Além disso, é imprescindível chamar atenção para o fato dos grupos políticos ali dispostos não se apresentarem de forma homogênea, isto é, evidenciando certas rupturas ideológicas dentro dos grupos. Posteriormente, trataremos acerca do que foi a Questão Religiosa e quais discursos foram propagados no desenrolar do conflito. Mais uma vez, aqui, evidenciando a não unicidade entre os grupos envolvidos, já que estamos falando da sociedade maçônica, dos membros da Igreja e dos interesses do Estado imperial.

Nesse sentido, abordaremos as divergências entre esses grupos, bem como as ações práticas que levaram a eclosão da Questão Religiosa, percebendo sempre uma articulação de seus atores com a imprensa. Por fim, contextualizaremos sobre a presença da imprensa em

tempos de império, evidenciando que desde sua implantação no Brasil, em 1808, estivera a serviço, em um primeiro momento, da Corte portuguesa e, posteriormente, adentrando outros espaços, sempre atrelado a um caráter político, uma vez que as opiniões públicas foram sendo instrumentalizadas a partir dos periódicos. Em linhas gerais, este capítulo concentra-se em contextualizar as relações entre a política, religião e imprensa no período imperial, haja vista que participaram ativamente da formação do Estado imperial brasileiro.

### **1.1 Entre um Estado regalista e uma Igreja ultramontana**

Segundo Ítalo Santirocchi, “as relações entre Igreja e o Estado em Portugal e seu império ultramarino apoiaram-se sobre dois pilares: o padroado e o regalismo”. Diante disso, o autor compreende a religião como “o centro aglutinador da sociedade, mas as ingerências recíprocas entre os poderes espiritual e secular criavam delicados conflitos de competência”. Isso se observa ainda no século XVIII, “quando a coroa portuguesa, num momento de forte centralização e fortalecimento do aparato estatal, (...), usou a legislação vigente para cercear a atividade eclesial de acordo com seus interesses. Essa tendência foi particularmente sentida no Brasil independente” (Santirocchi, 2015a, p. 47).

A nova conjuntura do império do Brasil, propiciada pelas rupturas revolucionárias geradas a partir da independência, modificou profundamente os laços entre religião e política, reconfigurando um novo contexto de análise. Nesse sentido, ainda que “a opção pela continuidade do regime monárquico na figura de D. Pedro I” e pela manutenção da oficialidade da religião católica corroborasse para estreitar os vínculos com a Santa Sé, facilitando, sobretudo, o diálogo entre as instituições representadas por Brasil e Roma, isso não se sustentou por muito tempo. Dessa forma, como constata Silva e Santirocchi, “é possível concordar que, num primeiro momento, o Brasil figurou como um caso privilegiado aos olhos de Roma, representando uma espécie de extensão do catolicismo monárquico europeu que, sob o governo do imperador Pedro I, assumiu uma posição estratégica do ponto de vista da geopolítica romana” (Silva; Santirocchi, 2024, p.731).

A Constituição de 1824, outorgada por D. Pedro I, configurou como um dos pilares para desestabilizar o clima amigável entre ambos os poderes. Naquele contexto, percebemos na postura do imperador, certa índole liberal, isso se verifica, sobretudo, quando analisamos a conjuntura na qual estava sendo implementada a Constituição. Nas palavras de Santirocchi, sua implementação “estava longe de gozar de amplo consenso, o que acabou provocando

reações como a “Confederação do Equador<sup>5</sup>” (Santirocchi, 2015a, p.59), sendo esse movimento fundamental para verificar a participação do clero na política.

A nova Constituição do Brasil, deu um novo sentido ao regime de padroado, “enquadrando a Igreja católica no mais tradicional regalismo de inspiração pombalina sob uma nova legitimidade constitucional” (Silva; Santirocchi, 2024, p.731). Nesse sentido, a constitucionalidade do padroado passou a ser entendida a partir da soberania nacional. Assim sendo, o modo como procedeu os trâmites para sua implementação, foi decisivo para que as tensões e conflitos entre o Estado, a Santa Sé e a hierarquia eclesiástica do império do Brasil fossem agravadas.

Anteriormente, o padroado lusitano foi elaborado quando “os reis portugueses por meio de acordos com o papado, conseguiram o direito de padroado, (...). Em Portugal esse direito provinha de duas fontes: o Padroado Real e o da Ordem de Cristo” (Santirocchi, 2015a, p.48). A primeira concedia ao imperador os benéficos maiores, de nomear bispos e arcebispos, além disso, usufruía de parte do dízimo pago pelos fiéis. A segunda, foi consolidada a partir da união entre o Grão-Mestrado da Ordem de Cristo e a Coroa. Possuía o direito de apresentar os benefícios menores e administrar os dízimos do território ultramarino (Santirocchi, 2015a, p. 49).

Apesar de haver uma definição nas bases do padroado e, conseqüentemente, na relação entre o Estado e a Igreja, isso não conteve a crise entre os poderes, visto que suas divergências iam além dos dízimos e das nomeações eclesiásticas. Nesse sentido, havia outros interesses em comum entre as instituições, tais como as questões de matrimônio, testamento, funerárias, registros, administração de irmandades, confrarias e ordens. Ao longo dos séculos esses interesses geraram diversos desentendimentos, pois de um lado a Cúria buscava aumentar o domínio de sua influência, enquanto do outro, a Coroa tentava o mesmo para si, “utilizando para isso os pressupostos do regalismo” (Santirocchi, 2015a, p.49).

A partir do processo de formação dos Estados Modernos, se verifica um avanço da influência da monarquia em espaços que antes eram dominados pela Igreja, descaracterizando o antigo padroado lusitano, que teve como base um acordo prévio entre as instâncias do poder civil e religioso. Por outro lado, as práticas do regalismo se deram de forma unilateral,

---

<sup>5</sup> Como aponta Santirocchi, a Confederação do Equador ocorreu em 1824, mesmo ano em que foi outorgada a Constituição do Império do Brasil, em Pernambuco. Tal movimento revolucionário de cunho republicano teve como integrantes em sua maioria a elite eclesiástica brasileira, fato que viabiliza a intensa participação do clero nos debates políticos da época (Santirocchi, 2015a, p.59). Isso já era nítido desde a Assembleia Legislativa e Constituinte, que em sua maioria contou com a participação do grupo sacerdotal em peso, perdendo apenas para uma maioria de bacharéis em Direito, juízes e desembargadores (Santirocchi, 2015a, p. 60).



demonstrando uma autonomia maior do Estado frente ao poder da Igreja, como verificamos com a implementação da Constituição de 1824 e suas definições.

As práticas regalistas tiveram influência global, de inspiração europeia, obteve outras nomeações nos Estados europeus, tais como, josefinismo, galicanismo, ou então regalismo. Em todas essas versões objetivavam autonomia em relação à Igreja. Como estratégia política, atuavam “limitando a autoridade do pontífice nos negócios temporais conexos com os espirituais ou negando a plenitude do poder dos papas nos assuntos eclesiásticos de cada nação, alegando que essa plenitude de poder lesava os direitos episcopais”. Nessa perspectiva, a partir da diminuição do poder supremo da Igreja, “seria mais fácil submeter os superiores eclesiásticos existentes dentro do próprio território” (Santirocchi, 2015a, p. 50 - 52).

Não obstante, ainda citando Santirocchi, “os defensores do regalismo começaram a atuar minando e enfraquecendo a autoridade do papa, por meio da defesa do episcopalismo e de uma maior autonomia das Igrejas nacionais” (Santirocchi, 2015a, p.52). Uma das maneiras de legitimar o regalismo “se manifestou em fórmulas inspiradas em doutrinas conciliaristas e episcopalistas, que deram ocasião a contínuas intervenções do Estado na ambiência eclesiástica”. Ambas as doutrinas negam a supremacia do papa e defendem que suas jurisdições provêm diretamente de Cristo. A primeira defende que toda a Igreja é representada pelo Concílio Ecumênico, ao qual todos os fiéis e membros da hierarquia devem obedecer. A segunda defende que a jurisdição espiritual caberia aos bispos em suas respectivas dioceses (Castro, 2002; Pacomio, 2003; *apud* Santirocchi, 2015a., p. 50-52).

Diante disso, as duas principais medidas adotadas pelo Estado na tentativa de se fortalecer perante a Santa Sé foram:

o beneplácito imperial, ou simplesmente *placet*, e o recurso a Coroa. O beneplácito era o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, breves, encíclicas e as leis canônicas e disciplinares promulgadas pelos Papas e até mesmo pelos Concílios Ecumênicos. O recurso a Coroa era usado quando o clero que possuía algum benefício eclesiástico se sentia usurpado nos seus direitos ou devido ao cancelamento dos seus cargos pelas autoridades religiosas, pois a coroa julgava que estas só deviam confirmar as apresentações régias (Santirocchi, 2015a, p.51).

O sistema de relação baseado no padroado lusitano e no regalismo imperial, estabelecido entre a instituição religiosa e política no oitocentos, é essencial para compreender não somente as relações entre Igreja e Estado no Brasil, mas também a formação do império brasileiro como Estado independente, o fortalecimento do ultramontanismo, o processo de institucionalização da Igreja Católica no século XIX, a intensa participação de padres na política e “na elaboração de dois projetos de reforma eclesiástica: o “liberal”, capitaneado

pelo padre e deputado Diogo Feijó<sup>6</sup>, e o ultramontano, que dominou o episcopado imperial a partir de meados do século XIX (Santirocchi, 2015a).

Como constata Mansur Barata, a atuação da Igreja Católica, nas primeiras décadas do período imperial, foi marcada pela grande fragilidade da organização eclesiástica, fato herdado do período colonial, com a expulsão dos jesuítas em 1759” (Barata, 1999, p.101). O autor conclui dizendo, ainda, que:

Esta fragilidade, esta fluidez, eram acentuadas por alguns fatores. O primeiro deles era a união entre Estado e Igreja, definida pela Constituição imperial de 1824. Esta união implicava uma subserviência do clero perante o Estado, realçada pelo dispositivo referente ao direito do beneplácito imperial quanto à validade ou não, no país, de decretos ou bulas papais. O padroado transformou a Igreja Católica num órgão burocrático, em que os bispos e sacerdotes encarregados das dioceses e paróquias eram nomeados e mantidos pelo Estado imperial (Barata, 1999, p.101).

Um outro ponto levantado pelo autor, deve-se ao fato de naquele contexto existir uma certa heterodoxia do clero brasileiro. Isso se deu, em parte, em virtude da formação teológica dos eclesiásticos, “marcada pela mentalidade regalista e jansenista” (Barata, 1999, p. 101), isto é, baseada em princípios liberais. Segundo Barata, a fundação do Seminário de Olinda, em 1800, “pode ser considerado como ponto de irradiação das teses jansenistas”. Além disso, um outro ponto que impulsionava a heterodoxia do clero, deve-se a “a defesa, por alguns clérigos, dos princípios liberais iluministas, como a liberdade de consciência e o republicanismo” (Barata, 1999, p. 101).

Oliveira Lima, em análise acerca da relação Igreja e Estado no Brasil, conclui que “a Igreja era em muitos pontos serva do Estado, estando o clero sob sua alçada em matéria de doutrina e de culto” (Lima, 1927, p.163 *apud* Heinsfeld, 2020, p.5). Nesse sentido, Heinsfeld conclui que essa submissão tinha um caráter duplo: internamente, o controle do episcopado e do clero em geral era permitido por meio do padroado; externamente, controlava-se a aplicação do ordenamento e da legislação pontifícia com base nos pressupostos do beneplácito.

No contexto do Brasil imperial, surgem duas tendências reformistas vinculadas a Igreja, ambas partem de uma oposição ideológica baseada em duas alteridades: liberal regalista e conservadora. Diogo Antônio Feijó foi um dos representantes da tendência regalista, junto com um grupo ativo do clero paulista que atuou entre os anos de 1826 e 1842

---

<sup>6</sup> “O padre Diogo Antônio Feijó esteve na liderança de boa parte do clero paulista entre 1826 e 1842, período de sua vida em que atuou como Deputado de São Paulo (1826), Ministro da Justiça (1831), Senador pelo Rio de Janeiro (1833) e Regente do Império (1833-1837)” (Heinsfeld, 2020, p. 6).

no movimento que, segundo Heinsfeld, “pode ser chamado de regalista, nacionalista e liberal” (Heinsfeld, 2020, p. 5).

A renúncia de Feijó à Regência, em 1837, foi decisiva para que os movimentos conservadores ganhassem corpo, permitindo a ascensão do ultramontanismo no episcopado brasileiro a partir do movimento do Regresso Conservador<sup>7</sup>. Nesse novo contexto, a formação de uma nova cultura clerical era uma realidade, agindo em prol dos interesses da Igreja e não mais do Estado, sendo a reforma ultramontana um combatente ferrenho do regalismo imperial (Santirocchi, 2015a). Com a ascensão do Regresso Conservador, as mudanças na legislação eleitoral e a decisão do governo imperial de “nomear somente bispos ultramontanos para as cadeiras episcopais” (Santirocchi, 2011, p. 189), garantiram que a participação do clero em movimentos políticos se tornasse cada vez mais insignificante<sup>8</sup>.

Todas essas medidas adotadas pelo imperador, em relação a queda da participação política do clero, bem como a preferência por bispos alinhados as tendências conservadoras, “refletem o interesse manifesto do Estado em favorecer um clero disciplinado e apolítico, em vista da paz pública” (Santirocchi, 2011, p. 190). É nesse contexto que o movimento ultramontano ganha força, apoiado pelo próprio Estado, uma vez que tinham o interesse em comum de afastar os padres da política partidária e estabelecer a “ordem” no império. A Igreja porque entendia essa prática como verdadeira profanação, o Estado porque vislumbrava um clero mais disciplinado e menos revoltoso.

Através das nomeações episcopais realizados pelo Estado, os primeiros bispos ultramontanos, D. Antônio Joaquim de Mello, da diocese de São Paulo, e D. Antônio Ferreira Viçoso, da diocese de Mariana, foram fundamentais para a mudança de rota na postura do clero. Como aponta Santirocchi, “estas nomeações refletiam o novo momento político do Império, quando o governo, procurando fortalecer o Estado e a Monarquia, buscava resgatar o respeito pela autoridade” (Santirocchi, 2011, p. 198).

Todavia, com a chegada do ultramontanismo no século XIX, muitas transformações

---

<sup>7</sup> De acordo com Santirocchi, o Regresso Conservador consistiu em um movimento político iniciado em 1837, com a renúncia de Feijó à Regência, tendo sido decisivo para a ascensão do ultramontanismo no episcopado brasileiro. Isso se verificou, sobretudo, ao observar uma preferência do Estado por grupos políticos caracterizados pelo “predomínio de um espírito centralizador e que privilegiava o fortalecimento da autoridade” (Santirocchi, 2015b, p. 93). Foi nesse período que o governo priorizou a escolha por clérigos alinhados ao movimento ultramontano em detrimento daqueles que estavam alinhados ao liberalismo eclesiástico, demonstrando uma preferência pelas ideias conservadoras, a fim de combaterem juntos as ideias revolucionárias e manterem a “ordem” propagada pela monarquia conservadora.

<sup>8</sup> “Na legislatura 1826-1829, para a Câmara dos Deputados, os clérigos representaram 24,00% dos deputados eleitos, na 1834-1837, 23,07%. A partir daí foi decaindo, 12,87% na legislatura 1838-1841 e daí para frente poucas vezes superou os 5%, sendo que de 1878 a 1885 não chegou nem mesmo a 1%” (Bastos, 1997, p. 76 *apud* Santirocchi, 2011, p. 189).

foram suscitadas, fugindo completamente aos objetivos do Estado, que os favoreceu durante o início do Segundo Reinado. Diante disso, como aponta Santirocchi, nesse primeiro momento, com a preferência pelo clero de tendência ultramontana, o governo imperial tinha como modelo o bispo D. Romualdo de Seixas, “que sempre respeitou as instituições oficiais e condenou qualquer ato de rebeldia contra elas”. Entretanto, nas reformas levadas a cabo pelos ultramontanos, “o detalhe que fazia a diferença é que lutaram para afastar os padres das querelas políticas não por fidelidade ao Governo, mas sim por convicções próprias”. Como consequência disso, tem-se a ascensão de um clero cada vez menos regalista (Santirocchi, 2015a, p. 106-107).

A reforma clerical implantada pelos bispos ultramontanos a partir de 1844, ao longo do Segundo Reinado, corroborou para intensificar os conflitos entre o Estado imperial, a hierarquia eclesiástica e a Santa Sé, a partir do questionamento das práticas regalistas adotadas pelo governo do Brasil. Nesse sentido, como conclui Santirocchi, “o ultramontanismo intensificou a fidelidade do clero em relação ao Papa e passou a defender uma maior liberdade e autonomia da Igreja perante o Estado”, resultando, por sua vez, na Questão Religiosa (Santirocchi, 2011, p. 206).

Fatores como as iniciativas de “separação entre os dois poderes, o indiferentismo estatal, o anticlericalismo, o regalismo exacerbado, (...) teve como contrapartida a busca de um “centro” que tivesse melhores condições e interesses em proteger os membros da comunidade clerical”. E esse centro seria o Papa, “difundindo uma eclesiologia que fortalecia a função e as prerrogativas do Sumo Pontífice, considerando-o, praticamente, como a fonte dos ensinamentos da Igreja e como a autoridade da qual emanam, de modo indiscutível, todas as decisões” (Santirocchi, 2015a, p. 162). Nesse sentido, a afirmação do ultramontanismo no Segundo Reinado foi encabeçada por D. Viçoso e D. Joaquim de Mello, a partir do modelo de reforma eclesiástica executado por eles em suas respectivas dioceses, influenciando diretamente no futuro da Igreja brasileira e influenciando os sucessivos bispos ultramontanos<sup>9</sup>.

Como ressalta Santirocchi, “todos os bispos ultramontanos posteriores seguiram de forma geral o modelo que implantaram, ainda que com as devidas adaptações as respectivas

---

<sup>9</sup> Segundo um levantamento feito pelo historiador Ítalo Santirocchi, com base nas biografias dos bispos analisadas por ele, ao todo somam-se 20 bispos ultramontanos durante o Segundo Reinado, sendo: D. Antônio Ferreira Viçoso, D. Antônio Joaquim de Mello, D. José Afonso de Moraes Torres, D. Luís Antônio dos Santos, D. João Antônio dos Santos, D. Pedro Maria de Lacerda, D. Antônio Cândido de Alvarenga, D. Joaquim J. Vieira, D. Antônio de Macedo Costa, D. Manuel do Rego Medeiros, D. Francisco Cardoso Aires, D. Vital Maria G. de Oliveira, D. Manuel Joaquim da Silveira, D. Antônio Maria C. de Sá e Benevides, D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, D. Claudio José G. Ponce de Leão, D. Carlos Luís D’Amour, D. Lino Deodato R. de Carvalho, D. Feliciano José Rodrigues de Araújo Prates, D. Sebastião Dias Laranjeiras (Santirocchi, 2015a, p.208-210).

dioceses e personalidades” (Santirocchi, 2015a, p.169). O autor resume o modelo de reforma diocesana dos bispos a partir dos seguintes pontos:

1.º Resgate da autoridade pontifícia e episcopal; 2.º Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao regalismo; 3.º Reforma do clero por meio: a) do combate ao concubinato clerical; b) da educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas; c) da maior rigidez nas ordenações sacerdotais; d) do envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na Europa; e) da uniformização do ministério episcopal e clerical; f) da correção e moralização do clero; g) do combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, cargos eletivos ou administrativos civis; 4.º Grande escrúpulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial; 5.º instituição de ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas; 6.º Reformar e educar os fiéis por meio: a) da reforma do clero; b) do fortalecimento hierárquico; c) da limitação da participação dos leigos na administração da Igreja; d) da popularização da catequese tridentina; e) do incentivo à participação nos sacramentos; f) da intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais; g) da importação de devoções e movimentos religiosos da Europa (Santirocchi, 2015a, p. 169).

A atuação dos bispos se deu de várias maneiras, utilizando, por exemplo, “a publicação de cartas pastorais, a realização de visitas pastorais, o envio de cartas pessoais, a utilização da imprensa, admoestações, punições eclesiásticas, além da publicação de livros e catecismos” (Santirocchi, 2015, p. 86). É importante mencionar que os bispos ultramontanos não agiram sozinhos, haja vista que logo formaram “um grupo de padres reformadores e leigos que os coadjuvaram”. Além disso, “tiveram ajuda dos representantes pontifícios, das ordens religiosas reformadas, como os lazaristas, capuchinhos, jesuítas, bem como de congregações femininas como as Filhas da Caridade, as Irmãs de São José e as Religiosas de Santa Doroteia” (Santirocchi, 2015a, p.168). A partir da aplicabilidade das reformas eclesiásticas ultramontanas, “combateram as ingerências regalias do poder civil e buscaram reformar a Igreja no país” (Santirocchi, 2015a, p. 229).

Nesse sentido, vale mencionar, ainda, que “o movimento ultramontano, que passou a dirigir a Igreja nacional a partir dos anos de 1850, buscava em Roma um centro; apesar disso não deixava de ter opiniões próprias, de querer conservar e preservar uma salutar autonomia”. Diante disso, “a ampliação da autoridade da Santa Sé criou resistência por parte dos bispos ultramontanos”, dando origem a formação de dois grupos, um mais radical no combate ao regalismo imperial e outro mais contido, representado por D. Macedo (Pará) e D. Lacerda (Rio de Janeiro), respectivamente (Santirocchi, 2015, p. 85-86).

É nesse contexto, de aplicabilidade das práticas regalias pelo Estado imperial brasileiro, advindas desde o governo de Pombal até a formação do Brasil enquanto país independente e, da significativa expansão do ultramontanismo a partir de 1850, por parte dos

bispos nacionais e auxílio da Santa Sé, que se cria subsídios para uma radicalização de posições, culminando em um conflito não só religioso, mas sobretudo, político, naquilo que ficou conhecido como a grande Questão Religiosa.

## 1.2 Os conflituosos anos da Questão Religiosa (1872-1875)

Segundo Mansur Barata, “a partir da segunda metade do século XIX, a Igreja Católica no Brasil, seguindo uma tendência internacional, iniciou um processo de reorganização interna, conhecido como romanização do clero católico” (Barata, 1999, p.100). Apesar de o autor entender esse processo a partir do conceito de romanização, preferimos pensá-lo a partir do conceito de Reforma Ultramontana, elaborado por Santirocchi. Tal escolha, como sugere o autor supracitado, reflete “a reavaliação dos limites do conceito da romanização e propõe outro que seja mais abrangente e englobe a complexidade do processo histórico e seus agentes”<sup>10</sup> (Santirocchi, 2010, p. 24).

Diante disso, como se sabe, a Reforma Católica teve como um de seus pontos centrais a consolidação das ideias ultramontanas. Nesse sentido, como pondera Mansur Barata, “o pontificado de Pio IX, (...) potencializou ao máximo a luta entre o catolicismo e a sociedade moderna” (Barata, 1999, p. 102). Segundo Adelar Heinsfeld, “ao assumir o seu longo pontificado em 1848, Pio IX passou a criticar as modernidades liberais existentes,

---

<sup>10</sup> É interessante diferenciar os conceitos de romanização e reforma ultramontana, a fim de melhor entendermos a necessidade de adoção do segundo conceito neste trabalho. Nesse sentido, como concluímos a partir das leituras de Santirocchi, o conceito de romanização sofreu muitas críticas nos últimos tempos, uma vez que se apresentava como um conceito limitado e que, por sua vez não alcançava a totalidade dos processos vivenciados pela Igreja no Brasil. A utilização desse conceito esteve presente a partir da segunda metade do século XIX para pensar a realidade latino-americana, sendo amplamente utilizado durante todo o XIX e início do XX, se referindo ao processo de fortalecimento da Santa Sé, a partir de imposições de valores, ideias, práticas e doutrinas vinculadas à liturgia romana sobre o catolicismo brasileiro. O ultramontanismo foi um processo amplo pensado para todos os espaços onde o catolicismo esteve presente, sendo, portanto, caracterizado pelas investidas da Igreja Católica em combater “algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna” (Santirocchi, 2010, p. 24), em prol de fortalecer a autoridade pontifícia. Diante disso, ainda de acordo com o autor supracitado, a crítica acerca da romanização refere-se, sobretudo, ao fato desse conceito “favorecer a interpretação de que a reforma católica iniciada no século XIX, tenha sido um movimento de mão única, que partia da Santa Sé e era cumprido pelos bispos” (Santirocchi, 2010, p. 31). Diferente do que o conceito de romanização sugere, ao investigar as relações dos ultramontanos com o Estado e a Santa Sé, Santirocchi constata que não havia “ordens” pré-estabelecidas vindas de Roma ou “agentes de romanização” enviados pela Santa Sé, mas uma constante troca de informações e discussão entre bispos, Governo e Santa Sé sobre cada um dos aspectos da religiosidade no Brasil, exatamente com o intuito de tomar decisões que fossem de acordo com as exigências e especificidades locais de cada diocese brasileira” (Santirocchi, 2010, p. 32). Assim sendo, o autor confirma que o cenário de imposição de práticas incorporados pela romanização não condiz com a realidade vivenciada no Brasil naquela conjuntura, pois o que havia “eram Católicos Apostólicos Romanos que queriam fortalecer a sua própria identidade como tais e de sua Igreja frente as várias outras religiões e correntes de pensamento do século XIX e XX. Eles não eram simples executores de “ordens vindas de cima”, mas sim complexos personagens históricos que dialogaram constantemente com o centro de sua Igreja (Santirocchi, 2010, p. 32).

constituindo no que se convencionou chamar de ultramontanismo” (Heinsfeld, 2020, p. 12). Como pontua Arthur Isaia, esse movimento “culminou com a proclamação do dogma da infalibilidade papal” (Isaia, 1998, p.21).

A luta da Santa Sé, por sua vez, consolidou-se por meio da *Encíclica Quanta Cura* e do *Syllabus Errorum*. Em 8 de dezembro de 1864, Pio IX publicava a encíclica, acompanhada pelo *Syllabus* que listava 80 dos principais erros da chamada modernidade liberal. Entre os erros condenáveis estavam “o racionalismo, o socialismo, o comunismo, a Maçonaria, a separação entre Igreja e o Estado, o liberalismo, o progresso e a civilização moderna” (Barata, 1999, p.103).

Posteriormente, Pio IX também dirigiu aos bispos do Brasil o *Breve Quamquam Dolores*<sup>11</sup>. Datado em 29 de maio de 1873, documento que tinha por objetivo combater a Maçonaria, permitindo que aqueles que fizessem parte de organizações secretas se afastassem delas, ao passo que era atribuída pena de excomunhão aqueles que escolhessem permanecer nelas. Tal Breve foi um dos pontos que levantou grandes debates na imprensa oitocentista, envolvendo figuras do episcopado do império do Brasil<sup>12</sup>.

Nesse contexto, ganha palco o conflito entre a Igreja e a Maçonaria, envolvendo, também, o Estado imperial, configurando o que ficou conhecido por Questão Religiosa. Esse embate, iniciado na década de 1870, evidencia a luta ultramontana contra algumas das concepções liberais. Todavia, um ponto importante a ser considerado diz respeito aos conflitos e tensões entre a Igreja e as ideias liberais remontarem ao século XVIII e extrapolar a realidade nacional. A primeira condenação da Maçonaria foi concedida por Clemente XII, na sua *Carta Apostólica In Eminenti*, de 1738. Posteriormente, Bento XIV repete a condenação com a *Constituição Apostólica Providas*, em 1751<sup>13</sup> (Barata, 1999, p. 104).

Na segunda metade do século XIX, existia no Brasil duas grandes Obediências: o Grande Oriente do Brasil – ao Vale do Lavradio, liderado pelo Visconde do Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos<sup>14</sup> e; o Grande Oriente do Brasil – ao Vale dos Beneditinos, liderados

---

<sup>11</sup> Esse documento foi encaminhado para o bispo de Olinda, D. Vital Maria de Oliveira, para que este comunicasse as suas letras apostólicas aos outros bispos do império.

<sup>12</sup> O Breve está em anexo, podendo ser apreciado na íntegra.

<sup>13</sup> Esses dois papas foram pioneiros nas condenações à Maçonaria, se intensificando durante os papados de Pio IX e Leão XIII (Barata, 1999, p. 104).

<sup>14</sup> José Maria da Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco, foi um dos políticos do Partido Conservador mais atuantes do Segundo Reinado. Iniciado na Maçonaria por volta de 1838 e 1842, foi membro da Loja Estrela do Norte, localizada no Rio de Janeiro. Eleito em 1870 para o cargo de Grão-Mestre do Grande Oriente do Brasil - ao Vale do Lavradio ocupou esta função até 1880 (Barata, 1999, p. 96).

por Saldanha Marinho<sup>15</sup>. Apesar das divergências, entre maio e setembro de 1872, ambas as Obediências se uniram brevemente, “diante da necessidade de combater o inimigo comum, tendo em vista a grande agitação provocada pela “Questão Religiosa” ou “Questão Episco-maçônica” (Barata, Op. 1999, p. 70).

Como constata Mansur Barata, “diante da radicalização dos debates tentou-se uma união da Maçonaria brasileira com a criação do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil, em maio de 1872” (Barata, 1999, p. 96). Posteriormente, com a desunião entre as Obediências, em setembro de 1872, prolongada até 1883, as principais lideranças maçônicas se posicionaram diante dos problemas gerados pela Questão Religiosa de maneiras distintas. Segundo o autor, “na realidade, a existência de duas Obediências no seio da comunidade maçônica brasileira, mesmo diante de uma oposição radical do ultramontanismo católico, revela a distância existente entre as posições de Saldanha Marinho e do Visconde do Rio Branco” (Barata, 1999, p. 96).

De acordo com Mansur Barata, o início do conflito entre as instituições religiosas e maçônicas no Brasil, se deu a partir de 1872, definindo por um lado a consolidação de um discurso ultramontano e, por outro, do discurso maçônico. Diante disso, a partir do que escreveu o autor supracitado, tem-se notícia, no início de 1872, da suspensão do padre José Luiz Almeida Martins, pelo então bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda<sup>16</sup>.

O padre Almeida Martins foi orador oficial de uma festa comemorativa em homenagem a promulgação da Lei do Ventre Livre, ocorrida em 3 de março de 1872, no Grande Oriente do Brasil no Vale do Lavradio, que tinha como Grão-Mestre o Visconde do Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos, também Presidente do Conselho de Ministros do

---

<sup>15</sup>Um dos principais expoentes do liberalismo clássico, no seio da comunidade maçônica, foi Saldanha Marinho (1816-1895). Pernambucano, tornou-se bacharel em Direito em 1836, pela Faculdade de Direito de Pernambuco. Filiado ao Partido Liberal, foi eleito deputado por várias legislaturas pelo Ceará, Rio de Janeiro, Pernambuco e Amazonas e nomeado Presidente das Províncias de Minas Gerais (1865-1867) e de São Paulo (1867-1868). Como jornalista do Diário do Rio de Janeiro e do Jornal do Comércio, publicou sob o pseudônimo de “Ganganeli” – Papa Clemente XIV (1705-1774) que havia dissolvido a Ordem dos Jesuítas –, vários artigos em que, dentre os temas principais se destacam a defesa da separação da Igreja e do Estado e a liberdade de consciência (Barata, 1999, p. 99).

<sup>16</sup>Iniciou seus estudos no Rio de Janeiro, depois foi mandado por seus pais para o Colégio de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Minas Gerais, onde estabelece contato com Antônio Ferreira Viçoso, lazarista, depois bispo de Mariana. Concluiu seus estudos de Filosofia e Teologia no seminário episcopal de Mariana, acompanhando D. Viçoso por algum tempo em visitas pastorais. Se doutorou em Teologia, em 1849, no Colégio Romano. Depois disso, ocupou importantes cargos eclesiásticos no império, sendo o mais importante o de bispo da diocese do Rio de Janeiro. Após a morte do bispo D. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, em 1863, o p.e. Lacerda foi nomeado bispo em seu lugar pelo imperador, em 1868 (Lemos, 1987 *apud* Santirocchi, 2015a, p. 188-189). Durante seu episcopado protagonizou episódios importantes da Questão Religiosa, como a suspensão do padre Almeida Martins, por ter participado de um evento maçônico. Além disso, a atuação do bispo Lacerda caracteriza-se por apresentar mais uma faceta do ultramontanismo, no caso dele, performando como um ultramontano menos radical e mais diplomático naquela conjuntura.



império. Tal suspensão é noticiada pelo jornal O Apostolo, em edição de número 19, de 1872, intitulada “*A suspensão do padre José Luiz de Almeida Martins*”. Segue abaixo, alguns trechos escritos pelo jornal católico, em defesa do ato episcopal do bispo diocesano do Rio de Janeiro.

O ilustre prelado, que, ainda não há muito, foi vítima dos mais grosseiros insultos, e das mais revoltantes injúrias, por ter sustentado com decisão e energia eminentemente apostólicas, a disciplina das ordens regulares em relação ao convento de Nossa Senhora da Ajuda, está agora outra vez atado à coluna da flagelação, em consequência de seu grande ato episcopal, cassando as provisões de pregador e confessor ao sacerdote, que, esquecido de seu sagrado caráter e dos solenes juramentos de fidelidade e obediência a igreja e a seu chefe, se alistara em uma sociedade condenada por diversos Sumos Pontífices e pelo glorioso Pontífice felizmente reinante, e levou o arrojo e a ousadia ao ponto de violar a lei publicamente e de afrontar e provocar a autoridade, proferindo, na qualidade de membro dessa sociedade e de orador do Grão-Mestre, o Visconde do Rio Branco, por ter como presidente do conselho de ministros concorrido para que fosse convertido em lei o projeto sobre a emancipação do elemento servil, que é a lei de 28 de setembro de 1871.

[...] o Prelado fluminense trairia a sua sagrada missão, seria omissor no cumprimento de seus imprescindíveis deveres, tornar-se-ia indigno da elevada e árdua posição, que ocupa, mereceria as mais graves censuras, se em face de um tão revoltante e escandaloso ato praticado por sacerdote de sua diocese, encruzasse os braços, hesitasse um só momento em fazer o que fez, deixasse em pleno exercício do sagrado ministério o sacerdote desobediente e provocador. O Bispo do Rio de Janeiro não fez mais que cumprir o seu dever. É de todo o ponto descabida e clamorosamente injusta a guerra que pela imprensa que lhe abriu a maçonaria (O Apostolo, nº 19, 12/05/1872, p.3).

A eclosão da Questão Religiosa, “contribuiu sobremaneira para mobilizar toda a organização maçônica, que, através do Parlamento e da imprensa, desencadeou uma verdadeira luta contra os adversários da liberdade de pensamento, do racionalismo, da liberdade religiosa, enfim, do liberalismo” (Barata, 1999, p. 93). Não somente a organização maçônica foi mobilizada, a católica também protagonizou intensos debates, uma vez que a imprensa foi um meio corriqueiramente utilizado, a fim de melhor atingir os seus pares e adversários.

Como observado na passagem acima, O jornal O Apostolo, por meio da imprensa, defende o bispo pela atitude em suspender o padre Almeida Martins, inclusive, afirmando que é descabida e clamorosamente injusta a guerra que pela imprensa que lhe abriu a maçonaria” (O Apostolo, nº19, 12/05/1872, p.3). Como veremos, tal imprensa atuou durante toda a Questão Religiosa, incansavelmente, em favor de seus colegas, defensores do ultramontanismo. A partir desse momento vários outros jornais se manifestaram em prol dos interesses dos grupos que os representavam, consolidando a imprensa como palco indispensável desse conflito.

A imprensa representante dos interesses maçons, também se posicionou publicamente após a suspensão do padre Almeida Martins, por meio do Boletim do Grande Oriente do Brasil, jornal oficial da maçonaria brasileira. Em seu número 4, de março de 1872, inicia fazendo uma descrição minuciosa da solenidade comemorativa da lei de 28 de setembro de 1871 e, depois, cita o jornal O Apostolo, mencionando que tal festa de comemoração desagradou, “como era de esperar, aos ultramontanos, que estão à testa da redação do Apostolo”<sup>17</sup> (Grande Oriente do Brasil, nº 4, 04/1872).

Continua dizendo que:

Os reverendos jornalistas, não podendo racionalmente combater o motivo da solenidade, nem os princípios humanitários, filosóficos e cristãos que constituem a doutrina maçônica em nosso país, descarregaram suas iras sobre o G.: M.: e o Gr.: Orad.: int.: do Gr.: Or.: do Brasil.

[...]

A reverenda redação estranha que o Sap.: Visconde do Rio Branco esteja à frente de uma associação que tem de pôr fim a prática da caridade, e estranha ainda mais e acusa de audácia os sacerdotes que fazem parte da sociedade que recomenda a seus membros o amor de Deus e do próximo, como base de todo aperfeiçoamento moral.

[...]

Somos amigos da Igreja e a ouvimos com respeito e amor filial, quando ela pela voz do seu pontífice e dos seus bispos nos mostra as verdades dogmáticas; assim correspondemos ao *Qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit*<sup>18</sup>.

Não somos, pois, heréticos; estas palavras do redentor referem-se a fê e não a disciplina. Não queiram os reverendos jornalistas confundir o dogma com as leis disciplinares; aquele é invariável como a verdade, estas podem mudar-se, modificar-se ou de todo desaparecer conforme as conveniências.

[...]

Que tem o piedoso periódico com as associações seculares, quando estas não impugnaram os dogmas da igreja, nem a moral que resulta das suas crenças? Se tal impugnação tivesse lugar, ao Apostolo competia fulminar o erro com a verdade, e não chamar o braço armado do poder secular para sustentar a doutrina e com especialidade para fazer cumprir essas impertinências banais que repugnam ao bom senso e que apenas são próprias de espíritos visionários.

O Apostolo em vez de estender as suas vistas para mais largos horizontes, ocupa-se em frioleiras que estão aquém de sua grande missão. Apliquemos este pouco latim que temos na maçonaria.

*Pastores multi demoliti sunt vineam meam; conculcavernut partem meam; dederunt meam desiderabilem in desertum solitudinis*<sup>19</sup>.

Ostente o Apostolo a sua sapiência canônica e dogmática, mostrando ao povo o quanto é agradável a Deus o amor da liberdade, da fraternidade e do trabalho, e deixe-se de notar blasfêmias, de apontar censuras e de meter medo aos pobres padres com os raios do episcopado.

[...]

Contentem-se os reverendos jornalistas. Muitos sacerdotes de alma e de coração representam o clero e salvam a dignidade da classe caminhando conosco, com a

<sup>17</sup> Tal comentário do jornal maçônico pode ser explicado pelo fato de o jornal O Apostolo ter como um de seus articuladores o bispo do Rio de Janeiro, o então, D. Lacerda, responsável por suspender o padre Almeida Martins.

<sup>18</sup> Tradução livre: “Quem vos ouve, a mim ouve; quem vos despreza, a mim me despreza”.

<sup>19</sup> Tradução livre: “Muitos pastores destruíram a minha vinha; Ele pisoteou a minha parte; eles entregaram meu amado ao deserto da solidão”.

religião e com a civilização a perfectibilidade; podem, pois, os ultramontanos ocupar-se em restabelecer um trono na terra para a verdade infalível que acabam de criar. Não fazem falta. (Grande Oriente do Brasil, nº 4, 04/1872).

Uma outra resposta dada pela maçonaria foi o manifesto, aprovado no Rio de Janeiro, junto a Assembleia Geral do Povo Maçônico, a 27 de abril de 1872, (Barata, 1999, p. 93). Tal manifesto foi redigido por Saldanha Marinho, um dos representantes da maçonaria no Brasil. Vamos a um trecho do manifesto.

O Jesuitismo e a Maçonaria são dois inimigos irreconciliáveis. Separa-os um abismo, que não pode ser aplanado, porque representa o passado, que, assim como não se inventa, não se pode suprimir nos vastos e inconcussos domínios da história. [...] Admitindo que a Maçonaria na Europa tenha cometido desmandos e represálias que desconceituam a pureza de sua missão; [...] outro tanto não se pode dizer a respeito da Maçonaria no Brasil. A Maçonaria brasileira, conquanto conserve o uso das cerimônias, símbolos, ornatos, sinais, formulas e abreviaturas das seitas maçônicas antigas - está bem longe de ser uma sociedade secreta, pois que os livros, de que se serve, andam expostos a compra de quem quer que os procure nas livrarias; são anunciados pela imprensa as suas sessões e os fins principais de suas festividades; crescendo que nenhum de seus iniciados já foi coagido a abjurar da religião e das leis que vigoram no Estado (Manifesto da Maçonaria do Brasil, 1872, p. 38 *apud* Barata, 1999, p. 93-94).

É importante compreender a Maçonaria a partir da rejeição da unicidade, pois, no Brasil, a organização maçônica não se apresentava de forma homogênea, isso pode ser verificado por meio das respostas dadas por ocasião da suspensão do padre pelas duas Obediências. Enquanto a primeira apresentou um discurso muito mais amigável aos dogmas e valores da Igreja, por outro lado, a segunda os coloca em uma posição de inimigos, como ficou explícito na frase “O Jesuitismo e a Maçonaria são dois inimigos irreconciliáveis”. Nessa perspectiva, fica claro que ambas as Obediências tinham posicionamentos diferentes em relação as pautas defendidas durante a Questão Religiosa, isto é, tinham ideias políticas divergentes.

O grupo maçônico liderado por Paranhos, o Visconde do Rio Branco, defendia que a Maçonaria e a religião católica eram próximas em princípios como a fraternidade e a prática das virtudes. Ou seja, acreditava não haver barreiras entre ambos. Nesse sentido, como sugere Mansur Barata, “ao se destacar o caráter apolítico e benéfico da Ordem Maçônica e a sua relação harmoniosa com o Estado e a Igreja, procurava-se fortalecer as concepções regalistas que encontravam aprovação da maioria dos membros do Conselho de Estado e do Imperador” (Barata, 1999, p. 97).

Essa postura do Rio Branco em aproximar Igreja, Maçonaria e Estado, bem como a defesa do regalismo, distanciava-se da postura assumida por Saldanha Marinho, já que em nada contribuía para atingir os objetivos do Círculo dos Beneditinos, estruturada em separar a

Igreja do Estado, possibilitando a liberdade de expressão e de pensamento. “Para os maçons do Círculo do Lavradio, a “Questão Religiosa” se resumia no antagonismo entre Maçonaria e Ultramontanismo, que interrompia a plena harmonia existente até aquela época entre as duas instituições” (Barata, 1999, p. 97). Paralelamente, como pontua Barata, para o Círculo liderado por Saldanha Marinho, a liberdade de consciência era incompatível com o regime de união entre Igreja e Estado” (Barata, 1999, p. 99). Diante disso, para o grupo do Saldanha Marinho, influenciado pelo liberalismo clássico, a solução da crise entre os poderes, só poderia ser alcançada por meio da separação.

Como foi possível verificar, a suspensão do padre Almeida Martins gerou várias articulações de discursos, sendo esses divergentes entre si. Segundo Barata, “a crise foi contornada com a intervenção do internúncio D. Domenico Sanguini” (Barata, 1999, p. 94). Todavia, não durou muito tempo, pois foi reaberta no final de 1872, agora com a participação dos bispos de Olinda e Pará, D. Vital Maria de Oliveira e D. Antônio Macedo Costa, respectivamente. Tais bispos, “exigiram a expulsão dos maçons que pertenciam a irmandades religiosas, que acabaram por ser interditadas ao se recusarem a obedecer às determinações dos bispos” (Barata, 1999, p. 94). D. Vital e D. Macedo representavam o grupo ultramontano mais radical, estando dispostos a enfrentar até a autoridade do imperador, em defesa de seus princípios.

Essa determinação episcopal gerou grandes desentendimentos entre a organização estatal, religiosa e maçônica. Primeiro, porque como constata Heinsfeld, “a maioria dos “homens de Estado” brasileiros eram integrantes da maçonaria. Inclusive o Presidente do Conselho de Ministros quando ocorreu o conflito, o Visconde do Rio Branco”. Segundo, porque “diante dessa circunstância, o imperador D. Pedro II negou o *placet* à encíclica papal *Quanta Cura* e seu *Syllabus*: com esta negativa, o documento de Pio IX não tinha validade no Brasil” (Heinsfeld, 2020, p.13).

Nesse contexto, como aponta Mansur Barata, após a interdição feita pelos bispos D. Vital e D. Macedo, as irmandades fizeram uso do Recurso à Coroa, garantido constitucionalmente. Em sua defesa, argumentaram que as bulas papais que condenavam a maçonaria não tinham validade no Brasil, uma vez que não obtiveram o beneplácito imperial. Por sua vez, D. Pedro II, acatou o recurso, mas os bispos “rejeitaram a concepção da supremacia do poder secular perante o poder espiritual” (Barata, 1999, p. 94). Diante disso, por não obedecerem a soberania do Estado, os bispos foram presos, D. Vital em janeiro e D. Macedo em abril de 1874.

Os bispos D. Vital e D. Macedo contaram com o apoio de outros bispos do império

que eram adeptos a causa ultramontana. Inclusive, D. Vital recebeu em primeira mão o breve papal *Quamquam Dolores*, contendo as orientações em relação ao avanço da maçonaria e, mandado enviar aos outros bispos de outras dioceses do Brasil. Tal Breve gerou um grande problema na instituição eclesiástica brasileira, visto que envolveu outros bispos do império, evidenciando que não era unânime a adequação do episcopado brasileiro as configurações adotadas pela reforma ultramontana. Em outras palavras, isso demonstrou que assim como dentro da organização maçônica não se tinha uma unicidade, o clero brasileiro também não se apresentava de forma homogênea.

O jornal O Apostolo, aos 10 de maio de 1874, em artigo intitulado *Inexatidões do órgão ministerial*, em resposta ao jornal opositor, A Nação, cita onze bispos do império que se posicionaram contra a maçonaria, com exceção do bispo do Maranhão. Nesse artigo, o jornal demonstra quais prelados brasileiros se posicionaram publicamente contra as sociedades maçônicas. Inicialmente, faz menção àqueles “que não trepidaram em condenar tão perversa instituição: são os Exmos. e Revmos. Arcebispo da Bahia e bispos do Rio de Janeiro, Pernambuco, Pará, Mariana, Diamantina e Ceará” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p.1). Logo em seguida, cita outros prelados que eram vistos como exceções por seus opositores, todavia, O Apostolo, ao reunir documentos e demonstrações públicas dos prelados vistos como exceção, buscou esclarecer que também estavam alinhados aos bispos de Olinda e do Pará, são eles: os bispos de Goiás, Rio Grande do Sul, São Paulo e Mato Grosso.

Como cita o Apostolo, “dos DOZE prelados pois de que compõe o episcopado brasileiro, somente UM é que não podemos declarar se proscreeu a seita maçônica, contra a qual tantas vezes se pronunciaram os Sumos Pontífices. Este prelado é o Sr. D. Luiz da Conceição Saraiva, bispo do Maranhão” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p.1). Esse fato rendeu novos debates na imprensa oitocentista, viabilizando aqui um novo campo do conflito, saindo da esfera que se observou antes entre a Igreja e a Maçonaria e, possibilitando um desentendimento dentro da própria instituição da hierarquia católica.

Diante do impasse gerado pela desobediência dos bispos, o Estado brasileiro “enviou a Roma Francisco Inácio de Carvalho Moreira, Barão de Penedo desde 1864, para negociar com o Papa Pio IX uma solução para o caso” (Heinsfeld, 2020, p.13). Esse momento conhecido como *A missão Penedo*, ocorreu em 1873 e, teve como objetivo primeiro conter os bispos de Olinda e Pará por intermédio do Papa. A ideia do imperador era que por meio da missão especial ao Vaticano, o Barão de Penedo convencesse o pontífice a escrever aos bispos,

solicitando que estes acatassem as leis do Brasil<sup>20</sup>, o que significaria renunciar às suas ideias.

O Ministro dos Negócios Estrangeiros, o Visconde de Caravelas, em 21 de agosto de 1873 escreve algumas orientações ao Barão de Penedo. Segue abaixo:

Exponha V. Ex. ao cardeal secretário, e mui particularmente a Sua Santidade, tudo quanto aqui tem ocorrido, aponte os males que hão de resultar da continuação de atos tão irregulares e ilegais, e procure obter que o Papa deixe de animar os bispos na sua desobediência, e ao contrário, lhes aconselhe toda a conformidade com os preceitos da constituição e das leis e com as regras que tem sido sempre atendida desde os tempos mais remotos nas relações da Igreja com o Estado. Não se trata de uma questão individual ou de corporações, mas de uma questão de princípio (Penedo, 1881, p. 5 *apud* Heinsfeld, 2020, p. 13).

Como coloca Heinsfeld, “passados sete anos da missão especial à Roma, Penedo explica o objetivo da missão que esteve sob sua responsabilidade” (Heinsfeld, 2020, p.14).

Não para pedir-lhe que viesse exercer aqui algum ato de soberania; não para procurar seu auxílio a nossa autoridade no empenho de chamar os bispos a obediência que devem às leis do império; mas porque deste modo, dando testemunho de consideração e respeito ao chefe espiritual da religião do Estado, manifestava a convicção de que uma palavra proferida pelo Santo Padre seria bastante para fazer imediatamente desaparecer o conflito. Tal foi o pensamento que determinou o governo imperial a mandar a Roma uma missão especial. Enviando essa missão o governo procurava, pelo respeito que a Santa Sé inspira, pela influência que exerce sobre o episcopado, promover um conselho seu, uma palavra de advertência aos Bispos, o que muito importaria nesta questão, cortando-a porventura desde logo (Penedo, 1881, p.9 *apud* Heinsfeld, 2020, p.14).

Ainda de acordo com Heinsfeld, durante sua estadia em Roma, Penedo entra em negociações com o cardeal e secretário do Vaticano, Giacomo Antonelli, por meio de uma nota. Ao fazer isso, solicita que o Papa decida a questão, explicando, ainda, sobre o envolvimento dos bispos. Em sua explicação, Penedo enxerga na ação do bispo de Olinda uma agressão aos direitos da soberania do Brasil, estando em completa oposição a constituição do Estado. Além de defender que a maçonaria nunca esteve em desacordo com a religião. Em suas argumentações, lê-se o seguinte: “Não pode crer o governo imperial que semelhantes atos sejam aprovados pela Santa Sé, pois está convencido de que ela não pode querer agredir as leis do império, criando e autorizando conflitos e perturbações, cujo alcance não é dado prevê e nem calcular” (Penedo, 1881, p. 28 *apud* Heinsfeld, 2020, p. 15).

Em resposta a nota de Penedo, o cardeal Antonelli, também através de nota, diz que:

---

<sup>20</sup> O bispo D. Antônio Macedo Costa publica, posteriormente, as suas críticas à missão de Penedo, por meio dos seguintes títulos: COSTA, D. Antônio Macedo. A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão Especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos. Lisboa: Lalléman Frères, Imp., 1886; COSTA, D. Antônio Macedo. O Barão de Penedo e a sua missão à Roma. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1888.

Sua Santidade {...}, viu com satisfação que o governo imperial, em deferência do supremo chefe da Igreja, e em prova de adesão à religião católica, se dirigiu a Santa Sé, invocando a sua autoridade para fazer cessar o lamentado conflito, declarando ao mesmo tempo que quer manter entre os dois poderes a boa harmonia, tão necessária a prosperidade da Igreja e do Estado (Penedo, 1881, p.57 *apud* Heinsfeld, 2020, p. 16).

Na avaliação de Joaquim Nabuco, a missão Penedo poderia ter sido um sucesso caso o Estado imperial fosse mais flexível. Todavia, em virtude de sua inflexibilidade em relação aos processos dos bispos, a Cúria Romana recua sobre sua posição em relação ao envio da correspondência dirigindo censuras aos bispos e, recomendando que suspendam os interditos as irmandades (Nabuco, 1878, p.379 *apud* Heinsfeld, 2020, p.17). Segundo Heinsfeld, “o Barão de Penedo, em suas gestões junto a Santa Sé, omitiu que o governo brasileiro estava processando os bispos” (Heinsfeld, 2020, p. 16), isso pode explicar o porquê de a Santa Sé ter sido solícita quanto aos desejos do imperador, representados por Penedo durante a missão.

Ainda de acordo com o autor supracitado, ao se corresponder com o visconde do Rio Branco, em 24 de outubro de 1873, Penedo redige as seguintes palavras: “disse-me Sua Santidade que esperava que o Imperador fizesse com que não tivesse maiores proporções o processo do bispo, o que sempre traz escândalo e infelicidade para a Igreja” (Penedo, 1881, p. 61 *apud* Heinsfeld, 2020, p. 17). Diante disso, percebemos que a Questão Religiosa toma proporções que não eram desejadas pela Santa Sé, intensificando ainda mais as tensões com o Estado imperial durante o oitocentos.

No início do conflito, a atuação do internúncio D. Domenico Sanguini, demonstra exatamente isso, ao buscar apaziguar as relações entre a maçonaria e a Igreja, a partir da atuação do bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda. Esse momento, pode indicar a separação de pelo menos dois tipos de ultramontanismo, ao percebermos uma atuação mais radical e outra mais diplomática, com base nas ações dos bispos do Pará e Pernambuco e, a partir da atuação do bispo do Rio de Janeiro, respectivamente.

Diante dessas tensões, é indiscutível a fertilidade do pensamento ultramontano já na segunda metade do século XIX. Isso se verifica, sobretudo, a partir das figuras episcopais representadas por D. Vital e D. Macedo, assumindo uma postura cada vez mais combativa em relação as ideias liberais. Diante disso, considera-se, portanto, que essa fertilidade no campo episcopal sustentou a postura dos prelados em desafiar a soberania do Estado, demonstrando a reverberação do pensamento ultramontano no Brasil, de forma mais radical nas províncias de Pernambuco e Pará.

### 1.3 A Imprensa em tempos de Império

Antes de adentrar ao contexto da imprensa no império é indispensável discorrer sobre a sua formação desde a colônia. Nesse sentido, parafraseando Marco Morel, “em relação à Europa ou mesmo às outras partes das Américas, os papéis impressos feitos no Brasil surgiram mais tarde” (Morel, 2008, p. 23). Nesse sentido, a experiência com os impressos no Brasil se deu, efetivamente, a partir de 1808, com a vinda da Corte Portuguesa e da crescente necessidade da instalação de uma tipografia no país, sendo a Impressão Régia fundamental nesse processo. Vale lembrar que, esta atuou sistematicamente na divulgação dos papéis oficiais, mas não só, foi considerada a primeira editora a funcionar em território brasileiro e, que possibilitou o surgimento da chamada opinião pública (Morel, 2008).

Antes da instalação da família real portuguesa no Brasil, a criação de tipografia e a circulação de jornais na colônia era proibido. Segundo Lustosa, “as poucas tentativas de se estabelecerem tipografias esbarraram na intransigência das autoridades portuguesas” (Lustosa, 2003, p.7). Como constata Nunes, isso se deu em virtude da necessidade “de manter o território brasileiro isolado do resto do mundo e totalmente dependente da metrópole, que controlava inclusive o fluxo de importação de livros” (Nunes, 2008, p. 29). Pois, os portugueses temiam que essas novidades adentrassem o país e, por influência delas, pudesse “escapar-lhes das mãos a galinha dos ovos de ouro que era para eles o Brasil” (Lustosa, 2003, p. 7). Todavia, essa realidade se transforma, exatamente, a partir da mudança da corte para o Rio de Janeiro e da elevação do país do status de colônia para Reino Unido. A partir disso, a Corte portuguesa articulada aos setores da elite colonial passou a nutrir interesses enraizados na América Portuguesa.

Ainda citando Lustosa, a autora concorda que:

A vinda do rei alterou muita coisa. A mais importante delas foi o status político e econômico do Brasil. Com a abertura dos portos às nações amigas quebrou-se o monopólio com Portugal e o país viu florescer o comércio. O isolamento português com a presença francesa em seu território europeu fez com que o governo investisse na criação de fábricas de ferro, pólvora, vidro na colônia americana. Também havia a necessidade de se fazer imprimir os atos do governo e de divulgar notícias interessantes à Coroa. Daí ter-se implantado aqui também, logo após a chegada do rei, a imprensa (Lustosa, 2003., p.8).

Com a chegada da Corte no Brasil, tornou-se necessário criar uma tipografia que fosse capaz de organizar as publicações relacionadas ao interesse da Coroa, como ofícios, documentos, legislações, entre outros. Diante disso, “no aniversário de D. João VI, em 13 de



maio de 1808, foi inaugurada a Impressão Régia, iniciando a vida editorial brasileira”. Em um primeiro momento, as atividades da imprensa estiveram atreladas “as demandas burocráticas do Império português”. Posteriormente, isso se modifica, pois “a dinâmica editorial da imprensa passa a atender também aos anseios de um público leitor mais amplo” (El Far, 2010, p. 89). Pois, como pontua Nascimento e Zanlorenzi, “a imprensa não se desenvolveu apenas na Corte, mas estendeu-se particularmente nas províncias em que as lutas políticas eram acirradas” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p.48).

Nesse sentido, a permissão concedida por D. João VI para a instalação de tipografias e a circulação de jornais, em maio de 1808, não se efetivou sem eventuais meios de proteção contra seus opositores. Dessa forma, “instituiu a censura prévia de todos os manuscritos ou impressos que pretendessem publicar. Por causa disso, somente jornais oficiais ou simpáticos ao governo puderam circular” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 30), tais como a Gazeta do Rio de Janeiro<sup>21</sup> e a Idade d’Ouro do Brasil. A situação periodista começa a mudar somente em 1821, quando D. João, em 26 de fevereiro, “se compromete a aceitar a Constituição que as Cortes portuguesas elaboravam” à luz da Revolução Liberal, no que dizia respeito à liberdade de expressão, definindo que: “todo o cidadão pode consequentemente, sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria [...]” (Lima Sobrinho, 1988 *apud* Nunes, 2008, p.30).

O decreto de 2 de março daquele ano também atuou em prol da supressão da censura prévia adotada por D. João. Todavia, como ressalta Nunes, “ambos os decretos eram meramente decorativos, haja vista que mantiveram na prática a censura” (Nunes, 2008, p. 30). Ainda de acordo com a autora supracitada, “a efetiva abolição da censura prévia acontece somente em 28 de agosto de 1821, com a proclamação do Aviso de nº 51, que suspendeu a censura às tipografias e, instituiu responsabilidades e penas para autores (ou tradutores) e editores e, na ausência deles, para os impressores, que eram obrigados a inserir na publicação a autoria do trabalho” (Nunes, 2008, p. 30).

O decreto responsável por especificar o modo pelo qual seriam julgados os crimes de imprensa, foi publicado em 18 de junho de 1822, por D. João VI. Foi modificado por D. Pedro I por meio do decreto de 22 de novembro de 1823. A lei previa novas regras para o julgamento dos delitos de imprensa, aumentando o número do júri de 8 para 60 cidadãos e, obrigando o impressor “a estampar seu nome na capa das publicações, sob pena de multa de

---

<sup>21</sup> Conhecido por ser o primeiro jornal impresso no Brasil, sendo responsável pela divulgação dos atos do governo imperial brasileiro (Nunes, 2008, p.30).

50\$000” (Nunes, 2008, p. 30). Novas penas também foram atribuídas, sendo medidas de acordo com a gravidade do delito, lidos nesta ordem:

O crime de maior gravidade previsto era o incitamento à rebelião, cuja pena era 10 anos de degredo e 800\$000 de multa; em seguida vinham os ataques ao sistema de governo adotado pela nação e à Assembleia Nacional ou ao chefe do executivo, punidos com cinco anos de degredo e 500\$000 de multa e três anos de degredo mais 400\$000 de multa, respectivamente. Ainda eram passíveis de pena a provocação de desobediência às leis ou às autoridades e delitos contra a religião cristã, também sofrendo degredo e pagamento de multa. Protegendo os servidores do estado, era previsto também que a imputação de fatos caluniosos a funcionários públicos (em função de seu ofício), sem que se pudesse provar, sofresse pena de seis meses de prisão e multa de 200\$000 a 1:000\$000, conforme a gravidade da calúnia, o emprego do caluniado e as posses do caluniador.

Contra particulares, os crimes eram as calúnias e injúrias. As primeiras eram punidas com três meses de prisão e multa de 50\$000 a 400\$000; as últimas, com multa de 50\$000 (Nunes, 2008, p. 30-31).

A nova Constituição de 1824 garantia o direito à liberdade de imprensa, desde que aqueles que fizessem uso dela, respondessem pelos abusos que cometessem no exercício desse direito. Uma das primeiras preocupações da Câmara dos Deputados, em 1826, foi, exatamente, a discussão de uma lei sobre os abusos da liberdade de imprensa, proposta pelo deputado Joaquim Gonçalves Ledo. Os principais pontos abordados durante essa discussão foram: “receio de rebeliões, necessidade de proteger o sistema monárquico-constitucional, amplitude de ação que deveria ser reservada para a oposição dentro do regime, representações simbólicas do povo e funções da imprensa no sistema representativo” (Nunes, 2008, p.36).

Gonçalves Ledo argumentou a favor do projeto afirmando que toda liberdade precisa de limites, e a de imprensa mais do que todas, pois, segundo ele, “a nódoa que pela imprensa se inflige na reputação do homem não fica somente no território da pátria, ou da nação; não se contém dentro do presente, gira o mundo, e remonta-se à posteridade” (ACD, sessão de 6 de julho, página 55 *apud* Nunes, 2008, p.33). Como reitera Morel, na primeira geração da imprensa brasileira “não havia incompatibilidade entre o local, o nacional e internacional, nem entre as dimensões opinativas e informativas: o cotidiano e questões locais misturavam-se com discussões doutrinárias dos rumos que o Estado e a nação deveriam tomar, ao lado de notícias nacionais, internacionais e interprovinciais” (Morel, 2008, p.36).

Além disso, soma-se o fato de que grande parte do parlamento entendia a imprensa e os limites da sua liberdade para além da honra privada, englobando, também, a própria manutenção da ordem social, uma vez que o poder de mobilização pela imprensa é significativo. A imprensa é “capaz de provocar sedições, de animar o povo contra o governo e as autoridades constituídas” (Nunes, 2008, p.33). Levando em consideração a escassez na

alfabetização no início do século XIX, a preocupação do parlamento confirma a leitura de Morel, ao afirmar que:

havia cruzamentos e intersecções entre as expressões orais e escritas, entre as culturas letradas e iletradas. A leitura, como nos tempos então recentes do Antigo Regime, não se limitava a uma atitude individual e privada, mas ostentava contornos coletivos. Nesse sentido, a circulação do debate político ultrapassava o público estritamente leitor (Morel, 2008, p. 39).

A leitura feita por Morel, da sociedade imperial, corrobora para o entendimento de que a circulação das ideias pela imprensa não se restringia apenas às camadas ricas e letradas, uma vez que incluía as camadas iletradas também, permitindo acessibilidade aos espaços de discussão das notícias. Isso justifica a preocupação de um levante popular e da necessidade de endurecimento das leis em função de regulamentar os espaços da imprensa, intensificando cada vez mais as penas àqueles que não respeitassem a liberdade de imprensa.

Nesse sentido, era atribuído à imprensa um papel pedagógico específico, dependendo da filiação dos redatores. O controle dessa atividade “seguiria uma linha sinuosa, com recuos e expansões: os dilemas vividos pelos redatores de diversas correntes políticas, se cruzariam com as preocupações governamentais e com as constantes alterações dessa legislação pelos parlamentares” (Morel, 2008, p. 34).

Nas palavras do Daniel Afonso da Silva,

A imprensa no Brasil ganhava progressivamente condição de instrumento de discussão e elaboração política e ia se tornando o firme sustentáculo do governo constitucional imperial, (...). Entre 1827 e 1828, a liberdade de expressão ganhou expressão. Imprensa e Parlamento se tornaram loco privilegiado de crítica e luta política. Ao mesmo tempo, espaços públicos foram ganhando novos contornos e construindo novos ambientes para a intersecção e construção de sociabilidades. Vozes, ideias, gritos, gestos, cenas, opiniões se afiguraram decisivos nas tramas da política e do poder. Isso motivava angústia, medo e receio de indivíduos postos a nu e à prova pela opinião pública (Silva, 2009, p. 57).

Diante disso, se confirma o fato de a liberdade de imprensa ser considerada um dos sustentáculos dos Governos Constitucionais. Por essa razão, a busca por uma maior limitação dessa liberdade era indispensável pelos governos, haja vista que, a imprensa não só é um veículo de informação, é também porta-voz de opiniões, interesses, e pensamentos das várias camadas políticas, sociais, econômicas e religiosas. Como constata, Nascimento e Zanlorenzi, “os jornais serviram – além de disseminar ideologias e evidenciar os interesses de classe, a partir do confronto dos vários pensamentos e discursos publicados – para a manutenção da hegemonia” (Nascimento, Zanlorenzi, 2006, p. 50).

Como vimos em Morel, a produção de jornais na Europa estava a todo vapor,

inclusive, normalmente, alguns desses eram recebidos no Brasil pelo menos desde o século XVIII, prova disso foi o próprio Correio Braziliense<sup>22</sup> e a Gazeta de Lisboa. Assim sendo, antes de 1808, a imprensa periódica assumia um caráter mais informativo, disseminando ideias e opiniões. Todavia, “o debate e a divergência política”, no contexto do absolutismo português se consagra a partir da instalação da Imprensa no Brasil. Isto é, “é na criação de um espaço público de crítica, quando as opiniões políticas assim publicizadas destacavam-se dos governos, que começa a instaurar-se a chamada opinião pública” (Morel, 2008, p. 30-31).

Mas afinal, o que significa opinião pública? Entender esse conceito é importante para perceber a atuação dos impressos durante todo o período imperial, uma vez que se colocaram como força ativa, sendo determinante para legitimar posições políticas, econômicas e religiosas. Nessa perspectiva, Marco Morel compreende o termo como:

Um recurso para legitimar posições políticas e um instrumento simbólico que visava transformar algumas demandas setoriais numa vontade geral.

Considera-se, em geral, que opinião pública remete a um vocabulário político que desempenhou papel de destaque na constituição dos espaços públicos e de uma nova legitimidade nas sociedades ocidentais a partir de meados do século XVIII. Essa visão percebia no nascimento da opinião um processo pelo qual se desenvolvia uma consciência política no seio da esfera pública (Morel, 2008, p. 33).

Nesse sentido, “o momento crucial para a emergência de uma opinião pública no Brasil, portanto, situa-se nos anos 1820 e 1821, contexto que antecede a Independência e marca mudanças significativas na estrutura política da Península Ibérica e de seus domínios na América” (Morel, 2008, p.34). Todavia, foi no período das Regências (1831-1840) que a palavra pública no Brasil se radicalizou, acompanhada do crescimento contínuo de “associações, de motins, rebeliões (...) e de periódicos” (Morel, 2008, p. 42). Diante disso, pode-se entender a imprensa como portadora de diversos projetos de nação que tinham na opinião pública uma consciência política, se apresentando, por vezes, de forma divergente entre si. Além disso, constituiu-se, também, “em uma cena pública cada vez mais complexa,

---

<sup>22</sup> O Correio Braziliense surgiu em 1808. Opositorista e crítico, o periódico era feio na Inglaterra, mas discutia os problemas da Colônia e atravessava o Atlântico para circular por aqui. Assim, no mesmo ano em que a corte portuguesa transferiu-se para o Rio de Janeiro fugindo de Napoleão, o jornal idealizado e realizado por Hipólito da Costa, disponível a nobres e plebeus do Novo Mundo estava longe de ser um beija-mão dos poderosos” (Martins; De Lucca, 2008, p. 7). É considerado o primeiro jornal impresso do Brasil, mas há controvérsias sobre essa afirmação. Segundo Nascimento e Zanlorenzi, “o motivo desse impasse deve-se ao fato deste jornal ser produzido no exterior, levantando-se dúvidas quanto à questão de ser considerado um jornal brasileiro. O fato é que tal jornal era escrito sobre um país, mas fora deste país, o que desencadeia dúvidas sobre a validade das interpretações de seu redator, que não participava do contexto brasileiro” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 40).

na qual emergiam atores políticos diferenciados”<sup>23</sup> (Morel, 2008, p. 42).

Esse momento se consagra como a “época dos primeiros passos, disputas e ensaios de construção de um Estado e uma nação no Brasil, com seus dilemas, contradições, mudanças e permanências” (Morel, 2008, p. 42). Nas palavras da Ana Luiza Martins e Tânia Regina De Luca, “a nação brasileira nasce e cresce com a imprensa. (...) Tem certidão de nascimento lavrada em 1808” (Martins; De Luca, 2008, p.8). Diante disso, como pondera João Paulo Pimenta, “a Corte Portuguesa sempre estivera atenta, desde sua instalação no Rio de Janeiro em 1808, à serventia da imprensa periódica como arma política” (Pimenta, 2006, p. 23) e, isso se verificou durante todo o período imperial.

Nesse sentido, é indiscutível como a forma de fazer política no Brasil imperial estava conectada ao espaço público fomentado pela imprensa, no qual se discutiam meios para a construção do país. Por conseguinte, a imprensa acaba por se tornar ator fundamental nos embates políticos em voga, desde sua formação. Exatamente por essa razão, “os jornais teriam altos e baixos em relação à liberdade de expressão, conforme os interesses dominantes” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 41). Em um primeiro momento, assuntos como “a permanência na Colônia do príncipe regente, Dom Pedro I; a convocação da Assembleia Constituinte; o movimento pela Independência; a abdicação do imperador” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 41), foram alvos da imprensa oitocentista.

Posteriormente, continuou sendo alimentada por temas como a escravidão, as ideias liberais, a maçonaria, “o surgimento do movimento republicano e as relações divergentes entre Estado e Igreja” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p.50), englobando tudo que essas tensões proporcionaram. Nesse contexto, a imprensa foi fundamental para alavancar o processo de afirmação das visões de mundo dos diversos grupos políticos presentes no contexto imperial.

Vale notar que “desde a sua oficialização, em 1808, a imprensa sempre esteve diante da bipolaridade dos pensamentos conservadores e liberais” (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 51). Um caso que exemplifica isso, quando pensamos na formação do império brasileiro, foi o próprio processo de Independência do Brasil, que acabou por dividir as ideias políticas entre aqueles que eram a favor da manutenção do poder de Portugal sobre o Brasil e os que

---

<sup>23</sup> Como aponta Marco Morel, “permeiam as páginas dos jornais como protagonistas: soldados, oficiais de média patente, lavradores, arrendatários, profissionais liberais, clero regular e secular, camadas pobres urbanas livres, homens negros, pardos e brancos, além da presença nítida das mulheres na cena pública, como leitoras ativas” (Morel, 2008, p. 42). No século XIX, no Brasil, os grandes literatos eram os padres, uma vez que o seminário formava a elite intelectual da época. Dessa forma, a participação do clero na vida política ficou cada vez mais evidente.

defendiam a efetiva emancipação política<sup>24</sup>.

Assim sendo, ao passo que, sob o comando de D. Pedro I se instituía um projeto de Brasil, a participação da imprensa como principal palco público era indispensável para a propagação da política no império. Nesse sentido, quem pretendia se envolver nos assuntos públicos, geralmente iniciava escolhendo um lado, a favor ou contra o governo vigente, utilizando o jornal como meio de veicular suas ideias. Após a extinção, em 1821, da proibição de circulação de impressos que não fossem da Impressão Régia, viu-se surgir vários periódicos que se colocavam em oposição ao domínio português. O *Revérbero Constitucional Fluminense*<sup>25</sup> foi um exemplo dos periódicos oposicionistas, defendia em suas páginas a Independência do Brasil e um projeto político nacionalista e liberal, fortemente combatido pelos seus opositores.

Outros periódicos de tendência liberal, que defenderam a independência do Brasil foram: o *Correio do Rio de Janeiro*, em 1822 e *O Sylpho*, em 1823. O primeiro buscou por meio de suas publicações evidenciar a necessidade de se convocar uma Assembleia Constituinte e a defender a emancipação política do Brasil. Já em relação ao segundo, foi editado no contexto de independência e apoiou esse processo junto a aclamação por uma Constituição para o novo império constituído. Esses periódicos evidenciam, em grande medida, o quanto a imprensa se efetivou como sendo um dos principais meios de propagação de ideias durante o império e, até mesmo pela sua grande influência em processos tão importante na História da formação do Brasil.

Nesse sentido, durante o Segundo Reinado não foi diferente, pelo contrário, a propagação de culturas políticas por meio dos impressos estava cada vez mais consolidada. Prova disso, é o número gritante de títulos em grande parte das províncias do império do Brasil que, em sua maioria, corroboraram para a formação de um espaço público de debates políticos e religiosos divergentes entre si, como veremos nos jornais *O Apostolo* e *A Nação*. Nesse contexto, viu-se explodir muitos periódicos que propagavam em suas folhas diferentes visões de mundo, como já foi observado desde a formação da imprensa no início do século

---

<sup>24</sup> Segundo Nascimento e Zanlorenzi, durante a década de 1830, no Brasil, circularam 53 jornais, sendo 42 de tendências liberais e 11 pertencentes a facções políticas diversas (Nascimento; Zanlorenzi, 2006, p. 47). Esse dado evidencia o fortalecimento das ideias liberais após a instituição da imprensa, uma vez que, “existe um recorrente lugar comum sobre a influência das ideias, que através de livros e outros impressos, teriam atravessado o oceano e causado, ou acelerado, as independências nas Américas, inclusive no Brasil” (Morel, 2008, p. 37).

<sup>25</sup> *Periódico do Rio de Janeiro*, foi um dos primeiros periódicos a surgir em oposição ao domínio português, após a extinção, em 1821, da proibição de circulação de impressos que não fossem da imprensa oficial. Era editado por Joaquim Gonçalves Ledo e Januário da Cunha Barbosa.

## XIX.

O resultado das relações entre o Estado imperial brasileiro e a Igreja Católica no século XIX levou ao surgimento de vários jornais articulados aos ideais católicos e liberais que, por sua vez, foram se consolidando e, estabelecendo entre si, muitas vezes, embates diretos em favor de suas posições políticas e religiosas. Nesse cenário, tem-se a imprensa periódica como protagonista desse espaço público, atuando sistematicamente em diferentes frentes dos projetos de modernidade vislumbrados na época por diferentes grupos de poder.

Destaca-se o surgimento da imprensa religiosa a partir de 1830, assim como os outros segmentos da imprensa oitocentista, “os jornais religiosos possuíam caráter instrutivo buscando influir sobre os costumes e a moral pública” (Lima, 2023, p. 94). Nesse aspecto, até a década de 1860, a imprensa religiosa foi marcada pela hegemonia da religião católica, fato que se deu pela dinâmica desse campo religioso na época, visto até então como a religião dominante. Os primeiros jornais católicos foram criados na terceira década do século XIX, se intensificando, sobretudo nos anos 1860, a partir da quebra de sua hegemonia, bem como pelo avanço das ideias liberais (Lima, 2023).

Oscar de Figueiredo Lustosa propõe uma periodização da imprensa católica com divisão em quatro fases: a fase de iniciação, a fase de consolidação, a fase de organização e articulação e a fase de especialização. Aqui interessa as duas primeiras. A fase de iniciação inicia em 1830 e perdura até 1860, demarca o surgimento dos primeiros impressos católicos, estes por sua vez tinham uma atuação limitada e veiculavam em seus conteúdos “questões do culto, da piedade, da doutrina, nada mais pretendiam do que estender aos fiéis os ensinamentos eclesiásticos do púlpito” (Lustosa 1983:14 *apud* Marin, 2018, p. 200).

A fase de consolidação dar-se-á a partir de 1870, estando associada às várias transformações da sociedade brasileira, inclusive, “à Questão Religiosa, e à crescente preocupação da Santa Sé e do episcopado com a expansão da boa imprensa” (Marin, 2018). Já nessa fase, Lustosa aponta para uma articulação do clero em nível nacional, caracterizando a “proliferação fora do comum de periódicos” e teria sido marcada “pelas lutas e vitórias do jornalismo católico que [enfrentava] adversários poderosos e mais bem equipados” (Marin, 2018), que pretendiam neutralizar o catolicismo.

Nesse sentido, a religião católica viu no espaço impresso uma oportunidade de assegurar sua unidade e propagar seus projetos de civilização. Como veremos, a ascensão do movimento ultramontano foi fundamental para que a reação do clero frente aos avanços da modernidade fosse sentida e proliferada pelo impresso, constituindo-se em um espaço cada vez mais atrativo para seus interesses. Nesse cenário, tem-se o jornal O Apostolo como

principal instrumento de propagação das vozes que representavam o pensamento católico no oitocentos, combatendo em suas folhas o avanço de ideias liberais, do anticlericalismo, da maçonaria, do regalismo imperial e tudo que ia na contramão dos interesses do grupo que estes representavam.

Por outro lado, temos na década de 1870 o crescimento de outros jornais de outras tendências, ao qual se mostraram ferrenhos propagadores de suas cosmovisões, como se observou com os jornais alinhados a vertente liberal. O periódico *A Nação* foi um exemplo disso, evidenciando em suas folhas o seu posicionamento crítico frente as questões da época, envolvendo a tão decisiva Questão Religiosa, muitas vezes estabelecendo embates diretos com os jornais de tendência católica. Um maior aprofundamento sobre essas relações entre os periódicos será dado mais adiante, no decorrer do texto.

Diante do que foi exposto, fica claro que a imprensa foi configurada desde sua formação como estratégia para que os diversos grupos por ela representada tivesse influência, “definindo espaços e margens de ação” e impondo-se “determinadas modalidades de presença nas vidas dos indivíduos e das comunidades” (Di Stefano, 2018, p. 135 *apud* Silva, 2020, p. 545). Nesse sentido, a imprensa periódica consolidou-se ao longo do século XIX como sendo peça fundamental nos processos de modernidade, atuando, sobretudo, como um dos célebres meios de propagar as vozes católicas, liberais e maçônicas que, por sua vez, mostraram-se alarmantes no decorrer de todo o século, sendo fundamentais para os processos históricos seguintes, tais como a secularização e a instituição do sistema republicano.



## **CAPÍTULO 2.**

### **DOM FREI LUIZ DA CONCEIÇÃO SARAIVA NAS CONTENDAS DA QUESTÃO RELIGIOSA**

D. Frei Luiz da Conceição Saraiva foi uma figura bastante intrigante, no sentido de instigar muitas interpretações sobre sua posição político-religiosa dentro de seu contexto, isto é, enquanto bispo da província do Maranhão durante o conflito envolvendo os poderes da Igreja e do Estado - interpretações essas advindas dos próprios contemporâneos. Nessa perspectiva, este capítulo tem a pretensão de percebê-lo enquanto sujeito religioso e, sobretudo, político, nas contendas internas da Questão Religiosa.

Assim sendo, em um primeiro momento, dar-se-á ênfase na vida do D. Saraiva e, posteriormente, ao seu bispado, a fim de melhor compreender o seu lugar social e, conseqüentemente entender suas ações como líder religioso e, também político, bem como perceber até que ponto este se alinhava aos dogmas determinados pela Igreja Católica, isto é, se seguia veementemente os seus preceitos. Além disso, analisaremos a situação na qual se encontrava a Diocese, percebendo como isso interferia em seu governo. Todas essas análises serão possíveis por meio dos documentos disponíveis no Arquivo Público do Maranhão, como, por exemplo, os ofícios-relatórios do bispo às autoridades do Império e, também, a partir das correspondências enviadas e recebidas por D. Saraiva.

Além disso, contamos com produções biográficas sobre o bispo, com base no que escrevera, Cezar Augusto Marques (1870), D. Francisco de Paula e Silva (1922), D. Felipe de Condurú Pacheco (1969) e Mário Martins Meireles (1977). O primeiro, contemporâneo do sujeito de análise e, os demais, posteriormente, bispo da Diocese do Maranhão e Parnaíba, respectivamente. Meireles, por sua vez, foi um importante historiador brasileiro. Nesse sentido, o entrecruzamento dessas fontes é imprescindível, uma vez que entendemos que as fontes carregam consigo um lugar de fala próprio, e, pegá-las como verdade absoluta é automaticamente negar outros lugares, inclusive, correndo o risco de corroborar com um discurso dominante e, que por vezes, pode incorrer em interpretações embaraçosas e equivocadas.

Ademais, após a exposição de um escopo maior no que se refere ao bispado do D. Saraiva, continuaremos nossa análise de forma mais minuciosa, a partir da frase retirada dos jornais da época que o apresentavam como “a exceção por ocasião da Questão Religiosa”.

Nesse sentido, faremos uma análise a partir desse recorte, a fim de melhor entender como o bispo fora visto e, porque foram construídas tais narrativas a seu respeito, partindo do pressuposto de que não podemos nos deixar enganar por uma falsa ideia de conformidade, isto é, entendendo que as relações sociais são muito mais complexas do que se apresentam, pois por trás da aparente calma, o conflito é iminente.

Para melhor entender o caso específico do prelado, procuraremos explorar os conceitos de Discurso Público e Discurso Oculto, do cientista político norte-americano, James Scott<sup>26</sup>, a fim de melhor analisar a ideia de conformidade ou até mesmo de possível neutralidade dentro do que ocorreria no bispado do Frei Saraiva durante a Questão Religiosa, analisando, sobretudo as suas relações interpessoais. A partir desses conceitos, será possível posicioná-lo, ou não, dentro do que seria considerado ultramontano, regalista ou liberal, com base nas definições do historiador, Ítalo Santirocchi. Por fim, vale considerar que entendemos a complexidade de encaixar um sujeito social dentro de ideias pré-estabelecidas, mas, buscamos ser os mais fiéis aos dados coletados e, não ultrapassar os limites das fontes, nem fazer conjecturas incompletas e inverossímeis.

## **2.1 O bispado de D. Frei Luiz da Conceição Saraiva (1861-1876)**

Como escreve Paula e Silva e Marques, José Antônio Saraiva e Maria da Silva Mendes, viviam na freguesia do Bom Jardim, no Engenho Quitangá, localizado no então arcebispado da Bahia, Salvador. Eram abastados proprietários do recôncavo da Bahia. Foi lá onde nasceu, em 24 de setembro de 1823, e cresceu, até certo tempo, o segundo filho do casal, Luiz da Conceição Saraiva, nomeado, em 1861, bispo da província do Maranhão (Paula e Silva, 1922, p. 287; Marques, 1870, p. 84-85). Antes de adentrar mais especificamente em sua administração episcopal, é importante tecer algumas considerações sobre os seus primeiros passos em direção a tão elevado cargo, em tão pouco tempo de existência<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Os conceitos de Discurso Público e Discurso Oculto, do James Scott (2013), foram utilizados para analisar situações extremas de subordinação, como o sistema escravagista e a sociedade de castas. Todavia, utilizei os conceitos, uma vez que acreditamos serem pertinentes para analisar as atitudes do bispo, D. Saraiva, frente a Questão Religiosa, mesmo este fazendo parte da alta hierarquia católica e, não sendo um caso extremo de subordinação. Nesse sentido, como corrobora Pierre Bourdieu (2004), a própria Igreja católica como instituição, possui uma divisão hierárquica, sendo a figura do bispo subordinada a outros, como a do Papa, por exemplo. Com base nisso, considero esse viés de análise necessário e coerente, mesmo não se estendendo ao campo de análise do autor, em alguma medida estabelece um grau de hierarquia que dá margem para a existência desses discursos.

<sup>27</sup> Autores como Blaide de Alencar (1864), Marques (1870) e Paula e Silva (1922) apontam para a idade de 37 anos a sua indicação ao bispado do Maranhão.

Para isso, partiremos das análises feitas pelos seguintes autores: Cezar Augusto Marques (1870), D. Francisco de Paula e Silva (1922), D. Felipe de Condurú Pacheco (1969) e Mário Meireles (1977). Foram consagrados importantes biógrafos brasileiros que se dedicaram a construir uma linha do tempo do episcopado brasileiro e da própria História eclesiástica do Brasil. Vale pontuar que, a partir da leitura desses autores, é perceptível a influência narrativa do Cezar Marques, por ser o primeiro a publicar sua obra. Por outro lado, o Meireles, sendo o último a publicar seu trabalho, apresenta-se como o que mais assumiu uma postura crítica em relação aos demais.

Cezar Augusto Marques, autor da obra *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, publicada em 1870, era doutor em medicina pela faculdade da Bahia; professor de matemáticas elementares no Seminário de Nossa Senhora das Mercês; Cavaleiro da Real Ordem Militar Portuguesa de Nosso Senhor Jesus Cristo e da Imperial Ordem da Rosa; membro do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico do Brasil e sócio correspondente, honorário e benemérito de muitas outras sociedades literárias e científicas, nacionais e estrangeiras (Sacramento Blake, 1970). Dedicou sua obra a sua majestade imperial, D. Pedro II. Por mais que este autor tenha sua obra publicada em 1870, mais no final do século XIX, ainda percebemos uma escrita de exaltação da personalidade do bispo, mesmo apresentando um número maior de informações acerca de sua trajetória.

D. Francisco de Paula e Silva, escreve a obra *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*, mandada editar em comemoração ao centenário da Independência do Brasil pelo seu sucessor, D. Helvécio Gomes de Oliveira e, publicada em 1922. A obra é dedicada ao Instituto Histórico Brasileiro e ao venerando episcopado e clero do Brasil. Foi bispo do Maranhão em 1907, era membro da Ordem dos Lazaristas, diferente do Cezar Marques, este adotou uma postura muito mais crítica em relação ao prelado do Maranhão. Isso se deve ao fato de sua escrita ser posterior a Questão Religiosa e pós Concílio do Vaticano I, responsável por aprovar a infalibilidade do papa e promover o combate ao racionalismo. Além do fato de Paula e Silva ser um grande crítico dos avanços das ideias liberais e defensor do ultramontanismo, como sugere em sua escrita.

Felipe de Condurú Pacheco, publicou a obra *História Eclesiástica do Maranhão*, em 1969, foi bispo de Ilhéus, na Bahia, e depois da Parnaíba, no Piauí, cargo que renunciou por motivo de saúde. Logo depois, foi nomeado bispo de Decoriana, na Tunísia. Percebemos que, assim como o Paula e Silva, Condurú Pacheco também fazia parte da alta hierarquia católica, um lugar importante para pensar a sua escrita. Além disso, foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão.

Mário Martins Meireles, autor da obra *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*, publicada em 1977, em homenagem ao tricentenário de criação da diocese do Maranhão, foi um importante historiador maranhense. A sua obra, considerada a mais recente em relação às demais, ao tratar do Frei Saraiva, foca na Igreja maranhense no fim do império, com uma análise mais provocativa em relação as considerações já feitas acerca do bispado do Frei Saraiva por outros autores. Meireles, em grande parte do texto, demonstra que o fracasso atribuído por Paula e Silva ao episcopado do Frei Saraiva, está mais atrelado a uma questão de perspectiva do autor, a partir do seu olhar e lugar fala

Entender o lugar de fala desses autores é fundamental para compreendermos suas análises, isto é, as suas formas de biografar o bispo do Maranhão. Diante disso, nos pautamos em suas narrativas, uma vez que entendemos suas contribuições para a narrativa histórica, mas, sempre partindo da ideia de que suas escritas estão diretamente ligadas e justificadas com base nas relações de poder estabelecidas pelos autores no contexto em que escreviam.

Seguindo a cronologia dos autores supracitados, aos três anos de idade o futuro bispo do Maranhão foi com os pais para a cidade de Santo Amaro da Purificação, onde iniciou seus estudos das primeiras letras. Em virtude da perda do seu pai aos 10 anos, regressou para o Engenho com sua mãe. Lá, deu seguimento aos estudos de línguas como o latim e o francês. Após três anos, retornou para Santo Amaro, onde residiu por mais três anos, até que aos 16 anos foi para a capital (Bahia), almejando dar prosseguimento aos seus estudos. Com o intuito de se dedicar exclusivamente aos estudos, decidiu recolher-se, aos 17, ao mosteiro de São Bento (Paula e Silva, 1922; Marques, 1870).

Foi no mosteiro de São Bento, de ordem Beneditina<sup>28</sup>, onde D. Saraiva estudou os cursos completos de Humanidades e Teologia. D. Romualdo Antônio de Seixas, então arcebispo da Bahia, foi quem conferiu ao D. Saraiva, as sagradas ordens de diácono e subdiácono. Posteriormente, foi residir no convento do Rio de Janeiro, lugar onde ocupou importantes cargos e, deu continuidade aos estudos de Teologia (Paula e Silva, 1922).

Segundo Cezar Augusto Marques (1870, p. 85),

Tão notáveis foram os progressos que fez nesta ciência, tão brilhante ostentou-se o seu talento, tão vigorosa a sua inteligência, tão variado e profundo o seu saber, que no fim do seu primeiro ano o bispo do Rio de Janeiro, então o sr. D. Manoel do Monte Rodrigues d'Araújo, Conde de Irajá, conferiu-lhes as ordens de presbítero. No segundo ano celebrou a sua primeira missa, e daí em diante contou a igreja mais um sacerdote exemplar.

---

<sup>28</sup> Segundo Augustin Wernet, a Ordem beneditina se estabeleceu no Brasil durante o século XVI e, por meio da bula *Inter gravissimas curas* o Papa Leão XII criou, em 1827, a Congregação Beneditina Brasileira a qual pertenciam os seguintes conventos: Rio de Janeiro, Bahia, Olinda, Parnaíba (Wernet, 1997, p. 118, 122).

Dotado de índole altamente pacífica, afável e benigno para com todos, granjearam-lhe estas excelentes qualidades a amizade e consideração de seus companheiros, e tão elevado era o conceito, que dele faziam, que, dois meses depois de sacerdote, foi eleito prior do convento do Rio de Janeiro.

Partindo das análises das suas biografias, mesmo sendo elevado a tão importantes cargos, não deixou de investir em seus estudos, mantendo-se frequente no curso de Teologia. Após o término, fez atos públicos e solenes para obter o grau de mestre. Foi professor de Filosofia Racional e Moral no convento por dois anos. Findando-se a sua primeira administração como prior do convento, foi reconduzido por mais seis anos na função de diretor espiritual (Marques, 1870). Nesse ínterim, foi chamado pelo governo imperial para ocupar o importante lugar de vice-reitor do colégio de Pedro II na corte, sendo depois eleito reitor (Blaide de Alencar, 1864).

Suas indicações para esses cargos podem ser vistas a partir das relações estabelecidas pelo bispo com integrantes do governo imperial, como era o caso do seu irmão, o Conselheiro José Antônio Saraiva<sup>29</sup>, demonstrando haver um apadrinhamento político e não só mérito pessoal do bispo, como por muitas vezes os narradores buscaram demonstrar. Até aqui, fica evidente o quanto o Frei Saraiva se beneficiou dessas relações, ocupando lugares importantes em um curto espaço de tempo.

Procurando descanso em sua cidade natal, conseguiu demissão do colégio. Logo em seguida, foi surpreendido com mais um convite para servir a Igreja, ocupando agora o lugar de prior-presidente do convento. Como narra Marques, sendo avaliados os importantes serviços que já havia prestado, D. Saraiva foi eleito para o importante cargo de abade do Rio de Janeiro (Marques, 1870).

Como reitera Paula e Silva (1922, p.288),

No Capítulo Geral da Ordem, foi eleito Abbade do Rio. A sua administração foi de grande vantagem, pois obsteu ao esbanjamento das riquezas e propriedades dos Beneditinos. Aproveitando as pingues rendas de muitos contos, fundou no mosteiro um colégio gratuito, com todo o curso de preparatórios, que foi muito frequentado. (...). Foi reeleito Abbade no Capítulo de 1860 e continuou a trabalhar pelo engrandecimento da sua Ordem, de onde foi tirado para Bispo do Maranhão, [...].

---

<sup>29</sup> Bacharel em direito pela faculdade de São Paulo, agraciado com o título de conselho do Imperador D. Pedro II, comendador da ordem da Rosa e da de Cristo, dignitário do Cruzeiro e grã-cruz da ordem dinamarquesa do Dannebrog. Foi juiz municipal e procurador fiscal da fazenda na Bahia; deputado provincial em várias legislaturas; geral nas 9ª e 13ª legislaturas e senador do império em 1869. Presidiu as províncias do Piauí, de Alagoas, de Pernambuco e de São Paulo; ocupou a pasta da marinha nos gabinetes de 4 de junho de 1857 e 12 de maio de 1865; a do império no de 2 de março de 1861, e presidiu ocupando as pastas da fazenda os gabinetes do 29 de março de 1880 e de 6 de maio de 1885. Desempenhou missão diplomática no Rio da Prata em 1864, e na primeira eleição, realizada na Bahia para constituir-se a República, foi eleito senador, renunciando o cargo depois de tomar assento na primeira sessão (Sacramento Blake, 1864, p. 308).

Antes de assumir o bispado do Maranhão, D. Saraiva enfrentou a situação de completo descaso no mosteiro de São Bento. Durante a sua administração como abade, buscou impedir a completa extinção para onde caminhava o convento e a sua Ordem, dos Beneditinos. Para isso, reuniu os frades capitulares para informar da necessidade de solicitar do governo imperial a suspensão do Aviso Circular do Ministro da Justiça, Joaquim Nabuco, datado em 19 de maio de 1855<sup>30</sup>, no qual suspendia a admissão à profissão religiosa (Marques, 1870).

Assim, dirigiu-se ao governo, escrevendo as seguintes palavras:

Que a morte todos os dias ceifava a vida de muitos religiosos, e que o impedimento indefinido de adquirir substitutos para o desempenho das obrigações monacais, conduziam lentamente a congregação à impossibilidade de executar os encargos, que a piedade dos legatários deixou na boa fé, e na intenção de serem cumpridos pela congregação, descendo à sepultura em paz, e na persuasão firme de que as suas últimas vontades seriam respeitadas pelas leis do Estado (Marques, 1870, p.86).

Ao longo do texto, D. Saraiva continua a enfatizar a importância do monge para com a sociedade, visto que não trata somente de si, mas de toda a esfera social, por meio, sobretudo, do culto público que, segundo o bispo, “civiliza as índoles ferozes e os costumes desordenados; prega nos púlpitos as verdades da religião, e aponta a estrada prática da virtude, socorre ao pobre com a esmola, e por fim encarrega-se de educar a sociedade” (Marques, 1870, p.86). Tudo isso, para dizer que a Congregação Beneditina merecia ser protegida pelo Estado Imperial, “como amante das letras, pai dos pobres, e filho muito dedicado da santa Igreja” (Marques, 1870, p. 86).

Como escreve Marques, mesmo diante da ameaça iminente à sua Ordem, o bispo não hesitou em tentar reparar os danos, outrora causados pelo tempo e o abandono, para impedir sua dissolução. Assim, fez inúmeras despesas com o objetivo de melhorar o convento, “substituindo as madeiras dos ares, já apodrecidas pelo tempo, preparou novas acomodações com salas mais vastas, novas varandas, e transformou o seu interior de maneira a tornar o edifício sadio e agradável e com acomodações para receber o crescido número de habitantes” (Marques, 1879, p. 86). A fundação do colégio de São Bento foi pensada já nesse momento.

Com o propósito de permitir que a população menos afortunada do Rio de Janeiro tivesse acesso à educação, D. Saraiva, por meio da idealização do colégio de São Bento,

---

<sup>30</sup> Segundo Augustin Wernet (1997, p. 118), juntamente com a assimilação do espírito das luzes, a total identificação com a ordem “escravista”, a legislação luso-brasileira e brasileira sobre os bens de mão-morta, o comportamento do clero regular ao longo da emancipação política, a legislação do período regencial e, sobretudo a circular de 1855, foram determinantes para o processo de definhamento das ordens monásticas, especialmente, dos beneditinos, da qual o D. Saraiva fez parte.

possibilitou aos filhos daqueles que não tinham condições pecuniárias, acesso gratuito à educação. Nesse sentido, levantou mais um templo, “onde o fogo da caridade alentasse as luzes do saber” (Marques, 1870, p. 86). Ali, os alunos tiveram acesso a todas as cadeiras do curso completo de humanidades, regidas pelos melhores professores dessas disciplinas. Ademais, como nos conta Marques, o colégio foi um grande sucesso, frequentado por um número significativo de alunos, visitado por muitos “cidadãos notáveis” por seu saber ou posição social que, inclusive, contou com a ilustre presença do então Imperador do Brasil.

Nesse contexto, D. Saraiva foi alvo de inúmeros elogios pela sociedade da época, sempre visto como uma pessoa altamente bondosa, distinta, de inteligência vigorosa e apóstolo dedicado aos interesses da educação da mocidade. Não à toa, após os primeiros três anos de abadia, foi reeleito por unanimidade pelos seus companheiros. Recebeu menção honrosa pelos relevantes serviços prestados a Ordem, visto que promoveu o bem temporal e espiritual a partir do reestabelecimento do convento, da criação do colégio que contou com mais de 900 alunos, deixando um saldo de mais de 12:000\$000 réis no espaço de sete meses de sua administração (Marques, 1870).

Paralelo ao momento de grande êxito em sua administração do convento de São Bento, no Rio de Janeiro, vem a óbito, o então arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas. É evidente que esse fato significou uma grande perda para a Igreja e, gerou uma movimentação na organização da alta hierarquia católica. Além disso, se apresentou como um divisor de águas para o Frei Saraiva, visto que a partir daí a sua indicação ao bispado do Maranhão foi concretizada. Pensamos, ainda, que um fator relevante e, que corroborou para o Frei ocupar cargos tão importantes, deve-se, sobretudo, ao fato dele ser de família importante e ter o irmão mais velho, Antônio Saraiva, ocupando o cargo de Conselheiro do governo imperial.

Com a morte do arcebispo metropolitano do Império, D. Romualdo, em 29 de dezembro de 1860, na capital da província da Bahia, fica vaga a sua cadeira. O imperador, D. Pedro II, por sua vez, transferiu para o arcebispado da Bahia o então bispo do Maranhão, D. Manoel Joaquim da Silveira, e, consequentemente, também fica vaga a Sé do Maranhão. Toda essa movimentação de posições vacantes, permite que o imperador lance seu olhar para o mosteiro de São Bento, onde encontrou um monge que, segundo Marques, realizava grandes obras em serviço prestado a Igreja e ao Estado (Marques, 1870). De fato, a atuação do prelado em suas ações cotidianas pode ter influenciado nas decisões sobre sua elevação ao bispado, todavia, mais uma vez, não podemos desconsiderar as influências de sua família para que ocupasse tal cargo.

Como narra Marques,

Achava-se o sr. D. Luiz da Conceição Saraiva no Engenho Camorim, sete léguas distante da corte, quando recebeu uma carta do Exmo. Sr. Conselheiro João Lustosa da Cunha Paranaguá, então Ministro da Justiça, dizendo já o houver procurado no seu convento para falar-lhe por parte de sua majestade o Imperador (Marques, 1870, p. 84).

Segundo Marques, D. Saraiva vai ao encontro do Ministro da Justiça, Paranaguá, sem saber o que lhe esperava. Quando é noticiado sobre sua elevação a bispo do Maranhão. Em um primeiro momento, sabendo das dificuldades em administrar uma diocese, cogita recusar a oferta, julgando-se fraco para tal empreitada. Por outro lado, nem o ministro, nem o imperador estavam dispostos a aceitar tamanha desfeita. A indecisão por parte do D. Saraiva predominou, não sabendo, de antemão, se deveria ou não aceitar a nomeação concedida pelo monarca (Marques, 1870). Tal discurso é comum entre os três autores consultados, bem como nas biografias de outros bispos durante o período imperial, demonstrando uma certa romantização nessas narrativas.

Ainda de acordo com Marques, no convento, os seus companheiros felicitaram e incentivaram-no a aceitar tamanha confiança depositada pelo Estado imperial. Na imprensa, quando a notícia tomou dimensões públicas, jornais de todas os grupos políticos, sem distinção, saudaram “o novo prelado com todas as demonstrações do alto apreço em que eram tidos as suas acrisoladas virtudes e os seus importantes serviços”<sup>31</sup> (Marques, 1870, p. 84). D. Saraiva, por sua vez, decide aceitar a escolha imperial, deixando naquele momento a cruz abacial e, em troca, recebendo a episcopal. Ocupando a partir daí a décima sétima posição<sup>32</sup> no catálogo dos bispos do Maranhão.

Diante do que se constatou nas fontes consultadas, essa foi a jornada do Frei Saraiva até se tornar bispo do Maranhão. Nesse sentido, como foi colocado pelos autores, desde muito moço se dedicou aos estudos e estava convicto da sua jornada espiritual. Vale frisar que, esse discurso foi comum em todos os escritos biográficos. Diante disso, entendendo suas origens e caminhos percorridos, entraremos agora em sua administração enquanto bispo da província do Maranhão. Como já dissemos, foi nomeado por ocasião do decreto imperial de 14 de janeiro de 1861 e confirmação pontifícia de 23 de julho do mesmo ano (Paula e Silva, 1922).

<sup>31</sup> Encontramos essas saudações em diversos jornais do império, de norte a sul do Brasil.

<sup>32</sup> Não há um consenso em relação a posição do D. Saraiva no catálogo dos bispos do Maranhão. Nesse sentido, segundo Marques (1870), D. Saraiva ocupou a décima sétima posição, enquanto isso, Blaide de Alencar (1864), afirma ser este o décimo sexto bispo da província do Maranhão. Resolvemos adotar a posição estabelecida por Marques, visto que apresenta uma biografia mais completa e recente do bispado do D. Saraiva em relação ao outro autor.



Sua sagração foi realizada no mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, em 20 de outubro daquele ano, pelo Núncio apostólico Mariani Antoniani Falcineli, tendo por assistentes monsenhor decano Narciso da Silva Nepomucano e Frei Luiz de Santa Theodora França, perante suas majestades imperiais, sua corte, e grande número de cidadãos de todas as hierarquias sociais (Marques, 1870).

Investido de todas as formalidades legais de seu cargo como bispo diocesano, solicitou, por procuração, tomar posse da sua diocese, o que foi cumprido pelo cônego mestre escola Luiz Raimundo da Costa Leite, então vigário capitular do bispado, eleito com 12 votos em sessão capitular. Nesse contexto, no dia 5 de fevereiro de 1862, tendo em vista os direitos concedidos, começa a governar em nome do D. Saraiva (Paula e Silva, 1922). Do tempo em que governou, o vigário capitular,

além de uma resposta ao ministro Saraiva, irmão do Bispo eleito, onde diz ficar ciente da licença que obteve o Conego Joaquim Felix da Rocha para ausentar-se por um ano, com todos os vencimentos, encontramos a participação ao Presidente, da nomeação ao padre Manoel Ribeiro de Macêdo Carneiro de Mattos, Vigário de S. Luiz Gonzaga do Alto-Mearim, em substituição ao Vigário falecido, e um aviso ao Lente de Direito Canônico do seminário, dr. Domingos Feliciano Marques Perdigão, dando-lhe cinco meses de prazo para vir tomar conta de sua cadeira. Disso mesmo dá notícia ao Ministro Saraiva (25 de junho de 1861). Por fim, nomeia Vigários, escreve ao Internúncio dando conta da Diocese, trata de alugar uma casa para residência do Bispo, e mostra-se de uma atividade grande (Paula e Silva, 1922, p. 285).

Ainda de acordo com Paula e Silva, o livro de registros da administração do vigário chega só até 9 de dezembro de 1861. Não se sabe o motivo, pois, levando em consideração as colocações do Cesar Marques, ele continuou a governar a diocese na ausência do bispo até março de 1862. Apesar das lacunas de informações acerca do governo da diocese sob a direção do Costa Leite, Paula e Silva expõe em seus escritos uma documentação redigida pelo vigário capitular dando as boas-vindas, passando o expediente ao bispo e noticiando como se encontrava a diocese até aquele momento. Segue uma parte do documento, datado em 24 de março de 1862:

[...] Transmitindo a V. Ex. o expediente, transbordas-me o coração de prazer por poder afiançar que a Diocese marcha na maior paz e tranquilidade, que se pode desejar, que V. Ex. vem encontrar no Ilmo. e Revmo. cabido, amigos verdadeiros e dedicados, em todo o demais clero, súbditos fiéis e obedientes, e em todos os diocesanos, filhos amantes, prontos a ouvir a voz de seu Pai espiritual.

Na Santa Igreja Catedral, tudo se tem conservado no estado em que deixou o Exmo. e Revmo. Senhor D. Manoel Joaquim da Silveira, Bispo desta Diocese, e hoje Arcebispo da Bahia, à exceção de três vagas que existem: um Canoncato, um Benefício e uma Capelania.

O seminário episcopal acha-se montado no mesmo estado, em que deixou o Exmo. e Revmo. Senhor Arcebispo e continua a ser dirigido pelo seu digno e zeloso Reitor o Ilmo. e Revmo. Sr. Chantre Manoel Pedro Soares, contando até o ano passado 38

alunos internos, e 53 externos, tendo prestado exame nas diversas matérias 53; os seus Lentes proprietários, em número de 9, cumprem com louvor e religiosamente os seus deveres.

[...] Das três ordens Monásticas, aqui existentes, as duas que se acham sujeitas ao Ordinário, que são as de Nossa Senhora das Mercês e de Santo Antônio, ressentem-se muito da falta de religiosos; uma que se acha isenta, a de Nossa Senhora do Carmo, é a que mais floresce, atentos os cuidados de seu digno Provincial, o Revmo. Sr. Frei Caetano de Santa Rita Serejo, Sacerdote inteiro e Religioso completo.

Conta a Diocese apenas o limitado número de 4 Sacerdotes avulsos (Paula e Silva, 1922, p. 85-86).

Na documentação supracitada, o vigário capitular faz um esboço para localizar o bispo da situação da diocese, o que permite percebermos um pouco sobre sua administração, desde a vacância da Sé até aquele momento. Nesse sentido, Costa Leite informa, também, sobre a composição da diocese, sendo formada pela província do Maranhão e Piauí. A primeira dividida em 52 freguesias, com 12 comarcas eclesiásticas, das quais uma é elevada à categoria de Arciprestado. A segunda possuía 23 freguesias, 16 comarcas, das quais uma é elevada a Vigararia Geral Forense, e outra a Arciprestado. Após essas informações, o então vigário geral se coloca à disposição do prelado e passa as suas mãos o expediente do bispado (Paula e Silva, 1922).

D. Saraiva somente tomou posse da diocese, aos 21 de março de 1862, um ano após sua nomeação para o episcopado. Isso se deu em virtude de sua estadia durante algum tempo no Rio de Janeiro e alguns meses na Bahia, onde ficou até sua partida para o Maranhão, a bordo do vapor Oyapok em março de 1862. Ao chegar na diocese, não pôde desembarcar, tendo de se submeter a quarentena na Ponta da Areia, a fim de evitar que a cólera-morbo, que devastava Pernambuco, se espalhasse pelo Maranhão (Marques, 1870; Paula e Silva, 1922).

Como narra Marques e Paula e Silva, enquanto esteve em quarentena, o povo contava impientemente os dias para receber o novo prelado. Nesse ínterim, os preparativos para a sua recepção estavam veementes e, no dia 21 de março, às 10 horas, “o povo dirigia-se a rampa, as irmandades caminhavam de cruz alçada, a tropa de linha, o corpo dos educandos artífices e a companhia de aprendizes marinheiros faziam alas desde o desembarque” (Marques, 1870, p. 87-88) para recebê-lo assim que pisasse em terra firme. Logo foi conduzido até a Igreja Catedral, onde foi agraciado com um ato solene, posteriormente ao ato, “o 5º batalhão de infantaria e o batalhão de guarnição vieram esperá-lo no largo do Carmo, onde ficaria acomodado (Marques, 1870, p. 88).

O presidente da província do Maranhão, Antônio Manoel de Campos Mello, descreveu os preparativos para a chegada do D. Saraiva, em ofício de 18 de março de 1862. Desejando o governo que,

a entrada de V. Exa. nesta capital fosse acompanhada da maior pompa, como o exigem a alta dignidade de V. Exa. e suas eminentes virtudes, e tendo particularmente ouvido o parecer do muito Revdo. Governador do Bispado, do Comandante Superior da Guarda Nacional e do da tropa de linha acerca da hora que fosse a mais própria para essa solenidade, pareceu-me que seria a das 4 ½ da tarde, em que todas as classes da cidade, achando-se desembaraçadas, poderiam concorrer para mais abrilhantá-la.

Sabendo, porém, que a vontade de V. Exa. é desembarcar na manhã desse dia, tenho a honra de participar a V. Exa. que ficam dadas as convenientes ordens para que esta sua determinação seja cumprida<sup>33</sup>.

Segundo Marques, nos primeiros meses da sua administração episcopal, D. Saraiva estudou os usos, os costumes e as necessidades de sua diocese, em busca de melhorar a situação na qual se encontrava. Achando em mau estado quase todas as Igrejas, algumas beirando a ruína, e todas sem os cuidados necessários, o bispo diocesano, lembrou as respectivas irmandades sobre a urgência em reparar os templos e os paramentos necessários para a concretização do culto público. Suas palavras foram bem recebidas pelos fiéis e, em pouco tempo as Igrejas de Rosário, São João, da Conceição, de São Pantaleão, Remédios, o Convento do Carmo, e as capelas do Senhor Bom Jesus dos Passos, e do Senhor dos Navegantes passaram por grandes reparos (Marques, 1870).

Diogo Gonçalves, em sua Tese sobre a História da missa no Maranhão, evidencia que, em alguma medida, as afirmações de Paula e Silva e do próprio Cesar Marques, acerca dos grandes reparos que os templos sofreram, parecem exageradas. Nesse sentido, Gonçalves, defende que “em boa parte das vezes os reparos eram parciais ou paliativos. Por conta da superficialidade dessas obras é que as Igrejas matrizes com frequência precisavam de novos reparos” (Gonçalves, 2021, p. 122). Por exemplo, tal informação pode ser verificada em vários ofícios-relatórios redigidos pelo próprio bispo diocesano, os quais adentraremos mais adiante.

De fato, em um primeiro momento, o bispo Saraiva se dedicou em atender as necessidades materiais da diocese. Nesse contexto, com o entusiasmo em reparar os templos, também foi reconstruída a Igreja histórica de São José do Desterro, que há anos estava em ruínas. Além disso, percebendo que a educação dos jovens andava descuidada e mal encaminhada e, sabendo do papel da educação como fonte de prosperidade individual e coletiva, fundou um estabelecimento de educação e instrução, o Seminário de Nossa Senhora das Mercês (Marques, 1870; Paula e Silva, 1922). Sobre tal empreitada, Cesar Marques diz que o bispo,

---

<sup>33</sup> Ofício (nº 19) do Presidente da Província do Maranhão Antônio Manoel de Campos Mello a Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão. 18/03/1862. Inventário dos Códices. Livro 1165. p. 69-70. APEM.

[...] por meio de obras grandes e dispendiosas fez surgir, como por encanto, do meio do abandono e do silêncio das ruínas, um edifício suntuoso, vasto e adaptado ao uso de uma verdadeira educação.

Longe um pouco do bulício da cidade, situado em posição magnífica, e oferecendo todas as condições de salubridade, julgou S. Exa. satisfeita a sua vontade, e no dia 3 de fevereiro de 1863 inaugurou aí o pequeno Seminário de N. S. das Mercês, pelas 11 horas da manhã, em presença do clero regular e secular, do presidente da Província, de muitos magistrados e funcionários públicos e de muitos cidadãos importantes de todas as classes sociais [...] (Marques, 1870, p.89).

No dia 6 de julho de 1873, em ofício-relatório, D. Saraiva deixa claro as razões para iniciar tal empreitada, onde lê-se que,

Quando em 1862 cheguei à diocese, apenas encontrei o Seminário de Santo Antônio, onde promiscuamente funcionavam os dois cursos – de preparatórios e de ciências teológicas. O edifício, muito acanhado, mal comportava o número de 30 alunos, não se prestando de modo algum ao fim de tão útil instituição, não só por causa da sua limitadíssima área, mas ainda pela exigência da indispensável e regular disciplina para a separação dos alunos em relação as idades e boa ordem nos trabalhos escolares. Acrescendo ainda o achar-se o edifício arruinado e carecedor de obras imprescindíveis.

No meio de tão sérias dificuldades, e desejoso de proporcionar ao clero da Diocese ensino mais completo, que o avantajasse pela maior soma de conhecimentos, confiado na Providência e na santidade da obra, empreendi a separação dos meninos com o curso de preparatórios, para o que lancei as minhas vistas para o Convento dos religiosos de N. Senhora das Mercês, que se achava em estado de completa ruína e de abandono, para onde, mediante sacrifícios de obras e despesas muito grandes, consegui realizar a dita separação com o curso das aulas preparatórias no dia 3 de fevereiro de 1863<sup>34</sup>.

Diante do que foi constatado com base nos ofícios-relatórios redigidos pelo bispo diocesano, não faltaram dificuldades, sobretudo, financeiras para o D. Saraiva enfrentar ao dividir os seminários. Em relatório datado em 06 de julho de 1873, o prelado toma nota das seguintes dificuldades enfrentadas pelos seminários da Diocese do Maranhão. Tais foram estas:

Tanto naquele como neste novo estabelecimento continuou-se a fazer obras necessárias e dispendiosas, sem que durante todo este tempo pudesse obter algum auxílio do Governo Imperial.

[...] Onerados com grandes dispêndios por causa de tantas cadeiras e ressentindo-se na sua marcha das dificuldades inerentes a tais institutos, sobretudo da pobreza da Província, que além do avultado número de meninos pobres, que não podem ser desatendidos, e das reduzidas pensões dos meninos que contribuem, e que não podem ser elevadas por causa da pobreza da Diocese. É mais que evidente, Exmo. Sr., que um bispo sem recursos, apesar de melhor vontade, não pode sem sacrifícios impossíveis manter em estado próspero tais estabelecimentos sem que o Governo

---

<sup>34</sup> Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento nº 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Imperial, [...], os coadjuve poderosamente para poderem derramar a instrução útil e formar um clero ilustrado, apto e na altura de sua nobre e espinhosa missão<sup>35</sup>.

De acordo com Paula e Silva, um dos maiores feitos do bispo D. Saraiva para a diocese foi, sem dúvida alguma, a reforma do arquivo que, por sua vez era riquíssimo em documentos, e contava com uma extensa biblioteca. Ainda consoante ao autor supracitado, o arquivo não se encontrava em suas melhores condições, visto que não recebeu a devida atenção dos bispos anteriores, além de não possuir um prédio próprio, o que viabilizou a mudança em mais de cinco vezes, contando de 1859 a 1863. Nas palavras do Paula e Silva, “o que é certo é que existia nele tal balburdia que, para se achar o mais simples papel, era preciso um trabalho ingente e uma perda enorme de tempo” (Paula e Silva, 1922, p. 289).

Diante disso, segundo Paula e Silva, D. Saraiva desfez todo o caos do arquivo, nomeando uma pessoa competente para organizar os documentos conforme os assuntos, ordená-los cronologicamente e, depois, encaderná-los. E não parou por aí, continuou o trabalho no arquivo de 1867 a 1868, período em que mandou que reunissem os autos e outros papeis, coordenando-os em maços anuais e por freguesias, facilitando futuramente o acesso a esses documentos. O responsável por esse trabalho foi o Cônego Arcediago Manoel Tavares da Silva, de quem falaremos mais adiante, com mais detalhes.

Ficou, então, o arquivo dividido em

3 seções, distribuídas em 11 estantes. A 1. ° seção continha os livros de assentamentos de batismos, casamentos e óbitos, conhecidos pelas cores: encarnada, verde e roxa, tendo por título a Freguesia e o Ano. Eram em número de 225 os de batizados; 58 os de casamentos e 58 os de óbitos, formando essa seção um total de 346 volumes. A 2. ° seção compreendia as correspondências, expedientes, Visitas pastorais etc., formando um total de 56 volumes. Finalmente, a 3. ° seção abrangia os autos, processos, papeis matrimoniais, divididos em turmas e por numeração das estantes e dos maços (Paula e Silva, 1922, p. 290).

Todo esse importante trabalho realizado durante a administração do Frei Saraiva, posteriormente, sofreu com a ação do tempo, somado ao pouco apreço a essas relíquias do passado, resultou na destruição de grande parte do arquivo. Paula e Silva, reitera, ainda, que o arquivo não existe como repartição, e o que existe dele está mais arruinado do que no tempo de D. Saraiva.

Aos 25 de maio de 1863, D. Saraiva publica um documento sobre a necessidade da

---

<sup>35</sup> Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento n° 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.

criação de uma biblioteca na diocese do Maranhão, expressando-se da seguinte maneira: “Convindo que haja nesta Diocese uma Biblioteca Católica, donde todos os fiéis, especialmente o clero, possam receber os sãos princípios, e as doutrinas isentas de erros” (Pacheco, 1969, p. 295). A reitoria da biblioteca estava nas mãos do cônego Manoel Tavares da Silva, posteriormente, nomeado presidente. Segundo Felipe Condurú Pacheco, ao tratar do quesito referente a organização da biblioteca católica, escreve que “aos 20 de junho, os dirigentes publicavam na folha 14 artigos – “Bases da Associação da Biblioteca Católica” (Pacheco, 1969, p. 296). Um deles descrevia algumas condições para fazer parte da associação, sendo as seguintes:

É mister ser católico, apostólico, romano – para fazer parte da “B. Católica”. Os sócios serão efetivos, honorários, benfeitores e correspondentes. A “B. Católica será instalada em um dos salões do “Seminário de S. Antônio”, franqueado aos sócios. A “B. C.” terá um jornal seu. Distribuirá libretos gratuitos e facilitará a impressão de obras. Promoverá conferências [...] (Pacheco, 1969, p. 296).

O bispo foi um grande encorajador da fundação da biblioteca, todavia, como explica Pacheco, “a ideia da biblioteca ficou amortecida por outras, que pareceram mais urgentes” (Pacheco, 1969, p. 297), tornando essa tentativa infrutífera. Ainda no mesmo ano do projeto da biblioteca católica, fundou em 14 de março, a Sociedade eclesiástica de socorros às famílias dos militares que participaram da guerra do Paraguai. Essa sociedade, segundo Paula e Silva, não se definia enquanto beneficente, filantrópica ou de caridade, mas prestou socorros as famílias dos militares até a sua dissolução em 1869.

Na intenção de visitar o túmulo dos apóstolos, bem como cumprir com as suas obrigações eclesiásticas, depois de obtida licença necessária, embarcou com destino a Europa, em 14 de agosto de 1867, por ocasião da *Visita ad limina*<sup>36</sup>. Viajou com o prelado os cônegos Manoel Tavares da Silva, e o reitor do seminário de N. S. das Mercês, Raimundo da Purificação dos Santos Lemos. Deixou no governo do bispado como seus procuradores, o arcediogo Antônio Lobato d’Araújo, o chantre Manoel Pedro Soares, e o cônego Francisco José dos Reis (Marques, 1870; Pacheco, 1969).

Como narra Pacheco,

Em sua petição ao Imperador, datada em São Luís, a 3 de abril desse ano, lembra S.

---

<sup>36</sup> O Cânon 341 do “Código do Direito Eclesiástico” determina que os bispos devem, de cinco em cinco anos, ir à Roma visitar o Papa e venerar os sepulcros de S. Pedro e S. Paulo, sendo facultado aos de fora da Europa fazê-lo de dez em dez anos. Quando impedidos, poderão representar-se por meio do clérigo idôneo. Segundo, Pacheco, havia um quinquênio na diocese do Maranhão (Pacheco, 1969, p.345).

Exa. seus esforços em prol da educação da juventude e do clero, já com algum êxito; entretanto, quer “estar em relações diretas com pessoas, e lugares que satisfaçam as necessidades do culto e em que haja seminários – viveiros do clero”. Visitará e estudará “diferentes estabelecimentos já de posse da experiência e que sejam bons modelos” (Pacheco. 1969, p.345).

De acordo com Marques e Pacheco, durante seu trajeto até Roma, passou por vários lugares, em busca de melhorar a instrução da educação dos jovens na diocese, bem como a Igreja como um todo. Assim, ao passar pela Espanha, ficou alguns dias em Madrid, aproveitou esse tempo para visitar diversas instituições. Depois, partiu para Paris, ficando mais 6 meses, por ocasião da saúde de seu irmão, o conselheiro do império, José Antônio Saraiva. Chegou em Roma no dia 28 de março de 1868, no dia 2 do mês subsequente foi recebido pelo Papa Pio IX, em clima de semana santa.

No vapor brasileiro Guará, retornou para a diocese do Maranhão, chegando na capital no dia 28 de maio de 1868, onde foi recebido com tamanha consideração e apreço. Como narra Marques (1870, p. 90),

É impossível descrever-se a geral satisfação, que se manifestou na cidade de S. Luís, logo que fundeu o vapor.

Imediatamente viu-se S. Exc.<sup>a</sup>. cercado a bordo mesmo por cidadãos de todas as classes, que o foram saudar, distinguindo-se entre eles o presidente da província, o chefe de polícia, o rev. cabido, o clero regular e secular, os oficiais do exército, da armada, da guarda nacional, do corpo de polícia, alguns lentes do Liceu, dos seminários, vários negociantes, a comissão da praça, deputados provinciais &&.

Diante do exposto, fica claro o quanto o bispo Saraiva era estimado pela população maranhense, que ansiava pela sua volta e festejava o retorno do seu prelado. Durante os dias subsequentes, Frei Saraiva recebeu inúmeras visitas e atos solenes mandados celebrar por várias irmandades. O seminário de N. S. das Mercês, mandou celebrar uma missa cantada no dia primeiro de junho, em sinal de sua alegria (Marques, 1870).

Como foi pontuado anteriormente, em sua viagem pela Europa estivera sempre em busca de melhorias para a sua catedral, tanto que presenteou o seminário com um piano e com uma abundante biblioteca de livros de Teologia e Ciências Sociais (Marques, 1870). Além disso, como pontua Paula e Silva, “trouxe para a catedral alguns paramentos e uma rica banquetta para o altar-mor e dois grandes castiçais de prata” (Paula e Silva, 1922, p. 281).

Depois dos dias de festas e recepções calorosas, após descansar da viagem, continuou o prelado em busca de cuidar de sua diocese, já procurando adaptar o seminário de acordo com o que lhe mostrou sua experiência na Europa. Nesse interim, no ano de 1869, conseguiu restaurar e aumentar os Recolhimento de N. S. da Anunciação e Remédios, “[...] construiu salas e reconstruiu outros compartimentos estragados pela ação do tempo, tornando, assim, o

prédio apto para receber educandas, principalmente órfãs e desvalidas” (Paula e Silva, 1922, p. 305).

Ainda de acordo com Paula e Silva,

Vendo esse grande melhoramento, o Governo Provincial que mantinha um Asilo de Santa Thereza, fundado pelo Dr. Eduardo Olympio Machado, quando Presidente, mas que funcionava em prédio acanhado e sem as devidas acomodações, resolveu transferi-lo para o Recolhimento, entregando a administração ao Bispo, pagando o Governo uma módica pensão anual, pelo número de asiladas que tinha o direito de lá manter (Lei n.918, de 20 de 1840). Fez-se a passagem dessas asiladas no dia 19 de setembro desse ano, pela madrugada: e foram ocupar no Recolhimento um local especial, com a denominação de Asilo de Santa Thereza (Paula e Silva, 1922, p. 305).

Como reitera Gonçalves, “a província e a Diocese do Maranhão passavam por um momento de grandes dificuldades financeiras, que se observava, sobretudo na falta de estrutura para o procedimento do culto público” (Gonçalves, 2021, p.125). Diante disso, tornou-se urgente a restauração da Catedral do Maranhão. Em 1863, em seu primeiro relatório, D. Saraiva informa ao Marquês de Olinda sobre as condições da catedral e a insuficiência da quantia disponibilizada pelo governo para arcar com todos os problemas. Devido a isso, quase todos os reparos feitos eram superficiais, isso gerava um ciclo infundável de restauração dos templos, pois não duravam por muito tempo. Ainda de acordo com o autor supracitado, “a província não tinha condições financeiras de manter o culto público católico no nível de plenitude material ordenado pela legislação canônica” (Gonçalves, 2021, p. 124-125).

Segundo Cesar Marques, em 1869, conseguindo, D. Saraiva, do então presidente da província, Manuel Jansen Ferreira, a quantia de 8 contos de réis, iniciou os concertos necessários, mandando “assoalhar todo o pavimento, encanar gás, colocar candelabros apropriados em todo o edificio” (Marques, 1870, p. 91). Tais obras não acabaram com os problemas e, em 1871, Frei Saraiva escreve para o Ministro dos Negócios do Império, Alfredo Correia de Oliveira, falando sobre a situação da Igreja no Maranhão e da urgência em repará-la.

Nesse momento, D. Saraiva, em ofício reitera que:

A própria Igreja Catedral, que é um templo oficial e onde especialmente funciona o Bispo e o Cabido e tem lugar os atos religiosos oficiais, reclama toda a atenção do Governo Imperial para ser colocada no estado de asseio, ser reparada não só nas obras do teto, como em outras dependências, ser toda pintada e retocada no douramento, além da urgente reforma e suprimento dos paramentos e alfaias necessárias as funções sagradas, cujas despesas não pode comportar a exígua subvenção anual de um conto e duzentos mil réis que percebe a respectiva fábrica,



absorvida sempre nos constantes reparos exigidos por um templo onde quotidianamente funciona o Cabido e no suprimento dos guisamentos indispensáveis; além de muitas festividades religiosas e principalmente a da Semana Santa, que todos os anos é nela celebrada com toda decência e esplendor, com cujas despesas é sempre sobrecarregado o Bispo pela grande deficiência de recursos da mesma fábrica. Creio que uma verba de quinze contos de réis pelo menos, convenientemente fiscalizada, muito se poderá alcançar em satisfação das necessidades que acabo de apontar, e que se não forem supridas irão sempre em progressivo crescimento<sup>37</sup>.

Continuou o bispo a enviar ofícios para o governo imperial em fevereiro e maio de 1872, por falta de resoluções dos problemas já mencionados em relatório anterior, dessa vez, pontuando que há mais de dezoito anos que o governo não disponibilizava nenhuma quantia em prol da Diocese<sup>38</sup>. Em 1873, os reparos na catedral ainda estavam pendentes, e mais uma vez, D. Saraiva, dirigiu-se ao ministro, mas sem sucesso. Findou-se o seu bispado, sem que seus apelos fossem atendidos (Marques, 1870; Paula e Silva, 1922; Pacheco, 1969; Meireles, 1977).

Por diversas vezes, também havia solicitado verba para a reconstrução do Paço Episcopal que, desde a época de D. Marcos de Sousa vinha carecendo de reparos. Já na época de D. Manoel da Silveira, antecessor do D. Saraiva, não havia residência episcopal oficial para o bispo, tendo que alugar casa para residir. Nesse contexto, ao ser transferido para a Bahia, deixa um ofício para o novo prelado informando-o sobre a falta de Paço Episcopal.

Segue abaixo um trecho do que escreveu o bispo antecessor ao D. Saraiva:

Se eu tiver de me retirar daqui para a Bahia, para onde fui trasladado, sem que proceda novo ajuste com o proprietário do prédio em que estou morando, a Câmara Episcopal ficará exposta a uma mudança talvez perigosa, e V. Exa. sem casa para habitar logo que chegue. Com os conventos daqui não conte V. Exa.; esses velhos pardieiros nem tem cômodos, nem são decentes e estão além disto a desabar. Julgo conveniente levar isto ao conhecimento de V. Exa. para seu governo<sup>39</sup>.

Nesse ínterim, quando D. Saraiva é informado por seu antecessor sobre tal situação,

---

<sup>37</sup> Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 20/02/1871. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento n° 38. Sala de Acervos Particulares. APEM.

<sup>38</sup> Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 18/05/1872. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento n° 38. Sala de Acervos Particulares. APEM.

<sup>39</sup> Ofício de Dom Manoel Joaquim, Bispo do Maranhão, ao seu substituto sobre as condições da Diocese do Maranhão e do Palácio Episcopal. 09/04/1861. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Caixa 219, maço 1, documento n°3. Sala de Acervos Particulares. APEM.

imediatamente escreve para o governo imperial, a fim de que seja tomada alguma providência. Em 1866, escreve novamente para tratar da falta de residência episcopal oficial. Nas palavras do prelado, a Diocese estava há mais de quinze anos sem residência fixa para o bispo<sup>40</sup>, em função da deterioração do Paço Episcopal. Continua dizendo que,

[...] O governo imperial, reconhecendo essa necessidade, concedeu autorização e verbas para levar-se a efeito a dita construção, que, encetada, mandou sobrestar, resultando daí graves inconvenientes para o bispo, que está sempre sujeito a mudanças contínuas, e a Câmara Eclesiástica grandes danos pelas frequentes remoções do seu arquivo<sup>41</sup>.

Como sugerem as correspondências, a situação da Igreja durante o bispado de D. Saraiva era deplorável e, tanto as obras relacionadas a Catedral, como as do Palácio Episcopal não foram finalizadas, mesmo o bispo do Maranhão tendo, insistentemente, clamado ao governo por melhorias. Assim sendo, o último ofício que trata dessas questões data do dia 6 de julho de 1873, período em que o bispo diocesano passava por um momento delicado de sua saúde, regressando da Bahia (Gonçalves, 2021, p. 133). No ofício em questão dizia o seguinte:

Tendo chegado à Diocese em março de 1862, fui residir numa casa particular novamente arrendada, da qual mudei-me para outra, onde ainda faço minha residência mediante um contrato que o proprietário fez com o Governo por nove anos e o aluguel de um conto e quinhentos por ano. Este contrato termina em janeiro de 1876.

Sem mobília necessária e sem arquivo, foi-me necessário fazer tudo com os meus próprios recursos. Hoje que o arquivo está regularizado, não pode ser daí arreado a não ser para um lugar permanente. Disto compreendia V. Exa. a necessidade em que está o Governo ou de comprar o prédio que serve de residência ao Bispo, mandando fazer as obras de que ele carece, ou de mandar sem demorar reconstruir o antigo Paço Episcopal<sup>42</sup>.

Tendo o governo imperial mandado entregar à Diocese do Maranhão a quantia de 20 contos de réis para as obras do Paço, ainda assim não foi suficiente, pois segundo o Frei

<sup>40</sup> Durante a sua administração, o bispo expediu vários ofícios relatórios ao Governo do Império, a fim de conseguir alguma verba para dar início a reconstrução do Paço Episcopal. Todavia, como narra Felipe Condurú Pacheco, somente em 1904, 29 anos depois, que a obra do Paço é concluída (Pacheco, 1969., p. 322).

<sup>41</sup> Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Marques de Olinda, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império e Presidente do Conselho de Ministros. 23/07/1866. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento nº 33. Sala de Acervos Particulares. APEM.

<sup>42</sup> Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento nº 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Saraiva, o valor necessário era cem contos de réis. Dessa forma, nem o Paço Episcopal teve suas obras retomadas integralmente, nem foi comprada a casa alugada onde residia D. Saraiva. Assim, nem as obras da Catedral, e muito menos a do Paço Episcopal foram finalizadas, intensificando a situação decadente em que se encontrara a Diocese do Maranhão.

Paula e Silva critica o bispado do Frei Saraiva, sobretudo quando trata do governo das almas, como ele nomeia. Nesse sentido, esclarece que “o clero era numeroso; o cabido estava completo [...]; as paróquias completas quase todas e ainda havia padres avulsos aqui e ali” (Paula e Silva, 1922, p. 291). O seminário de Santo Antônio, fundado por D. Marcos e continuado por D. Saraiva, formava todos os anos padres novos, mas, segundo o autor supracitado, “a política e a formação deficiente inutilizavam a muitos, esterilizando-lhes o ministério quando os não tornava nocivo pelo exemplo” (Paula e Silva, 1922, p. 298). Em outras palavras, o autor sugere que durante o episcopado do Saraiva, estava havendo uma decadência moral do clero, uma vez que lhes faltavam as virtudes sacerdotais de um clero que cumpria suas obrigações e obedecia a autoridade do bispo.

Segundo, Paula e Silva (1922, p. 299),

O clero paroquial deixava a desejar no cumprimento das suas obrigações e na obediência ao Bispo<sup>43</sup>. E não consta, nos documentos do arquivo, medida alguma tomada pelo mesmo com o fim de chamá-lo a melhores sentimentos. Alguns ofícios de informações, algumas ameaças de aplicação de penas canônicas, e mais nada. A bondade excessiva do Pastor era conhecida e, quando o culpado estava sem outro recurso, apelava para a magnanimidade do Bispo, e estava certo de ficar impune. O bom do Prelado não sabia recusar.

Diante do exposto, Paula e Silva diz ser a maior fraqueza do bispo sua excessiva bondade. Assim sendo, nas suas palavras, “dessa nímia bondade resultou um certo desrespeito ou falta de amor filial para com a autoridade, que se tornou o ludíbrio dos seus discípulos e a tristeza dos bons” (Paula e Silva, 1922, p. 299). Sobre isso, o autor lança mão de uma frase logo ao iniciar sua escrita acerca do bispado de D. Saraiva, dizendo que, “devia ter sido o restaurador e o reformador da Igreja maranhense e foi apenas testemunha de sua decadência” (Paula e Silva, 1922, p.291).

Vale lembrar que, tal afirmação adotada pelo biógrafo Paula e Silva, pode sugerir uma certa generalidade ao falar que o bispo foi testemunha da decadência da Igreja, visto que, até aqui, observou-se muitas reformas e melhoramentos em benefício da instituição. Além disso,

---

<sup>43</sup> D. Felipe de Condurú Pacheco relativiza esse ponto de vista, destacando que não faltaram exemplos de párocos heroicos no cumprimento de seus deveres, citando dois casos: o padre Antônio Simões de Moura, vigário colado de Manga do Iguará (Vargem Grande) e o padre Manoel José de Oliveira Mirasol, pároco de São José dos Matões (citado por Gonçalves, 2021, p. 147).

teve como uma das suas maiores contribuições a criação do Seminário de externos, construído no Convento das Mercês, dedicado aos alunos que estavam fazendo os estudos iniciais. Essa obra pode ser vista como o maior feito do seu episcopado, uma vez que contribuiu para a formação do clero, resistindo ao seu episcopado.

Em outras palavras, Paula e Silva, corrobora com a ideia de que o bispo de fato foi responsável por grandes obras, mas que tais obras não foram frutíferas em virtude da decadência moral que assolava a Igreja, isto é, por sua aproximação com práticas liberais e, conseqüentemente, pelo distanciamento das práticas defendidas pelos dogmas católicos. Nesse sentido, enfatiza que,

O cabido, que é o senado do Bispo e que deve ser o espelho onde se mire o clero paroquial, andava empanado em muitos de seus membros, que faziam parte de sociedades secretas, condenadas pela Igreja; em outros, pela sua vida menos regular; em quase todos, pelo arrefecimento do zelo sacerdotal, suplantado pelo comodismo utilitário e egoísta, fruto podre das épocas de decadência. Daí vinham as ausências no coro e no Ofício divino, a função primordial de todo corpo capitular; *e, quando os deveres para com Deus andavam assim em completo descuido, nada para admirar que o resto andasse a passo igual*. Por vezes, o sr. Bispo chamou a atenção dos revmos. cônegos para o cumprimento dos seus deveres; o mal, porém, era velho e começava de se alastrar pela classe dos capelães (Paula e Silva, 1922, p. 292)<sup>44</sup>.

Paula e Silva evidencia a bondade ou suposta convivência do bispo Saraiva, mencionando dois casos, um sobre os três capelães que saíram a esmolar pela cidade utilizando o nome de suas mães, quando o seu objetivo era, segundo o autor, alguma comilança ou orgia. E o outro, sobre o célebre fato do pote<sup>45</sup>, envolvendo dois cônegos. Em 16 de fevereiro de 1864, em resposta ao ofício do dia 12, o bispo Saraiva, toma a seguinte decisão em relação ao primeiro caso:

[...] Havemos por bem autorizar a V. Revma. mesmo para exemplo dos outros, a despachá-los dos lugares que exercem. Cumprindo, porém, antes de pôr em prática esta medida, procurar, com exemplar prudência e caridade, indagar se, com efeito, o fato é verdadeiro: e, se ficar convencido da incorrigibilidade desses jovens, que

---

<sup>44</sup> Itálico meu.

<sup>45</sup> Narra Paula e Silva que o célebre fato dos potes (nomeado pelo próprio bispo do Maranhão em ofício de 19 de janeiro de 1864), consistia em uma sociedade estabelecida entre o cônego Joaquim Felix da Rocha e outro colega, a fim de terem um pote especial de água para se refrescaram em dias quentes. O pote foi comprado e guardado em um dos armários, cuja chave ficava sob a guarda do colega do cônego Rocha. Corria tudo muito bem até aparecer os inconvenientes. Por vezes faltava ao coro o colega que guardava a chave, tendo de se refrescar o cônego Rocha com a água do pote comum. Não lhe pareceu justo isso, queixando-se do seu sócio, resolveu dissolver a sociedade, mas sem informá-lo disso. Até que um certo dia, por irritação, quebrou o pote. Quando o sócio viu aquilo, sem saber quem foi o autor do crime, queixou-se ao Presidente do cabido, que procedeu ao corpo de delito, instaurou processo e fez pesar o rigor da justiça sobre alguns capelães que eram associadas as práticas de vandalismo. Porém, eram inocentes e pagaram uma multa injusta. Descoberto o criminoso, foi a causa levada ao tribunal episcopal (Paula e Silva, 1922, p. 294-295).

muitas vezes loucamente arrastado pelos muitos exemplos e contando com a impunidade, são levados, pela sua pouca experiência, a praticar atos que certamente deixariam de cometer, *se outra fosse a disciplina, a ordem, e a dignidade dessa Comunidade*, hoje ofendida pelo mau procedimento de alguns membros seus [...] (Paula e Silva, 1922, p. 293)<sup>46</sup>.

A partir do exemplo desses casos, Paula e Silva sugere que a mansidão, bondade e a tolerância do bispo, utilizados a partir da sua posição enquanto autoridade, “podem facilmente degenerar em fraqueza e trazer consequências graves, de uma quase convivência culpada, que não arranca o mal pela raiz” (Paula e Silva, 1922, p. 293). Nesse sentido, considera que D. Saraiva sabia da situação do seu cabido, enquanto indisciplinado, uma vez que fala em documento oficial as seguintes palavras: “se fosse outra a disciplina, a ordem e a dignidade dessa comunidade” (Paula e Silva, 1922, p. 293).

Os seminários diocesanos nos últimos anos do governo do D. Saraiva, segundo Paula e Silva, devia ser a menina dos olhos do bispo, todavia, não parece ter sido a grande preocupação de D. Luís. O autor chama atenção para esse fato, pois em sua leitura o bispo do Maranhão mostrou interesse mais pelo bem material do Seminário do que pela necessária formação dos seus futuros colaboradores. Nesse sentido, completando o rol de indisciplinaridade do clero estabelecido, inicialmente, por Paula e Silva, Condurú Pacheco narra mais um fato que corrobora para tal situação.

Como escreve Pacheco, “para provar quanto ia descendo a disciplina dos nossos Seminários ao declinar da administração do Sr. D. Saraiva, contemporâneos seus, do clero e do laicato, narraram a contemporâneos nossos dos primórdios deste século, de quem mais de uma vez o ouvimos, o atestado a seguir” (Pacheco, 1969, p. 355-356).

É noite e animada véspera da festa de S. Filomena na Igreja do Carmo. Foguetório, bandas de música, leilão, barracas, iluminação a gás bruxuleante na praça, fogos de artifício e, sobretudo, grande aglomeração, mormente de jovens de ambos os sexos. – Lá pelas tantas, o Sr. D. Saraiva, no Paço Episcopal, ali perto, chama o seu Vigário Geral e lhe ordena: “Monsenhor! Diga aos seminaristas que amanhã é dia de ordenação. – Há algum para o Diaconato e para o Sacerdócio? “Há. Bem poucos. Um ou dois”: responde o Arcediago. “Pois, bem! Apresentem-se amanhã, às 7 h., para ordenação na Catedral”. “Mas, Sr. Bispo! Avisá-los agora?!...” “Não tem nada! Avise. Preciso de padres”. “Sr. Bispo! Eles estão no largo! Na festa de S. Filomena!” “Não tem nada! Chame-os. Recolham-se. Amanhã têm de ser ordenados”. – E com tal preparação imediata, eram constituídos novos presbíteros e diáconos, para funções de tanta responsabilidade. (Pacheco, 1969, p. 356).

Tal situação corrobora com a afirmação do autor, ao afirmar que, “formar clero assim, é trabalhar para a ruína da Igreja” (Pacheco, 1969, p. 356). Por outro lado, Condurú Pacheco

---

<sup>46</sup> Itálico meu.

menção que, em 4 de outubro de 1864, o bispo do Maranhão “suspendeu de ordens, por terem deixado de frequentar as aulas do curso Teológico, como se obrigaram antes da ordenação, os padres Manoel Gonçalves da Cruz, Manoel Viriato Bogéa, Frei Luís da Purificação Serra e o diácono André Mottum” (Pacheco, 1969, p. 306). Tal atitude do prelado demonstra que as afirmações de Paula e Silva acerca do bispo ser extremamente bondoso, a ponto de não punir o seu clero, não condiz com os fatos apresentados pelo Pacheco.

Através da Portaria de 09 de julho de 1868, D. Saraiva adota medidas para disciplinar os capelães da Sé, “[...] criando para eles aulas de latim e francês, no Seminário de Santo Antônio, que deveriam ser frequentadas nos intervalos dos ofícios da Catedral”. Todavia, esta medida não foi eficiente e, os capelães continuaram com as irregularidades. “Então, para cortar o mal pela raiz, obrigou-os a se internar no seminário ou abandonar o emprego” (Paula e Silva, 1922, p. 304). Com a adoção dessa medida, segundo Paula e Silva, só ficaram dois cônegos, Francisco Pimenta Bastos e Manuel de Mendonça.

O fato de o bispo diocesano, D. Saraiva, não ter realizado visitas pastorais<sup>47</sup>, pesa sobre sua administração. Segundo Paula e Silva, “[...] confiou esse ônus a prepostos seus que ou não eram bem escolhidos ou não estavam na altura da missão que lhes era confiada. E, num e noutro caso, foram desastrosos os resultados” (Paula e Silva, 1922, p.297). Paula e Silva, diz ser um dos visitantes, o capuchinho, Frei Dorotheo, datando a partir de sua visita a antipatia pronunciada do clero secular contra os missionários que são regulares. “Sabendo o frei da vida íntima do vigário, não era o mais bem escolhido para visitador, que tem muitas vezes que instaurar processos canônicos contra os vigários que não olhariam com bons olhos” (Paula e Silva, 1922, p. 297).

Soma-se a isso, D. Saraiva, concedeu cargos de confiança aos padres que, segundo Paula e Silva, “[...] podiam ser homens de talento e hábeis, mas a quem faltavam a vida e as virtudes sacerdotais, [...], pois os dois que lhe eram mais íntimos, ambos pertenciam a maçonaria, onde ocupavam cargos importantes” (Paula e Silva, 1922, p. 299). Inclusive, foram justamente esses, o cônego Manuel Tavares da Silva e o Raimundo da Purificação dos Santos Lemos, os que saíram de licença, por ocasião da viagem com destino à Roma em companhia do próprio Frei Saraiva, como mencionada anteriormente. Como narra Neris,

---

<sup>47</sup> “O Cânon 343 do Código Eclesiástico em seu § 1º assim reza: “os bispos são obrigados a visitar a sua diocese todos os anos ou, ao menos, de tal modo que, dentro de 5 anos, a visitem toda, por si mesmos ou, se legitimamente impedidos, por meio do seu Vigário Geral ou de outro clérigo competente, a fim de conservarem a verdadeira doutrina, manterem os costumes bons e corrigirem os maus e promoverem a paz, a pureza, a piedade e a disciplina do povo e do próprio clero e ainda o mais que as circunstâncias indicarem útil ao incremento da Religião” (Pacheco, 1969, p. 357).

“dispondo de um ano de licença com suas “côngruas”, resultado de um pedido do próprio bispo para que esses “obreiros” pudessem conhecer, em sua companhia, “os grandes centros da civilização” (Neris, 2014. p. 187)<sup>48</sup>.

Manoel Tavares da Silva vinha de família com recursos, o que garantiu sua ascensão a tão elevados cargos dentro da hierarquia clerical. Iniciou os estudos no seminário de Santo Antônio, concluiu o curso de Humanidades nessa instituição e, posteriormente, bacharelou-se em Teologia Dogmática em Coimbra, graças ao financiamento de seus pais. Percorreu quase todas as posições dentro da hierarquia eclesiástica, com exceção do episcopado. Foi Lente de dogma e grego, reitor do seminário, examinador sinodal, chantre do cabido em 1871, de Arcediago em 1872, de Vigário Geral e Capitular entre 1876-1878 (Neris, 2014).

De acordo com Neris, “sua presença era ativa nas decisões centrais da diocese, a julgar por sua presença constante nos documentos, seja expedindo relatórios, seja atuando como examinador, confessor, reitor, etc.” (Neris, 2014, p. 186-187). Dadas essas funções, o clérigo estabeleceu relações muito próximas com o bispo do Maranhão. Foi o braço forte do bispo nas obras empreendidas no Convento das Mercês, no Recolhimento e no novo edifício do Paço Episcopal. Além disso, o sacerdote Manuel Tavares também se distingue na carreira política, tendo sido Deputado Provincial e presidente da Assembleia Legislativa (Neris, 2014).

Por outro lado, o sacerdote Raimundo da Purificação dos Santos Lemos também estudou no seminário de Santo Antônio, tendo sido ordenado em 1865, inclusive, já no episcopado do Frei Saraiva<sup>49</sup>. Não diferente do já mencionado Manoel Tavares, exerceu importantes cargos na administração do bispo Saraiva, atuando como professor de cânones e de dogma, escrivão da câmara eclesiástica, examinador sinodal em 1866. Reitor do seminário de N. S. das Mercês e Vogal da Junta administrativa dos seminários e do recolhimento Beneficiado e cônego da Catedral em 1867 (Neris, 2014).

A proximidade do bispo Saraiva com os cônegos, citados anteriormente, rendeu muitos efeitos desagradáveis a sua própria imagem. Isso se deu, sobretudo pelo fato de os sacerdotes Manoel Tavares e Raimundo dos Santos Lemos ocuparem posições dentro da maçonaria e, serem reconhecidamente maçons. A relação estabelecida com membros da maçonaria “dentro da própria Igreja e a adoção de posturas reticentes quanto qualquer

---

<sup>48</sup> Aspas do autor.

<sup>49</sup> Além dele, outras mais de 46 ordenações sacerdotais foram realizadas, sendo desses, 31 maranhenses, 4 piauienses, 5 baianos, 3 paraibanos, 2 cearenses e 1 norte-rio-grandense. Dentre os maranhenses, além do já citado Raimundo da Purificação, outros nomes foram: João T. Guedelha Mourão, D. Luís R. da Silva Brito, Raimundo Alves da Fonseca e Manoel José de Oliveira Mirassol (Pacheco, 1969, p. 356).

“influência ultramontana”, criou uma expectativa em torno do seu posicionamento frente à própria maçonaria, mormente a publicação do “Breve Episcopal” intitulado “*Quamquam Dolores*” (Neris, 2014, p.188-189).

Não podemos deixar de mencionar, a resposta do Papa Pio IX sobre os efeitos desagradáveis das relações estabelecidas pelo bispo Saraiva com integrantes da maçonaria, por ocasião da carta de 25 de dezembro de 1874, onde o prelado recebe diversas críticas, da qual reescrevo o seguinte:

Desde muito tempo chegam até nós a teu respeito queixas que dificilmente podem ser creditadas de um Bispo. Como, porém, cada dia sejam elas confirmadas pela autoridade de novas testemunhas, não queremos por mais tempo faltar ao nosso dever em defesa da Igreja e da salvação das almas confiadas ao teu zelo. De fato, devo repreender muito severamente o Bispo que, *há doze anos já a frente do rebanho, nunca o visitou e cuidou das suas necessidades*. E mais estranha e condena o Sumo Pontífice que *tivesse confiado o Seminário a mestres corrompidos que pervertem o clero desde sua formação com doutrinas ímpias e abomináveis e, quando licenciado por doença, o ter entregado o governo da diocese a um clérigo filiado a seita maçônica*. Assim, por meio desse cônego (Manoel Tavares da Silva) e dos educadores de teu clero (Raimundo da Purificação dos Santos Lemos, Reitor das Mercês, também era maçom) *trabalhas com a Maçonaria para a destruição da Igreja*<sup>50</sup> (Meireles, 1977, p. 246-247).

Para Paula e Silva, os últimos anos de vida do D. Saraiva foram de desapontamento profundo. Continua dizendo que:

As acusações graves que pesaram sobre ele e que lhe acarretaram paternais reprimendas da Santa Sé, acusações que a nosso ver, acharam fundamento, menos na realidade dos fatos capitulados contra ele, do que na sua nímia bondade, quase fraqueza, que tudo deixou fazer, sem arcar nunca com a corrente que o avassalava e submergia; a estas acusações vieram juntar-se os dentes agudos e envenenados da calúnia, despedaçando lhe a reputação, espalhando e publicando, [...] representações, onde a sua pessoa era ultrajada e, com ela, a dignidade da Religião, de que era alto representante (Paula e Silva, 1922, p. 306).

Paula e Silva diz, ainda, que “aqueles que o cercavam mais de perto e exerciam os cargos de maior confiança, eram os culpados dos vícios atribuídos ao bispo, eram sacerdotes de ilustração e de influência social” (Paula e Silva, 1922, p. 306). Nesse sentido, reitera ser impossível o prelado não saber das irregularidades, ainda mais sendo dotado da inteligência que sempre o distinguiu. Conclui, ainda, dizendo que “[...], sabendo do escândalo e não agindo contra ele, tolerando-o, mais do que isto, prestando proteção e confiança aos causadores, não havia dúvida de que ele cavava para si a própria ruína” (Paula e Silva, 1922, p. 306).

---

<sup>50</sup> Itálico meu.



Acreditamos ser a visão do Paula e Silva excessivamente romântica, visto que pensamos que as escolhas do prelado para compor os cargos no seu episcopado não foram ingênuas e, muito menos “bondosas”, como por muitas vezes esteve associado à sua imagem. Longe disso, supomos que o bispo tinha uma posição dentro do jogo político e nas disputas eclesiais. Nesse sentido, o desenrolar das controvérsias nos periódicos envolvendo seu nome é resultado das suas escolhas e da articulação dos seus adversários.

Segundo Paula e Silva, o fato de o prelado ter agido daquela forma durante o seu episcopado, permitiu que,

[...] todas as maquinações de calúnia, que não se fez esperar e veio suja, infame, coleante como serpe, moder-lhe o nome e envenenar lhe a existência. O físico, aliás robusto, foi abalado pela rude borrasca moral: e abateu-se o Pontífice a ponto de enfermar e ser forçado a retirar-se para a terra natal, em busca de melhoras a seu estado de saúde (Paula e Silva, 1922, p. 306).

Partiu para a Bahia em 1872, ficando responsável pelo governo da diocese o cônego Manoel Tavares, Francisco José dos Reis e Raymundo Lusitano Fernandes. Na Bahia ficou até março, “e não parecia ansioso de reassumir o governo do seu rebanho, pois que, chegando aqui de volta, em 29 de março, só em 12 de abril começou a reger a diocese” (Paula e Silva, 1922, p. 308).

Sobre o prelado do Maranhão, Paula e Silva tece as seguintes considerações:

O homem robusto e empreendedor, que reformara os bens de sua Ordem, que na diocese empreendera e levava a cabo construções grandes, abateu-se de repente; dir-se-ia que o peso da responsabilidade o acabrunhara tanto, que não tinha mais nem mesmo a energia física bastante para manter de pé a sua pessoa! Estava gasto, e bem o mostrou na questão religiosa, na qual sua atitude foi de uma prudência tocando as raízes da covardia. Deixa-se ficar tranquilamente, durante o mais renhido da luta, longe da sua Diocese; vê os seus irmãos de armas, presos, arrancados dos seus sélios, metidos em cárceres, condenados como criminosos, porque defendem os direitos sacrossantos da Igreja, e continua indiferente, sem um brado, sem um protesto, sem um sinal pelo menos que lembrasse o coleguismo que devia uni-lo aos dois intrépidos confessores que ousavam repetir a Cesar o *non possumus* dos Apóstolos (Paula e Silva, 1922, p. 309).

Sobre sua participação na Questão Religiosa, Mário Meireles chama atenção para o fato de o bispo, como a maioria do episcopado brasileiro, se manter numa posição de prudência que D. Francisco taxa simplesmente de covardia. Em muitos momentos, Meireles considera demasiado exagerada as afirmações do Paula e Silva, sobretudo, ao analisar o suposto fracasso do prelado em sua administração da diocese. Mario Meireles, por sua vez, lança mão do seguinte questionamento: “E se tanto fez, por que fracassou?” (Meireles, 1977, p. 242). Para Paula e Silva, porque não sabia dizer não a ninguém, a sua bondade se

degenerou em fraqueza. Por outro lado, Condurú Pacheco atribui a sua falta de caridade. Nesse ponto, os dois prelados destoam, visto que, como coloca Meireles, “se eram tamanhas sua mansidão e bondade, como lhe poderia faltar tanta caridade? (Meireles, 1977, p. 242).

Ainda de acordo com Meireles, “quanto a sua fraqueza, pelo menos de princípio não foi assim tão gritante” (Meireles, 1977, p. 242). Ao afirmar isso, se pauta na acusação feita pelo prelado do Maranhão, por ocasião do relatório de 22 de outubro de 1863<sup>51</sup>, dirigido ao Ministro do império, o Marques de Olinda, tratando da uniformização dos seminários. No relatório, defende que a orientação dos seminários e do clero é responsabilidade exclusiva do episcopado, acusando o governo de privar a Igreja de liberdade. Além disso, o bispo, por meio da portaria de 21 de outubro do mesmo ano, suspendeu de ordens de uma só vez, cinco cônegos,<sup>52</sup> demonstrando que assumia uma postura mais firme quando era necessário (Meireles, 1977).

Diante do exposto, fica claro que muito fez o bispo do Maranhão em prol da diocese: ordenou 46 sacerdotes, criou mais cinco freguesias<sup>53</sup>, fundou o seminário menor de N.S. das Mercês, reformou o arquivo, lutou a favor da reconstrução do Paço Episcopal e da Catedral, restaurou diversas Igrejas, só para citar algumas obras realizadas pelo prelado. Assim sendo, dizer que o bispo fracassou em sua administração não seria apropriado, tendo em vista tantas obras concretizadas. Nesse caso, preferimos pensar que essa ideia está associada, sobretudo, a instrução religiosa que, do ponto de vista da alta hierarquia católica deixou a desejar. Mas, ainda assim, generalizar dizendo que seu bispado fracassou é desconsiderar várias conquistas materiais para a Igreja no Maranhão.

Em fevereiro de 1876, os antigos sofrimentos do bispo do Maranhão se agravaram significativamente, tendo, novamente que retornar para a Bahia, no dia 07, buscando reestabelecer sua saúde, como na primeira viagem. Antes de ir, deixou o governo da diocese, mais uma vez, sob a guarda do Manoel Tavares. Infelizmente, seu estado de saúde piorou, e a morte o alcançou no dia 26 de abril de 1876, aos 55 anos de idade. Seu cadáver foi sepultado na capela-mor do Mosteiro de São Bento, onde passou grande parte de sua vida. A notícia do seu falecimento somente chega ao Maranhão aos 14 dias de maio daquele ano (Paula e Silva, 1922).

---

<sup>51</sup> Relatório denominado Mapa das necessidades urgentes das matrizes da Província do Maranhão.

<sup>52</sup> Sendo eles; Domingos Rocha Viana, Raimundo de Almeida Sampaio, Raimundo Alves dos Santos, Manuel da Costa Delgado e Eleutério Marques da Silva Rosa e o padre José Raimundo da Cunha (Meireles, 1977, p. 242).

<sup>53</sup> São Bento de Bacurituba e Alto Parnaíba, no Maranhão, N. S. dos Remédios de Piripiri, N. S. das Dores, em Teresina e N. S. dos Remédios de Buriti dos Lopes, no Piauí (Meireles, 1977).

Como prometemos, fizemos uma espécie de linha do tempo, evidenciando como foi a jornada do D. Saraiva até a sua administração episcopal. Sempre nos pautando nas fontes da época e em autores que se dedicaram a traçar uma cronologia sobre a História do clero no Maranhão. Nesse sentido, entendemos que o olhar acerca da sua administração pelos seus contemporâneos, compreende um olhar viciado, isto é, que serve a interesses próprios. Diante disso, achamos pertinente ressaltar de onde cada autor fala e para quem é direcionada a sua obra. Partindo desse pressuposto, buscaremos, mais adiante, explorar melhor sobre o envolvimento do Frei na Questão Religiosa, bem como, analisaremos algumas possíveis explicações por detrás do discurso dominante, defendido pelo próprio Paula e Silva, na condição de membro da alta hierarquia católica.

## 2.2 “A exceção por ocasião da Questão Religiosa”<sup>54</sup>

A prisão dos bispos de Olinda e do Pará, em 1874, ocasionou uma grande agitação política dentro dos poderes eclesiástico e estatal, sendo amplificado na imprensa imperial e internacional. Diante disso, o bispo do Maranhão, D. Saraiva, foi alvo dessas disputas dentro dos espaços públicos representados pelos periódicos. Isso se deu, justamente, por este ser um dos poucos bispos que se omitiu por algum tempo, por ocasião da Questão Religiosa, não escrevendo ou fazendo qualquer pronunciamento em favor de seus colegas aprisionados e nem publicando, em um primeiro momento, o breve pontifício *Quamquam Dolores*, enviado pelo Papa Pio IX ao bispo de Olinda, D. Vital, condenando a Maçonaria no Brasil (Paula e Silva, 1922).

A partir dessa aparente neutralidade, o prelado do Maranhão passou a ser visto como “a exceção por ocasião da Questão Religiosa” (A Nação, nº 58, 16/03/1872, p. 04), sendo durante quase todo o conflito associado a esta frase. Assim sendo, noticia o jornal A Nação, em edição do dia 17 de março de 1874 que:

Todo o episcopado brasileiro recebeu, porque o Sr. D. Vital, além da remessa desse breve, escreveu a cada um dos seus colegas, dando conhecimento do procedimento que ia ter, pedindo o concurso, se não o cumprimento do dever de todos eles, e todos, com exceção do ilustrado bispo do Maranhão (nota sobre os de Goiás e Cuiabá), publicaram-no sem o *placet*, e responderam ao Sr. D. Vital animando-o e

---

<sup>54</sup> Essa frase foi retirada, originalmente, do jornal *A Nação*, periódico do Rio de Janeiro, em artigo intitulado *A voz do cárcere*, assinado por “um verdadeiro católico”, em edição 58 do dia 16 de março de 1872, p. 04. Nesse mesmo artigo, em nota de rodapé, faz menção a outros dois prelados que não se posicionaram, sendo esses os de Goiás e Cuiabá.

garantindo suas coparticipações da luta que se ia levantar (A Nação, nº 58, 17/03/1874, p.04).

A Questão Religiosa teve seu ápice durante os anos quase finais do episcopado do Frei Saraiva e, também coincidiu com um momento de grande instabilidade na saúde do prelado, bem como de sua diocese. Seu alheamento ao que estava acontecendo naquele momento, foi determinante para desencadear toda a polêmica envolvendo o seu nome. Nesse sentido, podemos considerar, a partir do que mostra os periódicos, que o nome do prelado começou a ser motivo de desconfiança por parte dos representantes da Igreja quando foi associado a um boato veiculado no jornal *Chronica Religiosa*<sup>55</sup>, da Bahia, em edição de 3 de maio de 1874, ao afirmar o que se lê a seguir:

Acontece, porém, que pouco tempo depois recebia e publicava O Apostolo, no Rio de Janeiro, uma comunicação do Recife, que estranhava o procedimento de S. Ex. quando por ali passara, pois declarara-se perante muitas pessoas e sem reboço contra o procedimento dos Bispos brasileiros na questão religiosa, proferindo mesmo palavras pouco convenientes em relação ao seu Metropolita (O Apostolo, nº 55 10/05/1874, p. 01).

Tal boato deu margem para que os jornais de várias províncias do império, sobretudo, os de tendência ultramontana, publicizassem o prelado, exigindo deste um posicionamento mais claro. Além disso, o fato de até aquele momento o bispo Saraiva não ter publicado o Breve redigido pelo Papa Pio IX, preponderou sobre as opiniões dos periódicos que o enxergavam, naquele momento, como inimigo da Igreja e, por sua vez amigo íntimo dos liberais, representados aqui, pelos integrantes da maçonaria.

No Maranhão, segundo relato fornecido por Meireles, a maçonaria e o positivismo estavam presentes no seio da sociedade imperial maranhense, inclusive, influenciando o próprio clero. O padre Luís de Brito, vigário colado de São Benedito, em Caxias, desde 1871, combatia a maçonaria local, através do jornal católico *A Cruz*, evidenciando a presença de sociedades maçônicas naquela localidade. Mansur Barata, ao tratar sobre a ação da maçonaria brasileira, dispõe de quadro demonstrando a evolução do número de lojas maçônicas por Estado, entre os anos de 1861 e 1920.

Acerca desses dados, extraímos o seguinte em relação ao Maranhão, entre os anos de 1861 e 1890.

#### **Tabela 1 - Evolução de lojas maçônicas no Maranhão (1861-1890)**

---

<sup>55</sup> Periódico consagrado aos interesses da Religião (BA).

	1861	1866	1871	1876	1881	1886
	1865	1870	1875	1880	1885	1890
<b>MA</b>	6	6	8	8	5	5

Fonte: Tabela baseada em dados fornecidos por Mansur Barata em *Luzes e Sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999, p.75.

De acordo com os dados apresentados na Tabela 1, observa-se, a evolução de lojas maçônicas no Maranhão, sobretudo durante os anos do episcopado do Frei Saraiva, evidenciando a forte presença da maçonaria. Os anos em que o número de lojas alcançou seu máximo, foi exatamente no período da Questão Religiosa. Segundo Barata, constata-se, já na segunda metade do século XIX, a consolidação da Ordem Maçônica em todo o território brasileiro. Ainda na linha de raciocínio do autor, o crescimento das Ordens maçônicas pode ser explicado em decorrência de duas questões fundamentais:

Uma, que tem a ver com os aspectos organizacionais da maçonaria, isto porque a cisão da ordem entre o Grande Oriente do Lavradio e o Grande Oriente dos Beneditinos contribuiu para que a Obediência incentivasse a fundação do maior número possível de novas lojas como forma de consolidação de sua hegemonia sobre a comunidade maçônica. Outra, que tem a ver com a fragilidade institucional da Igreja Católica, decorrente do padroado e da heterodoxia do clero brasileiro (Barata, 1999, p.73-74).

**Tabela 2 – Lojas maçônicas fundadas no Maranhão no século XIX**

<b>TÍTULO</b>	<b>CIDADE</b>	<b>UF</b>	<b>FUN.</b>	<b>EXT.</b>	<b>RITO</b>
Concórdia (1ª do GO. U.)	Caxias	MA	1862	1877	ESC.
Justiça e equidade	Caxias	MA	1862	1877	ESC.
Estrela do Oriente	São Luís	MA	1874	1896	ESC.
Sancta Cruz	São Luís	MA	1875	1889	ESC.

Fonte: Tabela baseada em dados fornecidos por Mansur Barata em *Luzes e Sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999, p.175-179.

A partir da relação disponibilizada por Mansur Barata acerca das lojas maçônicas fundadas no Brasil, no Maranhão, observa-se que a presença da maçonaria é recorrente em Caxias e São Luís, durante a segunda metade do século XIX. Os anos de 1862 a 1889, marcaram a fundação das lojas Concórdia, Justiça e Equidade, Estrela do Oriente e Sancta Cruz, duas em Caxias e duas em São Luís, respectivamente. Infelizmente, não conseguimos detectar qual a obediência dessas lojas, mas todas têm em comum o mesmo rito escocês.

Ainda sobre o breve papal publicado pelo bispo D. Macedo, que o fizera em tempo hábil, no Maranhão isso só é efetivado algum tempo depois, já em 16 de abril 1874<sup>56</sup>. A demora em fazer a publicação por parte do episcopado maranhense causou uma situação que abriu brecha para interpretações diversas, como a sua provável aproximação com a maçonaria e uma possível contrariedade ao procedimento do episcopado ultramontano, como fez surgir em boato citado anteriormente.

Um dos principais argumentos dos jornais de tendência ultramontana, em suas iniciativas de contestação das ações do prelado do Maranhão foi, de fato, a não publicação do breve, mas, somado a isso, foi justamente sua aproximação com iniciados da maçonaria que deu munição para aqueles que o atacavam. Como fora colocado anteriormente, esse fato agravou tanto a reputação do D. Saraiva que, envolveu até a figura do representante máximo da Igreja católica, o sumo Pontífice Pio IX que, por sua vez, repudiou veementemente a administração do bispo, acusando-o de cooperar para a destruição da Igreja.

Nesse sentido, como sabemos, durante sua administração, concedeu cargos importantes para quem o Papa Pio IX denominou de “mestres corrompidos que pervertem o clero novo desde sua formação com doutrinas ímpias e abomináveis” (Meireles, 1977, p. 246-247). Acreditamos que o Sumo Pontífice se referia, nessa passagem, ao cônego Raimundo da Purificação dos Santos Lemos, se ocupando da formação da mocidade no cargo de professor de Cânones e Dogma, em 1866. Além disso, foi reitor do seminário de Nossa Senhora das Mercês, em 1867

Ainda na carta, o Papa continuou dizendo que, D. Saraiva também entregou o governo da diocese a um clérigo filiado à seita maçônica, se referindo aqui, ao cônego Manoel Tavares da Silva, que ficou como governador adjunto, na ausência do bispo em 1872 até abril de 1874 (Paula e Silva, 1922, p. 307). Inclusive, no período em que o conflito entre os poderes civis e eclesiástico estava veemente. Isso pode indicar duas coisas: 1) que o bispo estava totalmente alheio ao que estava acontecendo, o que pensamos não ser possível já que as notícias eram constantemente veiculadas; 2) que o bispo não estava neutro, mas sim contra as medidas adotadas pelos bispos D. Macedo e D. Vital, já que nada fez contra os prelados assumidos maçônicos, pelo contrário, continuou colocando-os em posições de poder mesmo na iminência da Questão Religiosa.

Nesse sentido, Paula e Silva corrobora com o discurso do Pontífice ao dizer que os

---

<sup>56</sup> Encontramos a publicação da Carta Pastoral, na qual continha o breve *Quamquam Dolores* em periódicos da época. Da província do Maranhão, encontramos publicada no jornal O Paiz, em edição nº 50, de 25 de abril de 1874, p. 3.

cônegos filiados a maçonaria “[...] eram culpados dos vícios atribuídos ao Bispo, eram sacerdotes de ilustração e influência social, mas não eram o *homo Dei* de que fala o Apostolo e, sim, consciências esquecidas de seus sacrossantos deveres, unindo, num hibridismo monstruoso, o caráter sacerdotal [...]” (Paula e Silva, 1922, p. 306). Reitera ainda que, “era impossível que o Prelado não visse tamanha irregularidade, a não ser que se suponha uma imbecilidade que estaria em inteira contradição com a inteligência que sempre mostrou” (Paula e Silva, 1922, p. 306).

Existem alguns motivos que, porventura, podem justificar o seu envolvimento tímido nas contendas do conflito. Iremos ao longo deste tópico discorrer sobre alguns que consideramos plausíveis e possíveis. É importante frisar que, não estamos em uma posição de defesa ou ataque ao prelado do Maranhão, mas sim em um lugar de evidenciar os fatos apresentados pelas fontes, para melhor posicioná-lo enquanto agente religioso e, também político.

Nesse sentido, ao regressar ao Maranhão em 29 de março de 1874, depois de algum tempo afastado por motivos de tratamento de sua saúde, continuou agindo como se o conflito não estivesse ocorrendo, isto é, alheio a tudo, o que desagradou substancialmente a elite eclesiástica e, agravou as pressões sobre o prelado. Podemos observar isso, no fato deste continuar redigindo ofícios ao Ministro do Estado, em razão dos reparos da Catedral e do Paço Episcopal, como enfatizamos em tópico anterior. Não somente isso, mas sobretudo, em razão de não fazer nenhuma menção aos prelados de Olinda e do Pará e a nada que os envolvesse, nem a Questão Religiosa.

O único acontecimento concreto que encontramos sobre seu posicionamento frente a Questão Religiosa, foi justamente a publicação do Breve *Quamquam Dolores* que, por sua vez, não sabemos em quais razões se dera, se por vontade própria ou devido as pressões que vinha sofrendo na imprensa e por seus pares. Se pensarmos sob o prisma da primeira hipótese, esta cairia por terra, uma vez que o prelado demorou muito tempo para fazer, e caso fosse de sua vontade, por que não ter feito antes? Por que só agir em favor dos interesses da Igreja quase um ano depois da publicação do Breve pelo Papa Pio IX?

Tal situação nos leva a pensar que, talvez o prelado tenha publicado o Breve, sobretudo em função das relações de forças que o coagiram a isso, isto é, das pressões que vinha sofrendo por parte da Igreja e da imprensa. É mais fácil tender a pensar por esse lado, uma vez que não encontramos justificativas para tal afastamento, por parte do D. Saraiva, distanciamento esse de questões que foram muito caras para a elite eclesiástica da época, da qual o próprio prelado fazia parte.

Alguns periódicos discorrem sobre possíveis justificativas para a não publicação do Breve por parte dos que até então eram vistos como exceção. Nesse sentido, ao tratar do Frei Saraiva, em um primeiro momento, associaram o seu afastamento, sobretudo, em razão de sua saúde. Como vimos em edição do dia 13 de novembro em O Apostolo, pontuando que:

A distância e a dificuldade de comunicação são motivos para não termos ainda ouvido os venerandos Bispos de Goiás e Mato Grosso, cujo sentir a respeito da maçonaria nos é bem conhecido; a visita pastoral que absorve toda a atenção do digno bispo de S. Paulo é motivo mais que suficiente para já não ter premunido suas ovelhas contra o veneno maçônico, anunciando-lhe as palavras do Soberano Pontífice; a gravíssima moléstia que tem conservado ausente por tanto tempo de sua diocese o Sr. Bispo do Maranhão o escusa de qualquer reparo (O Apostolo, n° 47, 13/11/1873, p. 01).

Mesmo diante do seu quadro de saúde, e do seu empenho em melhorar a situação da diocese, isso não é forte o suficiente para justificar tal ausência, uma vez que outros prelados também passaram por situações semelhantes e, nem por isso desanimaram em defender o seu grupo<sup>57</sup>. Por outro lado, o que nos parece mais aceitável seria o fato de o bispo ter cedido às pressões que vinha sofrendo pela imprensa, por seus pares e pelo próprio Pontífice, como pudemos verificar a partir da carta expedida pelo Papa Pio em 25 de maio de 1874.

Nesse sentido, a fim de amenizar a situação desgastante em que se encontrava a sua imagem, veio finalmente a se posicionar efetivamente, todavia, como já pontuamos, não vemos essa publicação como algo que tenha sido feito por livre escolha. Podemos perceber isso, na própria carta pastoral pela qual publicou o breve - desenvolveremos melhor essa ideia em tópico subsequente, a partir dos conceitos de Discurso Público e Discurso Oculto.

Dessa forma, citamos abaixo, para melhor analisarmos, a publicação do jornal O Paiz, do dia 25 de abril de 1874, transcrevendo as palavras do bispo ao clero secular e regular e aos fiéis diocesanos, ao publicar a Carta Pastoral, contendo o Breve *Quamquam Dolores*, redigido pelo Papa Pio IX, em 1873. Vamos a publicação.

Obrigado por graves sofrimentos, como não ignorais, amados filhos, a estar por tão

---

<sup>57</sup> A situação de precariedade em que se encontrava a diocese do Maranhão vinha se alastrando bem antes do episcopado do Frei Saraiva e, continuou a se alastrar até os governos posteriores ao seu. Nesse sentido, só para exemplificar, como nos mostra Gonçalves (2021), o bispado de D. Manoel Joaquim da Silveira, seu antecessor, e o bispado de D. Antônio Cândido de Alvarenga, seu predecessor, foram marcados, também, pela situação de insalubridade da diocese e, ainda assim, foram fortes propagadores do ultramontanismo e defesa dos interesses da Igreja. Nesse sentido, como coloca Paula e Silva, “quem conseguiu pôr ordem nessa Babel da catedral foi o Sr. D. Alvarenga, com sua mão de ferro e inquebrantável energia” (Paula e Silva, 1922., p.304). Nessa passagem, o autor se refere a possível decadência moral que assolava o bispado, em função da forte presença de elementos liberais. Ou seja, a justificativa da situação da Igreja não se aplica, uma vez que em outros cenários isso não impediu a ação dos bispos.



longo tempo arredado dentre vós, rendemos graças a Divina Providência por nos haver concedido o favor de avigorar nossas forças e restituir-nos o Rebanho [ilegível]. Amamos e estremeçemos e por [ilegível] empenhadas todas as forças da nossa alma e do nosso coração.

Assim que, saudando-vos neste momento, por ocasião do nosso regresso a esta Diocese, vamos cumprir um sagrado dever do nosso ministério pastoral e que tanto toca ao bem espiritual das almas confiadas aos nossos cuidados, patenteando-vos os tesouros das graças, que a Santa Igreja vos liberaliza pela boca do Supremo Pastor, do Chefe da Cristandade.

O SS. Padre Pio IX, amados filhos, Pastor Universal e Vigário de Jesus Cristo na terra, sempre solícito pela salvação das almas, confiadas aos seus paternais cuidados, em data de 29 de maio do ano passado, endereçou ao Exmo. e Revmo. Sr. Bispo de Olinda, para serem comunicadas a todos os bispos deste império, suas letras apostólicas, pelas quais, com a manifestação de seu amor, avisa, admoesta e suscita aqueles de seus filhos que viveu transviados da verdade, o pronto e eficaz remédio que, afugentando o erro, convida e realiza a necessária reconciliação com a Igreja, nossa terna e estremeçada mãe:

Assim pois *em sinal de nossa profunda obediência* e grande veneração para com o Pai comum dos fiéis unindo a nossa voz a dos veneráveis colegas no Episcopado, com eles abaixo publicamos e repetimos o Breve *Quaquam Dolores*, que espargindo graças espirituais condena o erro e ensina os seguros caminhos a consecução da eterna salvação (O Paiz, nº 50, 25/04/1874, p. 02)<sup>58</sup>.

Após esses breves comentários, justificando sua ausência da diocese e, saudando a todos os diocesanos, faz uma contextualização sobre como se dera a demanda pela publicação do *Quaquam Dolores*. Todavia, sempre se mostrando demasiadamente distante da causa, apresentando-a como mero cumprimento dos sagrados deveres do ministério pastoral, como afirma ao dizer “em sinal de nossa profunda obediência”. Após essas palavras, publica na mesma pastoral o Breve redigido pelo Papa Pio IX em 29 de maio de 1873. Finaliza a pastoral com as seguintes palavras:

É esta a palavra solene, amados filhos, do Supremo Pastor das almas compadecido dos que caminham no erro e pertencem a essas sociedades, a qual, por certo não deixará de vibrar vigorosamente nos corações de todos, sendo ouvida com verdadeiro amor filial, para que sejam colhidos os abundantes frutos, que ardentemente deseja o Vigário de Jesus Cristo, o qual na sua magnanimidade: - “concede a qualquer sacerdote secular ou regular, aprovado pelo ordinário da diocese, faculdade o suficiente poder para confessar e absolver os que se alistaram na seita maçônica das censuras em que se acham incurso, por espaço de um ano, a contar da data da publicação do dito Breve, que nesta nossa Diocese começará a correr da presente data em diante, passado o qual, cessará a graça da suspensão da reservação das referidas censuras e reviverá a reserva das mesmas contra aqueles, que desprezando tão salutar remédio, permanecerem sem haver renunciado a seita maçônica” (O Paiz, nº 50, 25/04/1874, p. 02).

Reiteramos que, o que se observa nesta publicação se reduz ao cumprimento de formalidades no que se refere as obrigações que um prelado tem dentro de uma diocese. Nessa perspectiva, nota-se, sobretudo pela ausência de senso crítico em relação as práticas da

---

<sup>58</sup> (Itálico meu).

maçonaria por parte do prelado, visto que o que se percebe é uma repetição do que já disse o Sumo Pontífice em Breve papal.

Se nos atentarmos as datas das publicações, tanto a feita pelo Sumo Pontífice, como a feita pelo representante da Igreja no Maranhão, Frei Saraiva, observaremos que quando o bispo publica o breve, já em 1874, tal ato coincide com a carta expedida pelo Papa em maio de 1874, inferindo severas críticas e, até acusações quanto as suas atitudes enquanto bispo. Nessa perspectiva, isso só potencializa a dedução de que este agira sob pressão e, não necessariamente porque concordava com tais ideias propagadas pelo clero ultramontano.

### **2.2.1 Entre o Discurso Público e o Discurso Oculto**

Após fazermos uma breve exposição acerca dos motivos que possibilitaram ao prelado do Maranhão assumir uma posição considerada tímida com relação ao conflito que foi determinante para estabelecer as relações entre a Igreja e o Estado, agora faremos uso de dois conceitos fundamentais que, por sua vez, sugerem uma explicação mais política dos acontecimentos. Tais conceitos referem-se ao Discurso Público e Discurso Oculto, do cientista norte-americano, James Scott.

Em livro intitulado *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*, James Scott faz uma análise detalhada acerca das ideias de representação, deferência e, também das formas que o discurso pode apresentar dependendo de seu contexto, sendo estes de forma pública ou oculta. Sua ambição em tal análise surge a partir do esforço em tentar compreender a política de resistência dos camponeses malaaios mais pobres às mudanças no sistema de produção do arroz. Nesse contexto, em função do poder os proprietários de terras tinham de lutar de forma cautelosa para não serem prejudicados.

Nesse sentido, conclui o autor que, a vida política desses grupos subordinados exigia que eles recorressem “ao disfarce, à dissimulação e a práticas evasivas, mantendo simultaneamente uma atitude exterior de consentimento voluntário, senão mesmo entusiástico, em situações de poder” (Scott, 2013, p.47). A partir das análises do Scott, verificamos ser possível associá-la ao que outrora foi vivenciado pelo Frei Saraiva, a partir das relações de poder em que estava embriado, visto que esteve associado a uma estrutura hierarquizada da Igreja Católica que se mostrava sempre vigilante quanto as ações dos seus membros.

Como reitera o autor supracitado, esta linha de argumentação pressupõe antes de tudo,

que

entendamos como se constrói, como se alimenta e que propostas serve o discurso público. Por que são as atuações públicas de deferência e lealdade tão importantes nas relações de poder? A que grupos se dirige estas manifestações simbólicas? O que acontece quando insubordinados enfurecidos ou insolentes como Mrs. Poyser<sup>59</sup> deitam a representação a perder? (Scott, 2013, p. 47-48).

Como pontua Pierre Bourdieu, ao desenvolver sua teoria estruturalista acerca da religião, em *A economia das práticas simbólicas*, a Igreja deve ser compreendida como uma instituição organicamente burocrática. Nesse sentido, ainda de acordo com o autor, “a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, [...] racionalização dos instrumentos de trabalho como o dogma e a liturgia [...])” (Bourdieu, 2004, p. 59-60). Nessa perspectiva, podemos pensar a Igreja a partir dos conceitos de estrutura estruturada e estrutura estruturante.

Segundo Bourdieu, o conceito de estrutura pressupõe um movimento dialético e interdependente entre a estrutura estruturada e a estrutura estruturante. Sendo a primeira compreendida por uma realidade qualquer, enquanto a segunda seria aquela que impõe uma visão de mundo sobre a primeira. Dessa forma, a Igreja católica pode ser pensada e analisada por esse viés, uma vez que impõe ao mundo uma nova cosmologia, influenciando diretamente os hábitos, a prática, isto é, a cultura de uma sociedade por meio daquilo que representa. Em geral, não podemos dissociar a Igreja de “um conjunto de mecanismos e de processos de legitimação das posições sociais, bem como dos interesses essencialmente políticos” (Diantaill, 2003, p. 37).

Ainda na lógica do Diantaill,

A autonomização do campo religioso não implica uma independência absoluta frente às autoridades temporais, especialmente políticas. Na sociologia de Bourdieu, nesse aspecto, fortemente influenciada pelo marxismo, práticas e representações religiosas contribuem, antes, para informar uma “visão de mundo” essencialmente conservadora, elas absolutizam o relativo e legitimam o arbitrário da dominação (Diantaill, 2003, p. 35).

Outrossim, o poder da Igreja não pode ser dissociado do poder político, visto que aquela corrobora para a manutenção deste. Assim sendo, o estabelecimento desse poder se dá, principalmente a partir da imposição dos esquemas de percepções do mundo, ao passo que

---

<sup>59</sup> O caso Mrs. Poyser é relatado no texto do Scott. Esse caso apresenta uma personagem de Adam Bede, de George Eliot, que resolveu dizer o que lhe ia na alma. É um bom exemplo daquilo que sucede quando o discurso oculto explode em cena (Scott, 2013, p. 33).

“impõe um sistema de práticas e representações” (Bourdieu, 2004, p. 32-34). Neste ponto, Bourdieu corrobora com as teorias Weberianas e Marxistas, na qual defende que “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (Bourdieu, 2004, p. 34)<sup>60</sup>.

Tudo isso para evidenciar a aplicabilidade dos conceitos do James Scott, ainda que seu campo de análise se diferencie do campo de análise deste trabalho, visto que não nos debruçamos em compreender situações de extrema subordinação, como faz o autor. Por outro lado, nos deparamos também com uma situação em que um grau de subordinação é exigido para o pleno funcionamento da instituição da Igreja. Mais especificamente, trataremos de evidenciar a partir das análises do Scott, até que ponto o discurso público do D. Saraiva condiz com o seu discurso oculto. Em outras palavras, como propõe o autor, buscaremos uma forma mais crítica de ler e interpretar a conduta política, muitas vezes contraditória, do prelado.

Nesse sentido, “todos os grupos possuem um discurso oculto” (Scott, 2003, p. 30), e o que o separa do discurso público é pautado em lutas constantes. Segundo Scott, o discurso público seria exatamente aquilo que “designa as relações entre os subordinados e os detentores do poder” (Scott, 2003, p. 30), com a presença preponderante da figura que domina. Por outro lado, o discurso oculto seria aquele que marca a presença do subordinado, isto é, daquele que responde a uma autoridade maior. Algumas características desse discurso são as seguintes:

É sempre específico de um determinado espaço social e de um conjunto particular de atores;  
Não comporta apenas atores discursivos, mas todo um conjunto de práticas diversas;  
A fronteira entre os discursos públicos e ocultos é um terreno de luta constante entre dominadores e subordinados (Scott, 2003, p. 30).

Com base no que foi exposto até aqui, podemos interpretar as ações do Frei Saraiva à luz desses conceitos. Um dos principais argumentos desenvolvidos pelo Scott, defende que uma das formas em que o discurso público dos subordinados se apresenta reside na “política de disfarce e anonimato que tem lugar sob o olhar público, mas que é concebida para ter um duplo significado ou para proteger a identidade dos atores” (Scott, 2003, p.49). Os rumores ou boatos, neste caso, servem a essas estratégias políticas, uma vez que, “a linguagem pública

---

<sup>60</sup> (Aspas do autor).

dos grupos subordinados encerra sempre uma versão parcialmente esterilizada, ambígua e codificada do discurso público” (Scott, 2008, p. 49).

Scott sugere que a diferenciação entre o discurso público e o oculto, “bem como o reconhecimento das aspirações hegemônicas do discurso público permitem-nos distinguir pelo menos 4 tipos de discursos políticos entre os grupos subordinados”. Nesse aspecto, esses tipos de discursos podem variar levando em consideração “o respectivo grau de conformidade com o discurso oficial e em função da composição do público a que se destinam” (Scott, 2008, p. 48). Assim sendo, os discursos podem se apresentar das seguintes formas:

- 1) A forma de discurso mais segura e mais pública é aquela que adota como ponto de partida a imagem autocomplacente das elites.
- 2) Uma segunda forma de discurso político, em acentuado contraste com o anterior, é a do discurso oculto propriamente dito. Aqui, já fora de cena, onde os subordinados podem reunir ao abrigo do olhar intimidante do poder, é possível desenvolver uma cultura política claramente dissonante.
- 3) O terceiro, trata-se de uma política de disfarce e anonimato que tem lugar sob o poder público, mas que é concebida para ter duplo significado ou para proteger a identidade dos autores. Cabem nesta descrição, os rumores, os mexericos, as histórias tradicionais, as canções, os rituais, os códigos, os eufemismos, enfim, uma boa parte da cultura dos grupos subordinados.
- 4) Finalmente, o domínio político mais explosivo resulta da ruptura do *cordon sanitaire* político entre o discurso oculto e o público (Scott, 2008, p. 49).

Partindo das análises dos discursos elaborados pelo autor supracitado, percebemos durante a polêmica envolvendo o bispo do Maranhão algumas relações com a postura assumida pelo prelado durante a Questão Religiosa. Nessa perspectiva, sobre o segundo tipo, verificamos que o bispo Saraiva desenvolve uma cultura política dissonante, isto é, indo contra os discursos hegemônicos propagados pelos bispos ultramontanos, quando não age como agiu os outros bispos em prol da ação ultramontana. Resultando no quarto domínio político, onde percebemos uma ruptura do bispo do Maranhão em relação as atitudes do restante do episcopado brasileiro, quando este se distancia das pautas do conflito.

Ao analisarmos as polêmicas envolvendo o prelado do Maranhão, Frei Saraiva, verificamos que o que dá início as diversas tentativas de pressão pública sobre o bispo por parte da imprensa e da alta hierarquia católica, foi justamente a propagação de um “boato”, no qual enfatizava as posições ambíguas do prelado. Sabemos que a noção de boato emprega uma ideia de informação incompleta que, muitas vezes serve para confundir opiniões e, como observamos, teve uma forte influência sobre a opinião pública naquele momento.

Diante disso, tal boato pode fazer sentido, visto que as atitudes do prelado o confirmam, sobretudo quando este não se posiciona diretamente frente ao conflito e, mais do que isso, mantém relações com aqueles considerados inimigos da Igreja. A partir disso,

podemos inferir que tal boato pressupõe a emergência de um discurso oculto do bispo. Ao defender um discurso contra hegemônico, coloca-se contra os procedimentos do episcopado ultramontano.

Scott propõe que, devemos entender o discurso oculto para além da ideia de linguagem oral, pode ser evidenciado, também, por meio das práticas não discursivas, isto é, das práticas cotidianas, sendo percebido, sobretudo por meio das relações de poder entre os subordinados. Analisando a partir disso, concordamos que a emergência desse boato não é sem fundamento, visto que as práticas não discursivas do prelado possibilitam tal interpretação. Nesse sentido, é válido considerar tal prática como uma representação do seu discurso oculto.

Diante disso, um outro conceito importante do Scott e, que serve para analisarmos tais práticas, refere-se à deferência. Segundo o autor, a deferência pode ser entendida como “a forma de interação social que ocorre em situações que envolvem o exercício da autoridade tradicional” (Scott, 2008, p. 55-56). Nessa perspectiva, em qualquer posição onde há estratificação social, ou seja, uma hierarquia nas relações de poder, o indivíduo usa da deferência para com aquele que se coloca em uma posição superior. Dito isso, é imprescindível entendê-la não como a causa de um sistema de estratificação, mas como sua consequência (Scott, 2008, p. 56).

Restam poucas dúvidas de que os atos de deferência [...] se destinam, em certo sentido, a transmitir uma imagem exterior de conformidade com as normas de conduta defendidas pelos superiores. [...] O ato pode ser desempenhado quase automaticamente como um ritual ou uma ação habitual; pode ser uma simulação bem conseguida; pode nascer de um desejo sincero de honrar um superior respeitado. Além disso, como a maior parte dos atos de deferência são ações rotineiras dirigidas ao detentor de um determinado estatuto, nem sempre é fácil distinguir a atitude para com o indivíduo da atitude face ao estatuto em geral. Uma pessoa pode tratar um padre com deferência por respeito pelos padres em geral e pela fé que representam, não deixando por isso de nutrir um desprezo inconfessado por esse padre em particular (Scott, 2008, p. 56).

Diante disso, percebemos que o ato de publicar o Breve *Quamquam Dolores*, anteriormente citado, pode ser explicado a partir do conceito de deferência para com o poder dominante, isto é, da instituição da Igreja católica, por respeito ao que representa. Nesse sentido, entendemos que o discurso público do bispo serviu exatamente para “impressionar, afirmar e naturalizar o poder dominante”, não podendo ser interpretado como mera conformidade por parte do prelado. Pois, segundo Scott, “[...] corremos o risco de cometer um erro grave sempre que inferimos o que quer que seja acerca das crenças ou atitudes de alguém unicamente com base num ato de aparente consentimento” (Scott, 2008, p. 56).

### 2.2.2 Ultramontano, Regalista ou Liberal?

Até agora discorremos sobre o bispado do Frei Saraiva, relacionando-o as contendas internas da Questão Religiosa, percebendo até que ponto o prelado agiu em favor de seus colegas e dos interesses do catolicismo. Neste tópico, mais do que tentar inserir o prelado em uma caixa que o determine como ultramontano, regalista ou liberal, como o título sugere, buscaremos, sobretudo, evidenciar a partir das suas ações cotidianas, como o prelado se posicionou, enquanto bispo do Maranhão.

Nesse sentido, é indispensável mencionar o fato de o D. Saraiva vir de família liberal, como constam as fontes e, figurar como um governante que durante todo o seu governo estabeleceu ótimas relações com pessoas que faziam parte de sociedades repudiadas pela Igreja Católica, isto é, as sociedades maçônicas, como verificamos anteriormente. Além disso, vale a pena pontuar que, toda a sua formação se deu no Brasil. A partir disso, percebemos o prelado como um agente circulante entre as ideias ultramontanas, as ideias de cunho liberal, verificadas a partir das relações por ele estabelecidas, bem como, pelo regalismo, uma vez que em muitos momentos se inclinava a apoiar decisões do poder estatal em detrimento do poder papal. Mas, afinal, a quem servia a sua lealdade?

De acordo com Santirocchi, durante o século XIX o termo ultramontanismo foi associado àqueles que defendiam a autoridade papal em detrimento da autoridade imperial, mesmo em questões temporais. Diante disso, ser ultramontano no século XIX, estava intimamente associado a defesa da Igreja Católica em situações de ameaça, bem como, a propagação de seus dogmas e visões de mundo (Santirocchi, 2010).

Nas palavras do autor supracitado, o ultramontanismo “se caracteriza por uma série de atitudes da Igreja Católica, em um movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos Estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e a secularização da sociedade moderna” (Santirocchi, 2010, p. 24). Nesse sentido, os seguintes pontos são cruciais para entender a ação iniciada pelos bispos, clérigos e leigos católicos atuantes no movimento ultramontano.

1. Resgate da autoridade pontifícia, episcopal e clerical;
2. Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao regalismo como princípio;
3. Reforma do clero, por meio: a) do combate ao concubinato clerical; b) da educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas, quando possível; c) da maior rigidez nas ordenações sacerdotais; d) do envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na França e em Roma; e) da tentativa de uniformização do ministério episcopal e clerical; f) da tentativa de moralizar o clero;

- g) do combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, nos cargos eletivos ou administrativos civis;
- 4. Grande escrúpulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial;
- 5. Instituição de ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas;
- 6. Reforma e educação dos fiéis por meio: a) da reforma do clero; b) do fortalecimento hierárquico; c) da limitação da participação dos leigos na administração da Igreja; d) da popularização da catequese tridentina; e) do incentivo à participação nos sacramentos; f) da intervenção administrativa em alguns centros de romaria e/ou irmandades tradicionais; g) do incentivo às novas devoções e movimentos religiosos (Santirocchi, 2017, p. 176).

Ainda na primeira metade do século XIX, no Brasil, não havia espaço para o ultramontanismo, “já que desde os dias de Pombal e da expulsão dos jesuítas do Reino Português, as ideias jansenistas e um forte regalismo político tinham dominado o cenário brasileiro, desaparecendo quase por completo o escolasticismo do currículo das escolas brasileiras” (Santirocchi, 2010, p. 24-25). Diante disso, percebemos as relações de poder que estavam sendo travadas, já no Segundo Reinado, envolvendo o poder espiritual e o poder temporal, com a propagação das ideias ultramontanas, regalistas e liberais.

De acordo com Santirocchi, “no Segundo Reinado, favorecido pela política imperial, o ultramontanismo se sobressaiu e conseguiu abafar os projetos do liberalismo eclesiástico” (Santirocchi, 2017, p. 170). Tais projetos, buscavam, sobretudo, a separação dos poderes políticos e religiosos, para que nem um poder tivesse influência sobre o outro. Naquele momento, no Brasil, o Estado, por meio do regalismo imperial conseguia manter a Igreja sob seu controle. Nesse sentido, durante meados do oitocentos, os conflitos entre ultramontanos e regalistas se tornava cada vez mais forte, contribuindo para “um questionamento das bases nas quais se estabelecia a união entre Igreja e Estado” (Santirocchi, 2017, p. 170).

É interessante pontuar que, no Brasil Imperial as divergências entre os poderes políticos e religiosos configurou um espaço bastante complexo. Isso se deu, sobretudo em função do corpo eclesiástico não se apresentar de forma homogênea. Como sugere Santirocchi, “as diferenças se evidenciam logo no Período Regencial, entre os clérigos liberais, capitaneados pelo padre Diogo Feijó, e os ultramontanos, liderados pelo arcebispo D. Romualdo de Seixá” (Santirocchi, 2017, p.175). Ainda de acordo com o autor, sem uma estrutura consolidada, “os eclesiásticos eram influenciados não só por diversas correntes filosóficas, teológicas e políticas, mas também por sociedades secretas, como a maçonaria” (Santirocchi, 2017, p.175)

Um dos momentos de maior êxito do ultramontanismo dentro do contexto eclesiástico foi durante o Vaticano I, em 1870, com a decisão pela infalibilidade papal. Tal acontecimento gerou um fortalecimento significativo da Igreja. Todavia, as suas relações com o Estado não



caminhavam na mesma sintonia, haja vista a ascensão das ideias de cunho liberal. Nesse sentido, de acordo com Santirocchi, de forma prática, a vitória papal provocou “uma intervenção mais sentida das congregações romanas na vida de cada diocese e uma maior uniformização da disciplina eclesiástica”, percebida através da Reforma Ultramontana (Santirocchi, 2010, p. 24-25).

As tensões entre o Estado imperial e a Igreja católica foram observadas durante todo o século XVIII, perdurando até o XIX, sobretudo em função da defesa de uma maior autonomia do poder civil sobre o poder eclesiástico. Nesse sentido, “os monarcas católicos, assessorados por seus ministros ilustrados, colocaram em execução um conjunto de reformas orientadas pela “razão do Estado” (Silva; Santirocchi, 2024, p. 727-728). Tal iniciativa contribuiu sobremaneira para o agravamento dos conflitos entre os poderes.

Diante disso, o ser regalista está intimamente ligado a defesa dos interesses do Estado e maior autonomia com relação as decisões papais. Sendo assim, nos basearemos na categoria de análise adotada por Silva e Santirocchi, em que o conceito de regalismo é entendido a partir de seu viés etimológico, remetendo a sua utilização para tratar de assuntos relativos à realeza. Nessa perspectiva, “designava um privilégio do rei, um direito soberano, uma dignidade ou jurisdição real com alguma imunidade, vantagem ou condição especial, uma “regalia”. Os “regalistas”, portanto, poderiam ser considerados os que se alinhavam à defesa do regalismo” (Silva; Santirocchi, 2024, p. 728)<sup>61</sup>.

Durante o episcopado do D. Saraiva, observamos algumas atitudes do prelado que ora corroboraram para um viés regalista, ora liberal e, ora para um viés inclinado a defesa dos interesses da Igreja. Contudo, sem ser necessariamente uma atitude ultramontana, como observamos em outros prelados que se mostraram verdadeiros representantes do ultramontanismo no Brasil<sup>62</sup>. Nesse sentido, começemos por tratar do expediente do episcopado, evidenciando as tensões entre os poderes temporais e espirituais.

Nesse contexto, citamos a situação em que o prelado do Maranhão expede, sem consultar os poderes civis, uma portaria concedendo licença de dois meses, com vencimentos ao Vigário da Freguesia de São Vicente Ferrer de Cajapió, o padre Fabricio Alexandrino da Costa Leite (Gonçalves, 2020). Segundo Santirocchi, a interferência do Estado nesses

---

<sup>61</sup> (Aspas dos autores).

<sup>62</sup> Santirocchi cita alguns clérigos que se posicionaram e combateram incansavelmente as ideias liberais. D. João da Purificação Marques Perdigão (1779-1864), Paulino José Soares de Sousa (1807-1866), D. Manuel do Rego Medeiros (1830-1866), D. Macedo Costa, D. Antonio Ferreira Viçoso, e outros mais. Todos esses defendiam o poder eclesiástico em função do regalismo, isto é, eram contra a intervenção estatal nos assuntos religiosos (Santirocchi, 2015a, p. 139-142).

assuntos era interpretada pelo prelado como mais uma das expressões do regalismo, sendo igualmente aplicada pelas instituições provinciais (Santirocchi, 2015a). Diante disso, a ação do prelado sugere: 1) um possível desacordo aos princípios regalistas; 2) a dupla lealdade do prelado entre Igreja e Estado; e 3) Uma defesa da própria autoridade perante os poderes estatais.

Esse assunto foi amplamente discutido por D. Saraiva, em ofício de 14 de dezembro de 1870, em resposta ao ofício dirigido ao bispo, pelo Presidente da Província do Maranhão, exigindo explicações para tal ato, já que não houve nenhuma concordância por parte deste. Nesse sentido, D. Saraiva, responde prontamente dizendo que, os bispos são competentes para realizar concessões aos párocos, citando a legislação canônica e o próprio Governo Imperial. Conclui dizendo que, os párocos, antes de tudo, “são funcionários da igreja e cooperadores do Bispo”<sup>63</sup>.

Segundo Santirocchi,

[...] a apresentação sobre os benefícios era outro dos mecanismos de controle que o Governo exercia sobre a Igreja, interferindo na escolha de candidatos para privilegiar os que representavam os seus interesses. Também nesse ponto é possível notar algumas incongruências do sistema, pois muitas vezes influíam em tais escolhas interesses particulares e favorecimentos alheios ao interesse do bem público. O controle do Governo sobre o clero se impunha ainda por meio das cômputas, concessões de licenças, da organização político-eleitoral, da burocracia censitária, com a elaboração de leis que lhe davam obrigações civis (Santirocchi, 2015a, p. 140).

Nesse contexto, tal conflito acabou gerando uma discussão acerca dos bispos e párocos serem tratados como funcionários públicos. O bispo do Maranhão, por sua vez, defende que “[...] tais empregados mais parecem exercer cargos e empregos civis do que eclesiásticos, com a mais patente inversão dos princípios da legislação canônica e terminantes disposições da Igreja”<sup>64</sup>. Mais adiante, reitera que, “[...] e não poucas vezes vê-se o bispo privado de ocorrer ao livre exercício de direitos que tem sua derivação da instituição divina e da ordem hierárquica da Igreja [...]”<sup>65</sup>. Nesse aspecto, percebemos que esse pode ser caracterizado como um dos atos do prelado que mais se distanciam dele enquanto regalista e o aproximam da causa católica em sua forma ultramontana.

Blaide de Alencar cita a contrariedade do prelado do Maranhão acerca do decreto

<sup>63</sup> Ofício de Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Presidente da Província do Maranhão Augusto Olímpio Gomes de Castro. 14/12/1870. Setor de Avulsos, APEM.

<sup>64</sup> Ofício de Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Presidente da Província do Maranhão Augusto Olímpio Gomes de Castro. 14/12/1870. Setor de Avulsos, APEM.

<sup>65</sup> Cf.

imperial nº 3073, de 22 de abril de 1863 que, por sua vez, propõe a secularização dos seminários episcopais. Em sua biografia sobre o bispo, o autor o apresenta como “não se curvando submisso e calado as invasões do poder temporal, como nobremente procedeu acerca do decreto” (Blaide de Alencar, 1864, p. 235). Podemos inferir que, levando em consideração a data de sua publicação, talvez essa análise não seja a mais atual, visto que muita coisa se passou ao longo do episcopado do D. Saraiva. Inclusive, posteriormente, com a criação do seminário menor de Nossa Senhora das Mercês, admitiu no corpo docente a presença de maçons, como pudemos verificar anteriormente. Além disso, durante a Questão Religiosa, ficou em silêncio, não se manifestando sobre a Maçonaria, tampouco sobre as prisões dos bispos. Tal atitude demonstra o seu posicionamento no jogo político da época.

Nesse sentido, percebemos uma contrariedade em relação ao Blaide de Alencar ao afirmar que o bispo se mostrou um combatente do poder temporal, quando verificamos o seu posicionamento tímido com relação ao próprio conflito envolvendo os seus colegas, D. Vital e D. Macedo. Diante disso, percebemos que não foi exatamente assim, pelo menos não quase duas décadas depois, levando em consideração o ano de publicação do texto do autor.

Nesse sentido, destacamos o discurso acerca da Questão Religiosa do vice-presidente da Província do Maranhão, Augusto Olímpio Gomes de Castro<sup>66</sup>, durante uma Assembleia Legislativa na Câmara dos deputados, em sessão de 4 de agosto de 1874, extraído do jornal O Paiz. Nesse discurso deixa suas impressões sobre como se dera a Reforma Ultramontana no Maranhão. Nas palavras dele, “na diocese do Maranhão, como em todas as outras, o maçom é admitido a participação dos sacramentos: casa-se, é padrinho, e se falece, não se lhe recusam as orações e os sufrágios da Igreja. Nas dioceses de Olinda e Pará, outra muito diversa é a prática” (O Paiz, nº 112, 16/09/1874, p. 01).

Segundo essa leitura, proporcionada pelo discurso do Gomes de Castro e, baseado, sobretudo, nas ações do prelado durante a sua administração, podemos inferir que a aplicabilidade da Reforma Ultramontana em seu episcopado não se dera efetivamente, admitindo, por sua vez, que as únicas dioceses empenhadas em combater o avanço da maçonaria foram a de Pernambuco e Pará. Nesse sentido, como o próprio Paula e Silva coloca, Frei Saraiva “devia ter sido o reformador e restaurador da Igreja maranhense, mas foi

---

<sup>66</sup> Foi promotor público de Alcântara de 1862 a 1864. Assumiu a Presidência da Província do Maranhão de 1868 a 1869. Pleiteou outros cargos políticos como deputado geral, vice-governador, governador e senador pelo Maranhão e, em mais duas oportunidades, licenciou-se para exercer o governo da Província: de 1870-1872 e de 1873-1875. Participou de jornais como o jornal A Situação – órgão do Partido Conservador, O Nacional, órgão do Partido Nacional. Foi também sócio honorário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e patrono da cadeira número 39 da Academia Maranhense de Letras (Carneiro, Lopes, 2018).

apenas testemunha da sua decadência” (Paula e Silva, 1922, p. 281), ao se referir a administração das almas.

A partir das situações aqui listadas e, com base nos pontos, anteriormente estabelecidos por Santirocchi acerca da atuação ultramontana, percebemos na ação do prelado do Maranhão um distanciamento em alguns pontos importantes dessa atuação. De fato, em alguns momentos encontramos documentos do bispo defendendo a autonomia da Igreja em relação ao Estado, sobretudo, quando se refere a tentativa de uniformização dos seminários do Brasil, em 1863 e, também, ao protesto contra a determinação de ficar na competência dos presidentes da província o licenciamento dos párocos (Pacheco, 1968; Meireles, 1977).

Todavia, mesmo que tais ações estejam alinhadas aos pontos referentes ao resgate da autoridade pontifícia, episcopal e clerical e a defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado, não quer dizer necessariamente que o bispo seja ultramontano, visto que para ser considerado como tal, tem de atender a outros requisitos. Como já dissemos, essas ações até então, podem demonstrar simplesmente que o bispo esteja apenas defendendo a sua própria autoridade em relação ao Estado.

Por conseguinte, quando olhamos para os demais requisitos elaborados por Santirocchi, não encontramos nada que nos conduza a pensar que o prelado estava adotando medidas ultramontanas em seu episcopado, tais como: a reforma do clero, colocar a direção dos seminários sob ordens religiosas reformadas, uma maior rigidez nas ordenações e a própria moralização do clero. Pelo contrário, como vimos em Paula e Silva, Pacheco e Meireles, sobretudo, a educação do clero, estava cada vez mais desmoralizada, com a presença de práticas liberais tão repudiadas pela Igreja católica.

Nesse sentido, toda a análise feita até aqui, fora calcada nos limites das fontes consultadas. Dessa forma, longe de tentar encaixar o prelado dentro do conceito do que seja regalista, ultramontano ou liberal, preferimos finalizar evidenciando, como fizemos até aqui, as várias dimensões das ações do bispo. Ora percebemos uma postura mais inclinada as tendências ultramontanas, ora percebemos um distanciamento desta, colocando o Frei Saraiva numa posição de completa dubiedade. Todavia, não podemos fugir do fato de que no jogo político um bispo pode usar estratégias regalistas ou ultramontanas para atingir seus objetivos. Diante disso, o fato de o bispo Saraiva discordar do governo em alguns momentos, não faz dele um ultramontano, se em todos os outros momentos suas posições vão em outra direção.

### **CAPÍTULO 3**

#### **ENTRE O DISCURSO ULTRAMONTANO E O DISCURSO MAÇÔNICO-LIBERAL: A IMPRENSA COMO MECANISMO POLÍTICO PARA PENSAR A ATUAÇÃO DO FREI SARAIVA**

A eclosão da Questão Religiosa propiciou o surgimento de novos espaços de discussão para além do já estabelecido – o institucional, isso é, no âmbito das discussões parlamentares, do conselho de Estado e dos processos judiciais desencadeados pelas ações dos prelados de Olinda e Pará. Para isso, a imprensa oitocentista configurou outro importante palco para debater os diversos posicionamentos que outrora foram sustentados por essa questão. Dito isso, havia, naquele cenário, um conjunto de periódicos empenhados em propagar as diversas visões de mundo de cada grupo, sejam eles maçons, católicos ou liberais.

Nesse sentido, como se sabe, o bispo do Maranhão se apresentou durante quase todo o conflito como aquele que não se posicionava nas contendas da Questão Religiosa. Tal situação fez com que diversos periódicos da época debatessem sobre a postura adotada pelo prelado, além de evidenciar e publicarem em suas folhas as suas respectivas culturas políticas. Diante disso, abordaremos nossa análise, em um primeiro momento, com base nos jornais *O Apostolo* e *A Nação*, ambos da província do Rio de Janeiro e representantes de duas alteridades divergentes entre si: a Igreja e a maçonaria. Nossa escolha sobre esses periódicos reside no fato de se apresentarem como verdadeiros propagadores das ideias político e religiosa dos grupos envolvidos na Questão Religiosa. Além disso, mencionam repetidamente sobre o bispo do Maranhão e sua postura, sendo fundamental para nossa análise.

Posteriormente, buscaremos incluir no debate jornais da província do Maranhão, a fim de demonstrar como estavam percebendo a participação do bispo no conflito. Escolhemos os jornais *Diário do Maranhão*, *O Publicador Maranhense* e *O Paiz*, pois esses foram os periódicos maranhenses que mais trataram a respeito da Questão Religiosa e do envolvimento de seu prelado. Para analisar esses debates, consideramos imprescindível o conceito de culturas políticas, visto que entendemos tal conceito a partir da sua pluralidade. Em outras palavras, não há como pensá-lo a partir do singular, uma vez que é composto por uma diversidade, inclusive, presente na sociedade imperial brasileira.

Por fim, trataremos a imprensa como uma rede conectada e politizada. Tal conclusão

foi possível ao perceber que as narrativas periódicas não estavam isoladas e muito menos desprovidas de discursos essencialmente políticos. Não se apresentavam isoladas, pois, sempre estabeleciam conexões com outros periódicos, formando redes de colaboração e sociabilidades. Era essencialmente política, pois seus discursos eram elaborados à luz dos seus valores e visões de mundo e, não necessariamente, partindo de pretensões imparciais acerca das ações do Frei Saraiva, mesmo que estas fossem determinantes. Além disso, percebemos em suas folhas que, os jornais aderiram ao modelo que mais convinha às suas demandas políticas, isto é, produzindo discussões cada vez mais politizadas e alinhadas aos seus projetos de modernidade.

### **3.1 O discurso ultramontano nos impressos**

A imprensa católica pode ser entendida como um objeto que teve um crescente interesse de pesquisas nos últimos anos, visto que o catolicismo foi, por muito tempo, uma religião hegemônica no país. Esse incremento se reflete, sobretudo, na segunda metade do século XIX, na medida em que o número de periódicos católicos cresceu exponencialmente, consolidando uma imprensa confessional. Nesse período, observou-se uma ascensão na criação de jornais dessa tendência, tendo em vista os seguintes aspectos: a disputa por espaço na arena pública do catolicismo com outras correntes ideológicas modernas, outras religiões e a ascensão do movimento ultramontano.

Como pontua Marin, “a Santa Sé acompanhava, com muito interesse, o cenário dos meios de comunicação no Brasil, assim como as diretrizes e ações do episcopado” (Marin, 2018, p.202). A participação dos Internúncios e Núncios foi fundamental para fomentar esse processo, visto que “trocavam inúmeras correspondências com a Secretaria de Estado do Vaticano sobre o tema, informando, refletindo, debatendo e formulando propostas e soluções” (Marin, 2018, p. 203). Diante disso, a imprensa católica era uma preocupação corriqueira da Santa Sé, fato que se verificou nas abordagens feitas em encíclicas e outros documentos elaborados pelo Papa, bem como pela Secretaria de Estado do Vaticano.

Não obstante, ainda de acordo com o autor supracitado, o objetivo das redes de informações estabelecidas entre os representantes pontifícios no Brasil e o Papa, eram os seguintes:

favorecer e coordenar, de forma eficaz, a tomada de decisões e procedimentos para incrementar a imprensa católica e para intervir na sociedade. Também objetivava levar em conta os diferentes interesses, a diversidade de cenários religiosos e a correção de possíveis desvios ou erros que pudessem colocar em risco as relações

com o Estado brasileiro e a unidade entre a hierarquia eclesiástica (Marin, 2018, p. 2006).

Em se tratando das publicações católicas, a Secretaria de Estado da Santa Sé as considerava insuficiente, recomendando aos seus representantes que melhorassem esse cenário em conjunto com o episcopado. Tal insuficiência pode ser analisada a partir dos conflitos acirrados entre o Estado imperial brasileiro e os bispos reformadores, já na segunda metade do século XIX (Marin, 2018). Ainda sobre este ponto, segundo Marin, a Secretária de Estado do Vaticano elencou alguns motivos que pudessem explicar tal insuficiência, sendo esses:

o não envolvimento do laicato, o pequeno número de assinantes dos jornais católicos, a escassez de rendas, a falta de pessoal e as ingerências do Estado sobre os assuntos internos da Igreja Católica, que dificultavam a articulação do episcopado para implantar as reformas institucionais. Outro motivo seria a qualidade do episcopado brasileiro, ou seja, sua má formação intelectual e sua incapacidade para exercer a liderança tanto em suas dioceses como em nível nacional (Marin, 2018, p. 2006).

Como reitera Lima, “embora não houvesse na época uma diretriz explícita da Santa Sé que defendesse o uso da imprensa pelos católicos, predominava a ideia de condenação dos jornais vistos como anticlericais e subversivos” (Lima, 2023, p. 111). Diante disso, a partir da década de 1860, demarcando aqui uma maior consolidação do movimento ultramontano, surgem muitos periódicos empenhados em discursar em prol da causa católica, publicando artigos alinhados as suas pautas. Como sugere Lima, não eram só jornais importantes para a comunidade católica, “às quais forneciam reflexões teológicas e materiais doutrinários”, “representavam as vozes de ultramontanos na arena pública tornando públicos os seus projetos, críticas e demandas políticas” (Lima, 2023, p. 92).

Segue abaixo alguns dos principais jornais católicos de tendência ultramontana que existiram no império do Brasil, sobretudo, a partir da década de 1860.

**Tabela 3 - Jornais católicos ultramontanos em circulação no Império a partir da década de 1860**

<b>Título</b>	<b>Local</b>	<b>Circulação</b>
A Estrella do Sul	RS	1862 e 1869
A Estrella do Norte	PA	1863 e 1869
O Brazil	BA	1863
Cruzeiro do Brasil	RJ	1864 e 1865
O Missionario Catholico	RJ	1865

O Apostolo	RJ	1866 e 1901
Tribuna Catholica	CE	1866
Chronica Religiosa	BA	1869 e 1874
O Catholico	PE	1869 e 1872
A Boa Nova	PA	1871
O Bom Ladrão	MG	1873 e 1878

Fonte: Tabela elaborada com base nos dados fornecidos por Lima (2023) em relação aos jornais religiosos que circularam no Brasil entre 1830 e 1860 e pela Hemeroteca Digital.

Os jornais mencionados na tabela acima foram fundamentais para a formação e organização do movimento ultramontano no império do Brasil, sendo a imprensa imprescindível nesse processo. Dessa forma, todos esses periódicos tinham em comum a defesa dos interesses do clero e, conseqüentemente da Igreja Romana. A Estrella do Sul, a partir de 1862, no Rio Grande do Sul, atuou espalhando ideias ultramontanas, defendendo o catolicismo como religião oficial do Estado, criticando a política regalista do império, bem como divulgando as visões do bispo da diocese, o ultramontano D. Sebastião Dias Laranjeira (Lima, 2023).

A Estrella do Norte começa a atuar logo em seguida, em 1863, no Pará. Vale lembrar que o jornal contou com a colaboração e apoio do D. Macedo, respectivo bispo da província. Assim como A Estrella do Sul, trabalhou em prol dos interesses do clero, demonstrando que o movimento ultramontano representava uma unidade de norte a sul do território brasileiro. Alguns temas discutidos em suas folhas foram o casamento, a família e os avanços da modernidade. Além disso, contribuiu com a divulgação dos debates políticos da época, a partir da participação do clero.

Ainda no mesmo ano de criação de A Estrella do Norte, outro periódico de tendência ultramontana que começa a circular no império foi O Brazil: Jornal Catholico, Litterario e Noticioso, da província da Bahia. No ano seguinte, em 1864, foi criado o jornal Cruzeiro do Brasil: Orgão do Instituto Catholico. Em 1865, na corte imperial, surge o jornal O Missionario Catholico: Jornal religioso, litterario, historico e philosophico. Em 1866, foi lançado o jornal O Apostolo: Periodico religioso e doutrinario consagrado aos interesses da religião e da sociedade. Em 1866, no Ceará, tem-se O Tribuna Catholica. Em 1869, circulou na Bahia, o jornal Chronica Religiosa. E, por último, ainda em 1869, começa a circular em Pernambuco o jornal O Catholico, sob os auspícios do bispo ultramontano D. Francisco Cardoso Aires.

Com base no surgimento dos jornais anteriormente citados, se observa que ao longo da



década de 1860 a criação de jornais confessionais foi predominante, demonstrando, por sua vez, a organização do clero católico ultramontano nos espaços da imprensa, bem como a sua preocupação em reafirmar a sua hegemonia. Pois, naquele contexto, como foi observado por meio da tabela supracitada, ainda que novos periódicos ultramontanos surgissem todos os anos em algumas províncias, outras ainda careciam desses jornais. Em contrapartida, jornais de outras tendências também estavam surgindo e direcionando críticas à imprensa católica, desacreditando suas práticas, como eram observados em jornais liberais e protestantes. Nesse sentido, o cenário católico era de perda de autoridade, percebendo a necessidade de se expandir cada vez mais e combater seus antagônicos.

Na década de 1870, outros nomes vêm surgindo a partir de 1871, com a circulação do jornal *A Boa Nova* na diocese do Pará, responsável por organizar as principais ideias ultramontanas da província. A radicalização do discurso desse periódico se relaciona com a prisão do bispo D. Macedo. O *Bom Ladrão*, a partir de 1873, demarca a principal voz ultramontana na província de Minas Gerais, sob responsabilidade do bispo ultramontano D. Viçoso até 1875, por ocasião de sua morte. A necessidade de novos periódicos aliados ao movimento ultramontano nesse período está intimamente ligada a eclosão da Questão Religiosa, mas também a outros debates da época, como o avanço da maçonaria, do protestantismo, do espiritismo, bem como a questão abolicionista e o advento de ideias republicanas.

Nesse contexto, tem-se o jornal *O Apostolo* como o principal divulgador das ideias católicas ultramontanas no século XIX, com circulação até 1901. O jornal circulou na província do Rio de Janeiro e, apesar da veiculação de anúncios, sua principal fonte de renda provinha, sobretudo, da assinatura, pela qual disponibilizava valores variados. Inicialmente, eram cobrados os seguintes valores: para membros da corte, 6\$000 por ano, metade do valor por semestre e 1\$500 por trimestre. Para as províncias, por ano 7\$200, 3\$600 por semestre e, 1\$800 por trimestre. Tais valores sofrem algumas alterações ao longo dos anos, visando contar com um maior número de assinantes para que o jornal continuasse a circular. Em 1874, por exemplo, esses valores foram unificados, sendo 10\$000 e 5\$000, por ano e semestre, respectivamente.

Segundo Oscar Lustosa, *O Apostolo* faz parte da fase de consolidação da imprensa católica, tendo como colaboradores figuras de grande alcance na esfera eclesiástica da época. Em um primeiro momento, contou com a participação de nomes como Autran de

Albuquerque<sup>67</sup>, Antônio Manuel dos Reis<sup>68</sup>, João Esberard<sup>69</sup>. A partir do ano de 1869, o jornal passa a ser sob os auspícios do bispo da diocese do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda. Além disso, como enfatiza Coelho, disponibiliza espaço em suas folhas para a publicação de artigos de padres e leigos que compartilham dos pensamentos da Igreja. Em suas páginas verifica-se a transcrição de cartas pastorais e diversos outros documentos do episcopado, permitindo acessibilidade as informações religiosas.

Além de um editorial disposto na primeira página, o jornal era desenvolvido em algumas sessões, tinha-se os comunicados, nele ficavam publicados artigos de colaboradores; folhetim do Apostolo, com prescrição das normas e doutrinas; negócios eclesiásticos, dedicado às informações sobre o Ministério do Império, contendo concessões de licenças, decretos e beneplácitos; transcrição, onde verifica-se a transcrição de outras publicações; variedade, seria uma extensão da edição, com artigos de cunho político; noticiário, contendo anúncios de eventos, festas e doações da Igreja e; por fim, o obituário. O jornal transcrevia vários documentos católicos oficiais, discursos parlamentares, exigindo um espaço maior, fazendo com que alguns textos ocupassem edições sequenciais (Gonçalves, 2012).

Sobre seus colaboradores, identificá-los não foi tarefa fácil, visto que muitos dos seus artigos não continha a assinatura dos seus autores, o que dificultava sua identificação. Nesse sentido, o que é corriqueiro nas colunas editoriais, é encontrar referências indiretas aos seus autores, com iniciais, uso de pseudônimo ou termos genéricos. Ao longo da análise que faremos a partir do periódico, perceberemos essa ausência em vários casos. Todavia, apesar disso, em muitos momentos é possível reconhecer a participação de bispos, padres, parlamentares e leigos, sobretudo, a partir de 1872, por ocasião da Questão Religiosa.

Diante disso, o jornal O Apostolo a partir das suas publicações se propunha a combater tudo que era considerado uma ameaça para a Igreja e seus interesses. Nesse sentido, configurou diversas controvérsias ao longo de sua jornada, com jornais de diversificados escopos políticos e religiosos, um de seus principais oponentes narrativos, foi o jornal A

---

<sup>67</sup> Pedro Autran da Mata de Albuquerque (Salvador, 1805 - Rio de Janeiro em 1881) era formado em Direito pela faculdade de Recife, atuou como militante católico a partir da sua participação na imprensa. Antes de O Apostolo, publicou com um grupo de intelectuais A Esperança, sucedido pelo jornal A União (Pinheiro, 2009, p. 4).

<sup>68</sup> Antônio Manoel dos Reis (São Paulo, 1840-1889), formado em Direito, participou de muitos jornais e revistas paulistas. Atuou, também, como poeta, romancista e biógrafo. No Rio de Janeiro, fundou jornais católicos e defendeu os bispos na Questão Religiosa (Pinheiro, 2009, p. 4).

<sup>69</sup> “João Fernando Tiago Esberard (Barcelona, 1843 – Rio de Janeiro, 1897) fez carreira na Igreja. Estudou no Seminário do Rio de Janeiro e foi ordenado por Pedro Maria de Lacerda. Foi bispo de Olinda, de 1891 a 1893, quando foi designado para o Rio de Janeiro, elevado então a arquidiocese. Essa escolha provocou uma crise na Igreja e nas relações entre a instituição e o Estado, por causa de sua conhecida atuação em O Apóstolo, considerada radicalmente ultramontana e antirrepublicana” (Pinheiro, 2009, p.4).

Nação, periódico consagrado a defesa dos interesses da maçonaria. Assim, ambos os jornais se destacaram na imprensa durante a segunda metade do século XIX, dando início a disputas narrativas ocasionadas a partir da Questão Religiosa. Mais adiante, daremos atenção especial as trajetórias desses impressos, evidenciando suas pautas em suas respectivas folhas.

### **3.1.1 “O Apostolo: periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade”**

Como citado anteriormente, O Apostolo, consagrou-se como o jornal que mais se dedicou a causa católica no século XIX, devido, entre outros fatores, à sua longevidade. Começou a ser publicado em 1866, indo até 1901, somando 35 anos de atuação. Durante grande parte do tempo, sua periodicidade obedecia a uma sequência semanal, sempre aos domingos, todavia, nos anos de 1874 e 1875 chegou a ser diário, fato justificado, sobretudo, por ocasião da Questão Religiosa e da necessidade do jornal se fazer mais presente na sociedade. Dito isso, conclui-se que esse periódico foi o que mais atuou entre aqueles dedicados aos interesses da Igreja católica, trazendo em seu conteúdo as principais propostas propagadas pelo ultramontanismo.

Em seu primeiro número, em 1866, concede um espaço no jornal para deixar claro que, “a redação recebe artigo de interesse público religioso, sendo, porém, publicado o que estiver concebido de acordo com o programa deste periódico” (O Apostolo, nº 01, 07/01/1866, p. 1). A partir disso, conclui-se que o jornal era dedicado aos interesses do catolicismo e da sociedade, não aceitando outra linha ideológica que não fosse condizente à sua moral, dogmas e disciplina. Na mesma edição, na apresentação sobre sua razão de ser, ressalta a necessidade de se fazer ouvir a imprensa católica em tempos tão calamitosos, tendo a missão de guiar os povos pelo caminho do dever.

Ainda no mesmo texto, lê-se o seguinte:

Conhecemos as dificuldades com que temos de lutar, mas contamos com o sentimento católico, que, mercê de Deus, anima e afervora o povo fluminense, e é por sua honra e por honra do clero dessa importante diocese, que não podemos suportar a ideia de faltar-lhe um órgão na imprensa religiosa ao mesmo tempo que quase todos os outros têm.

(...)

Todos sabem, todos sentem quanto a sociedade está ferida no coração. Tudo quanto o gênio do homem pode alcançar, tem sido posto em contribuição para curar essa chaga cancerosa, que corrói a humanidade no meio de seus prodígios das ciências, das artes, e da indústria.

(...)

Eis porque a religião católica parece aos espíritos do século um anacronismo retrógrado. Ela é o amor e a unidade, enquanto o racionalismo, que traduz toda a licença intelectual, moral e social, quebra todos os laços do dever desde a família até a divindade. Liberdade sem freio, sem critério, sem fim possível; tomando como a hidra da fábula diversas cabeças, mas sempre o mesmo erro fatal com nomes diversos: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião – protestantismo (O Apostolo, nº 01, 07/01/1866, p. 1).

Com base nessa passagem, verificamos as principais controvérsias do periódico em seus primeiros anos de existência, chamando atenção, sobretudo, para as ideias anarquistas, republicanas, filosóficas e protestantes. Não obstante, o objetivo de criação desse jornal, reside, especialmente, na necessidade de combater o avanço dessas ideias que, por sua vez, confrontam os princípios da moral católica. Além disso, como verificamos anteriormente, é nesse contexto da década de 1860 que o catolicismo começa a se sentir ameaçado, sobretudo pelo crescimento de ideias liberais, utilizando como arma fundamental nesse combate a imprensa.

Em resposta ao avanço de ideias liberais e às críticas enfrentadas na imprensa, sobretudo, pela imprensa protestante, a redação do jornal, em edição do dia 8 de setembro de 1867, em artigo intitulado *Jornalismo religioso no Brasil* redigiu as seguintes palavras:

Fazemos um apelo ao clero desta diocese e ao de todo o Brasil; resistam pela palavra e pelos escritos nos jornais a essa propaganda sutil que nos vai arrebatando e corrompendo a mocidade católica, oponham jornal a jornal, é justo erguer um altar onde se imole vítima incruenta contra outro em que se sacrificam vítimas imundas; respondam às calúnias com decência e com dignidade, como quem na verdade está de posse da verdade: a esses esforços o erro não poderá resistir (O Apostolo, nº 36, 08/09/1867, p. 2).

Antes disso, o periódico católico reconhece a importância da imprensa ao afirmar que “não há mais hoje quem, um só momento, ponha em dúvida a sua influência real, poderosa e quase irresistível, que exerce sobre todos os espíritos a imprensa” (O Apostolo, nº 36, 08/09/1867). Continua dizendo ainda que, “é por meio do jornal, meio fecundo e aproveitável, que os governos, quer constitucionais, quer absolutos, as associações, quer literárias, quer políticas, quer industriais, quer científicas, fazem-se conhecidas, propagam suas doutrinas, vulgarizam os seus conhecimentos, educam os povos, civilizam as massas” (O Apostolo, nº 36, 08/09/1867).

Por outro lado, O Apostolo percebe no meio da imprensa vozes ecoando que atendem a vários grupos sociais. Dito isso, chama atenção para o fato de que a voz autorizada da Igreja católica pouco se faz ouvir, uma vez que o jornal admite ser poucas as províncias onde se publicam jornais católicos. Nesse sentido, O Apostolo busca reunir forças para combater

aquilo que considera “erros que se propalam”, não atoa tece diversos elogios a alguns jornais católicos que surgem nesse período, evidenciando serem companheiros seus na grande obra de civilização do Império do Brasil.

Nosso recorte gira em torno da Questão Religiosa, partindo desse entendimento, privilegiaremos as publicações a partir do ano de 1872 até 1875, exatamente o período de maior efervescência política e religiosa no império do Brasil, dando margem aos vários embates dentro do espaço da imprensa. Nesse sentido, como reitera Alceste Pinheiro (2009), a atuação desse jornal católico possibilitou alcançar informações diversas, tais como:

Estratégias da Igreja católica, o jogo dos confrontos internos, a ação dos bispos reformadores, o diálogo com possíveis aliados, o debate intelectual com os “inimigos da Igreja”. Por ele, também foi possível ter acesso aos vestígios da ação e das estratégias dos liberais, que buscavam neutralizar a presença do Catolicismo no Brasil, e dos protestantes, na luta por espaço na consciência religiosa dos brasileiros (Pinheiro, 2009, p.2).

De maneira geral, como já tratamos, o jornal foi crucial para a difusão do discurso e dos dilemas éticos e morais da Igreja Católica, sendo considerado porta-voz oficial da Diocese do Rio de Janeiro. Nessa perspectiva, foi instrumentalizado para atender aos anseios da alta hierarquia católica, estabelecendo uma grande luta contra o liberalismo político, a maçonaria, o regalismo e, tudo que era considerado inimigo da Igreja. No que se refere ao conteúdo propagado pelo jornal, selecionamos alguns assuntos que tocam a Questão Religiosa e o bispado do D. Frei Saraiva. Nesse sentido, abordaremos nossa análise de conteúdo tendo como base os seguintes pontos: como o jornal discorria acerca das ideias liberais e maçônicas e; como tratou sobre a Questão Religiosa e o posicionamento do bispo do Maranhão.

Sobre o primeiro ponto, o periódico entendia o avanço das ideias liberais e maçônicas como um movimento de perseguição à religião, assim como ocorria com o avanço do protestantismo. Essa ideia de perseguição do catolicismo ocupou significativo espaço em suas folhas, sempre se referindo aos espaços da imprensa que fomentavam esses discursos liberais como uma imprensa sacrílega e herética que se utilizava de calúnias e das mais diversas mentiras para deslegitimar a religião católica.

Lê-se, em primeira edição do ano de 1872, em comemoração aos sete anos de atuação do jornal, o seguinte excerto:

É triste, bem triste volver os olhos para todos os pontos deste império e encontrar-se no governo, em todos, um descuido, um desprezo tal pela religião, que faz esperar um futuro lamentável e desastroso.  
Lamentável e desastroso porque outro não pode ser o futuro de um povo, que despreza a crença em que foi criado e vê com olhos indiferentes os estragos que o

jornalismo profano vai fazendo no seio da família, na sociedade, com a propagação de falsos e perniciosos princípios, que, se fascinam o espírito e lisonjeiam as paixões, cavam inevitavelmente a ruína dos povos e atiram-no em um abismo de desgraças (O Apostolo, nº 01, 07/01/1872, p. 1).

A citação supracitada evidencia como a sociedade católica entendia o distanciamento do Estado dos princípios da Igreja, mesmo diante da oficialidade da religião católica no império do Brasil. Diante disso, chama atenção para o movimento descrito pelo periódico como “anticatólico”, que atua através da imprensa “profana”, diretamente associada ao pensamento liberal. Nesse aspecto, segundo o jornal, em muitos momentos, o liberalismo atuou em conjunto com a maçonaria, sobretudo, no que se refere a defesa de pautas como a instituição do casamento civil e da liberdade de culto, ideias sistematicamente combatidas pela Igreja Católica.

Em 28 de abril de 1872, O Apostolo tece as seguintes críticas à maçonaria:

Inspirada e dirigida pelo ódio e pela vingança dos Templários, de quem tira origem, a maçonaria tem constantemente, ainda que o negue, conspirado contra a autoridade civil e religiosa, às quais atribuem os Templários sua extinção.

(...)

Não há dúvida, que, constituindo-se diretora da sociedade, cuja perfectibilidade, diz, promover, a ela se deve atribuir a subversão social na ordem política e religiosa, todo esse movimento revolucionário que tantas desgraças têm causado à sociedade, pois para chegar a almejada perfectibilidade devia levar diante de si o que criado e estabelecido estava.

(...)

É, porém, a maçonaria que se denuncia, mandando por seus membros introduzir na legislação seus princípios reformadores; mandando despertar no espírito do povo a ideia de revolta contra a autoridade legítima, persuadindo-o de que para serem livres, iguais e irmãos devem fazer desaparecer da terra o princípio de autoridade, que o escraviza: na imprensa e até na tribuna sagrada, proclamando uma religião nova que eles baseiam só no amor de Deus, na prática do bem pelo bem, na tolerância absoluta religiosa, no casamento civil, etc. (O Apostolo, nº 17, 28/04/1872, p. 2).

A acusação feita pelo Apostolo acerca da infiltração maçônica nas variadas esferas do governo, versa sobre o poder exercido pela maçonaria a partir da sua posição política, influenciando, segundo o jornal, nas discussões contra a Igreja Católica. A ela foi atribuída também acusações sobre a promoção de diversas revoluções ocorridas no Primeiro Reinado, que se realizavam quando não atingiam seus objetivos. Nesse ponto, entendemos que os discursos católicos propagados pelo impresso em questão sempre colocaram a Igreja como vítima, como aquela que outrora era perseguida, associando os maçons aos principais causadores da sua ruína, contribuindo para a formação de uma imagem negativa da maçonaria, a qual deveria ser combatida e destruída.

Como reitera Gonçalves, “a igualdade entre as religiões e o casamento civil foram os

princípios liberais considerados mais nocivos pelos católicos” (Gonçalves, 2012, p. 74). Isso se verifica, sobretudo, porque no entendimento da Igreja, essa pauta fez parte da estratégia dos seus opositores para introduzir a desordem e questionar as bases do catolicismo. Diante disso, segundo o jornal católico, a partir da propagação das ideias liberais, seus opositores, “para mais facilmente chegarem à destruição da sociedade, atacam a família, destruindo-a pela base” (O Apostolo, n° 09,03/03/1872, p. 1), referindo-se as discussões sobre o casamento civil e a liberdade religiosa. Para a folha, essas reformas propagadas pelos liberais não iriam trazer benefícios para o país, pelo contrário, pouco ou nada lucraria.

Lê-se, em artigo de 1872, a seguinte ideia:

Compreenda-se que sem a instrução religiosa não pode o Brasil florescer, ou que possa terminar a que Deus o fadou. É impossível, sem ela tudo irá retrogradando, os homens se entregam a essas ideias más da Europa, se entretêm com futilidades e tudo irá caminhando para o imenso abismo da anarquia. Tal é a iminente tempestade que ameaça-nos se aqueles que dirigem o Estado se entregarem de corpo e alma a direção da maçonaria e aos revolucionários, e consentirem na livre propagação do liberalismo, e dessas ideias ímpias, e sobretudo na mocidade, cuja memória ainda fresca fácil receberá essas impressões que jamais se extinguirão e conservando-as colocarão em prática os princípios que a ímpia maçonaria tem até agora incubado e os vai introduzindo pouco a pouco no povo e no ensino para que mais adiante germinem e produzam seus frutos com vigor (O Apostolo, n° 20, 19/05/1872, p. 1).

Nessa passagem, encontrada em artigo intitulado *O ensino religioso*, assinado por um padre cearense, identificamos, sobretudo a preocupação da Igreja em relação ao ensino da mocidade. Nesse sentido, enfatiza a proibição do ensino livre fora de toda influência da religião e, o incentivo à participação dos católicos, sobretudo do clero, a fim de que possam instruir o povo com sua palavra autorizada, “contra as doutrinas ímpias e subversivas” do século XIX, referindo-se aqui, sobretudo, ao liberalismo e a maçonaria. Encontramos outro artigo do mesmo autor, tratando exatamente da posição que deve assumir o clero, onde lê-se o seguinte:

Se até aqui tem passado indiferente e mudo o nosso clero, e o seu proceder em relação as ideias deste século tem sido o silêncio, hoje é um crime, esse indiferentismo, esse mutismo, que o esmagam, é, ainda, indigno de homens que se alistaram nas bandeiras de Cristo, e como tais receberam a missão de rebater e repelir o erro, a mentira, e ensinar e propagar a verdade.

(...)

Compenetre-se o clero de sua missão: repila de si para bem longe o indiferentismo e o espírito de abstenção em que se tem conservado; levante-se, una-se e em fileiras cerradas vá desalojar o erro onde estiver ele prejudicando a sociedade e aí mesmo levante um monumento à verdade, porque envergonhado há de recolher-se às trevas, de onde saiu.

(...)

É, portanto, dever do clero ensinar aos fiéis a verdadeira doutrina, e, arrancando o nocivo joio, preserve o bom povo, os incautos, das doutrinas venenosas espalhadas

pela maçonaria sob qualquer nome que lhe deem.  
 Converta-se em atalaia vigilante contra o pensar falso do século, para que não seja também contaminado por essas doutrinas subversivas, e possa falar e pregar contra esses emissários do inferno (O Apostolo, nº 29, 21/07/1872, p. 1).

No trecho acima, observamos um apelo do padre para que o clero se posicionasse de maneira combatente frente aos avanços das ideias maçônico-liberais. Nas entrelinhas, convoca para o debate, especialmente, aqueles que por alguma razão não se mostraram combatentes dessas doutrinas, evidenciando mais uma vez a presença de um clero heterogêneo e indiferente a causa levantada pelos católicos ultramontanos.

Para encerrar o primeiro ponto de análise, selecionamos alguns momentos cruciais para a visibilidade da Questão Religiosa no Brasil, sendo, portanto, o episódio da suspensão do padre Almeida Martins pelo então bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda e, a circular expedida pelo bispo de Pernambuco, D. Vital, em 1873, na qual suspende das suas funções o clero envolvido com as sociedades secretas. Sobre o primeiro caso, em edição de 1872, O Apostolo publica um artigo para discorrer justamente sobre essa questão, evidenciando em suas linhas que os jornais maçônicos e o próprio padre acusavam-no de ser o responsável da privação de suas faculdades. Em sua defesa, O Apostolo comenta: “não fomos causa, nem dos desgostos que está sofrendo o Sr. Almeida Martins, nem tão pouco fomos violentos” (O Apostolo, nº 16, 21/04/1872, p. 1).

A suspensão do padre das suas funções deu-se exatamente pelo seu envolvimento com festas financiadas pela maçonaria, atuando como orador oficial, em um discurso proferido no dia 2 de março. Tal aproximação não foi vista positivamente pela sociedade católica, sendo duramente criticada por sua imprensa. Sobre isso, o jornal O Apostolo tece os seguintes comentários:

Como instrumento do catolicismo cumprimos nosso dever, censurando o procedimento irregular de um sacerdote, que desprezou seus deveres para com a Igreja, à qual está ligado por solenes juramentos, para satisfazer obrigações incompatíveis com o seu ministério, sendo orador de uma associação condenada.  
 (...)

Se classificar-nos de violento, como fez S.S. foi uma grave injustiça, injúria não menor foi persuadir-se que fizemos pressão no prelado para aparecer o ato de sua suspensão (O Apostolo, nº 16, 21/04/1872, p. 1).

Nessa passagem, o jornal católico responde as acusações recebidas pelos jornais maçônicos e pelo padre, reiterando junto à imprensa que não influenciou e nem é influenciando pelo bispo diocesano, haja vista que, segundo o jornal, possuem uma independência recíproca. Neste aspecto, discordamos, haja vista que ambos compartilham o posicionamento de combate aos princípios liberais e a satanização da maçonaria. Isto posto,



atuam corroborando para uma relação de influência em suas doutrinas, sobretudo, do bispo com relação ao periódico, tendo em vista que o próprio jornal a partir de 1869 foi dirigido sob os auspícios do prelado diocesano<sup>70</sup>.

Sobre o segundo caso, o jornal *O Apostolo*, em 23 de janeiro de 1873, esclarece sobre as acusações feitas pela oposição acerca da circular expedida pelo bispo de Pernambuco, em 5 de janeiro daquele ano, vista por alguns jornais republicanos como “mais um exemplo de fanatismo e de intolerância” (*O Apostolo*, nº 04, 26/01/1873, p. 1). É claro que o jornal combate essas acusações, alegando, por sua vez, que o ato do prelado não é, e nem pode ser um exemplo de fanatismo e de intolerância, posto que apenas estava executando os cânones, dos quais deve ser guarda fiel.

*O Apostolo* continua dizendo:

Acreditamos que a circular do Sr. Bispo de Olinda irritou a maçonaria, que desde muito tempo procura sair para fora de seus antros, e as irmandades que desconhecendo sua instituição e fim, querem viver fora da alçada episcopal, subordinadas antes ao poder temporal, que nada tem com seu fim religioso (*O Apostolo*, nº 04, 26/01/1873, p. 1).

Nesse ponto, toca na questão da luta entre o episcopado e a maçonaria, levantando acusações ao poder temporal, ao consentir que “entidades não reconhecidas pela lei e cuja existência o código criminal condena, estejam a ser causa de conflitos não entre o povo e o clero”, como coloca a oposição, “mas entre a maçonaria que, mercê de Deus, não é o povo, e os bispos” (*O Apostolo*, nº 04, 26/01/1873, p. 2). Nesse sentido, o jornal corrobora com o discurso de que membros de corporações religiosas não podem pertencer às sociedades condenadas, concordando, sobremaneira, com o posicionamento assumido pelo prelado de Pernambuco em excomungar da sociedade católica aqueles que estivessem vinculados às sociedades maçônicas.

Ainda sobre este episódio, em março de 1873, *O Apostolo* volta a reafirmar que “o episcopado não pode afrouxar os meios de repressão que começou a empregar para separar o joio do trigo, o erro da verdade” (*O Apostolo*, nº 11, 16/03/1873, p. 2). Nesse ponto, ressalta que não é possível ser católico e ser maçom e, os fiéis já foram esclarecidos o suficiente para abandonarem essas práticas. Para o jornal, aqueles que permanecem no “erro”, devem ser

---

<sup>70</sup> Apesar de o bispo D. Lacerda exercer grande influência sobre o jornal da Corte, a partir da edição de nº 30, de 1874, *O Apostolo* deixa de ser sob os auspícios do bispo diocesano. Esse momento demonstra uma divergência quanto a postura assumida por ambos, haja vista que o jornal assume um tom mais radical que o bispo em relação a Questão Religiosa naquele momento.

submetidos as devidas penas canônicas. Ou seja, a partir desses recortes fica evidente a postura do jornal em relação as práticas liberais, mostrando-se sempre combatente.

O segundo ponto de análise refere-se a Questão Religiosa e o posicionamento do bispo do Maranhão, conforme as linhas de O Apostolo. Sobre isso, em 27 de abril de 1873, o jornal relata que o “episcopado, não representando interesses de seitas, não carece do auxílio do governo para cumprir a missão espiritual de que está investido” (O Apostolo, nº 17, 27/04/1873, p. 1). Nessa passagem, o jornal ironizou a postura assumida pelo governo imperial em relação à maçonaria, uma vez que não concordou com a atitude do bispo de Pernambuco em interditar as irmandades que tivessem membros maçons, bem como, não placitou as condenações feitas pela Santa Sé contra a maçonaria.

Apesar disso, como descreve O Apostolo, “levantada a questão religiosa pelo governo por seu imprudente procedimento, o episcopado brasileiro não recuou; unido em pensamento pela doutrina da verdade, ergueu sua voz autorizada” (O Apostolo, nº 17, 27/04/1873, p. 1). O jornal cita o pronunciamento dos bispos de Mariana, Diamantina, Pará, Pernambuco e, naquele momento, a publicação da carta pastoral pelo bispo do Rio de Janeiro, expondo as doutrinas da Igreja sobre as sociedades secretas.

Da carta pastoral do prelado do Rio de Janeiro, retiramos o excerto, onde lê-se que,

A questão religiosa assumiu proporções extraordinárias e exige a mais completa união do episcopado, um por todos, todos por um, é assim que deve encarar a questão; o que ficar atrás é porque não compreendeu a missão que lhe confiou o espírito santo, e grande, bem grande será sua responsabilidade (O Apostolo, nº 17, 27/04/1873, p. 1).

Nesses trechos, se percebe a necessidade de buscar uma unicidade dentro do pensamento eclesiástico, mais uma vez, chamando atenção para a falta dela. Sobre isso, a postura do bispo do Maranhão é determinante para evidenciar que não havia uma coerência no clero brasileiro. Em artigo datado em 13 de novembro de 1873, O Apostolo, na tentativa de fortalecer sua luta frente aos seus opositores, buscou transmitir a sociedade imperial a união do episcopado na maior questão dos tempos modernos, a Questão Religiosa. Para isso, cita a publicação do Breve *Quamquam Dolores* por alguns bispos do império, dizendo ainda que:

É para nós motivo de verdadeiro regozijo ver a unidade de pensamento, em que está o episcopado: sua maioria já falou, já se pronunciou, premonindo suas ovelhas contra o lobo voraz, que sorrateiramente se havia introduzido no rebanho, e sobretudo não trepidou fazer ouvir a palavra do supremo pastor. A distância e dificuldade de comunicações são motivos para não termos ainda ouvido os venerandos bispos de Goiás e Mato Grosso, cujo sentir a respeito da maçonaria nos é bem conhecido; a visita pastoral que absorve toda a atenção do

digno bispo de S. Paulo é motivo mais que suficiente para já não ter premunido suas ovelhas contra o veneno maçônico, anunciando-lhe as palavras do soberano pontífice; a gravíssima moléstia que tem conservado ausente por tanto tempo de sua diocese o Sr. bispo do Maranhão o escusa de qualquer reparo (O Apostolo, nº 47, 13/11/1873, p. 1).

Nessa passagem, o jornal justifica as ausências por ocasião da Questão Religiosa, dos prelados de Goiás, Mato Grosso, São Paulo e Maranhão, até aquele momento, a fim de destruir qualquer possibilidade de a oposição utilizar-se disso para enfraquecer a luta da Igreja. Por outro lado, a situação do bispo do Maranhão, posteriormente, foi duramente explorada pelo periódico, sendo muitas vezes associado as sociedades maçônicas. A polêmica envolvendo o bispo do Maranhão, D. Saraiva, nas folhas de O Apostolo, teve início no dia primeiro de abril de 1874.

O que se escondia atrás da matéria publicada no jornal naquele dia eram dois fatos: 1) o bispo era irmão de um eminente político, necessitando então demonstrar em tempos de crise a quem endereçava a sua lealdade, ao Estado ou à hierarquia católica; 2) já tinha se passado um ano que o papa Pio IX havia enviado o breve *Quamquam dolores*, condenando a maçonaria no Brasil e dando o direito aos bispos de perdoarem da excomunhão os maçons que abdicassem da sociedade secreta e se arrependessem.

Vamos ao artigo:

O Sr. Bispo do Maranhão – Pessoa que nos merece inteiro crédito, comunica-nos que S. Ex. Revma. O Sr. Bispo do Maranhão na sua passagem pela cidade do Recife, a pessoas que o foram cumprimentar a bordo, revelou-se de um modo pouco discreto contra o procedimento do episcopado brasileiro, notavelmente contra o ilustre Metropolita do Brasil, ao qual declarou sem imputabilidade! ....

Como tal notícia se espalhasse e possa ela prejudicar o elevado caráter de S. Ex. Revma. Julgamos dever dar-lhe publicidade afim de que o digno Prelado tenha ocasião de desagravar a sua honra de Bispo Católico em comunhão com a Santa Sé, quanto a nós, gravemente ofendida.

Amigos estremecidos e dedicados do Episcopado Brasileiro, por isso que o somos da Santa Sé, e partilhamos em tudo e por tudo as suas doutrinas, e a fim de confundir os inimigos da Igreja que de tudo se prevalecem para agredi-la, entendemos prestar um serviço à S. Ex. Revma., fornecendo-lhe uma oportunidade para mostrar ao mundo católico que S. Ex. Revma. não tem discrepado e nem discrepará um momento sequer dos salutareis princípios professados pelos seus dignos colegas, que tanto se hão elevado no conceito perante as perseguições que à Esposa de Jesus Cristo movem os modernos fariseus (O Apostolo, nº 38, 01/04/1874, p. 4).

Em edição de 1874, intitulada *O Exm. Sr. Bispo do Maranhão*, O Apostolo transcreve notícias do jornal Chronica Religiosa (BA) que estavam em desacordo com o que de Pernambuco escreveu seu informante acerca da indiscrição do bispo do Maranhão, mostrando-se em divergência com os procedimentos dos bispos de Pernambuco e Pará. Diante disso, o jornal chama atenção para a posição dúbia que o prelado do Maranhão assumiu no

conflito entre a Igreja e o Estado. Por isso, o jornal católico reitera que tal situação os inclina a pensar que D. Saraiva “não ousa definir de um modo claro e positivo a sua posição perante o seu rebanho, perante os católicos brasileiros e perante a Santa Sé” (O Apostolo, n° 42, 10/04/1874, p. 4), gerando grande dano à causa católica. Por essa razão, lê-se o seguinte:

Ainda uma vez, declaramos que nos parece achar-se gravemente comprometida a honra de S. Ex. Revma., e cumpre-lhe, em nome da dignidade episcopal, desagrá-la o quanto antes, definindo a sua atitude diante dos lamentáveis acontecimentos que estamos deplorando.

A nosso ver, S. Ex. Revma. só poderá dissipar as graves desconfiças que em grande dor dos fieis pairam sobre os sentimentos de S. Ex. Revma. para com a Santa Sé, publicando em sua diocese o Breve *Quamquam Dolores*, que, por motivos inexplicáveis, ainda não foi publicado, atendendo-se, sobretudo a misericórdia que nele usou o santo padre, facilitando a absolvição da censura de excomunhão em que tem incorrido os infelizes maçons, misericórdia de que até agora não tem podido aproveitar-se os maçons arrependidos da diocese do Maranhão (O Apostolo, n° 42, 10/04/1874, p. 4).

O fato de até aquele momento o bispo do Maranhão, D. Saraiva, não ter publicado o breve redigido pelo Papa Pio IX, pesou sobre sua imagem e dividiu a luta católica. Em edição de 10 de maio de 1874, em artigo intitulado *Inexatidões do órgão ministerial*, o periódico em reposta à acusação de que os prelados do Brasil não condenaram publicamente a maçonaria, busca demonstrar que tal afirmação feita pelo seu opositor, A Nação, não passa de um monte de falsidade para deslegitimar a sua luta. A fim de demonstrar que o que disse A Nação não era verdadeiro, O Apostolo faz uma lista de todos os prelados do Brasil<sup>71</sup>, contendo suas posições em relação a maçonaria, acompanhada de suas respectivas representações.

Em relação ao bispo de Goiás, O Apóstolo transcreve um texto seu, disponível na Boa Nova (PA), admitindo que diferente do que dizem os maçons, “o bispo de Goiás não andou em segredo proscrevendo a seita excomungada, pois que S. Ex. fez bem públicos os seus sentimentos antimaçônicos” (O Apostolo, n° 55, 10/05/1874, p. 1). O jornal pondera, ainda, que na data de publicação da carta do bispo de Goiás, em 9 de dezembro de 1872, D. Vital ainda não havia mandado exortar nenhum cidadão para abjurar a maçonaria.

Até então, somente o bispo de Olinda havia publicado a Circular de 21 de novembro, “ordenando pregações contra as doutrinas heterodoxas que a seita maçônica assoalhava em sua Diocese” (O Apostolo, n° 55, 10/05/1874, p. 1), mas em razão da distância geográfica entre as duas dioceses, o bispo de Goiás não podia ter conhecimento dessa circular. Isso posto,

---

<sup>71</sup> O Apostolo se limita a trazer para o debate dessa edição somente os bispos que outrora não haviam se pronunciado sobre a maçonaria. Diante disso, ressalta que os 7 prelados brasileiros que não trepidaram em condenar a maçonaria, foram: o arcebispo da Bahia, o bispo do Rio de Janeiro, Pernambuco, Pará, Mariana, Diamantina e Ceará (O Apostolo, n° 55, 10/05/1874, p. 1).

percebe-se uma intenção do jornal católico em demonstrar que o prelado de Goiás não foi influenciado pelas atitudes dos outros prelados, mas que genuinamente defende essas causas.

Sobre o bispo do Rio Grande do Sul, segundo O Apostolo, “são tão públicos os sentimentos do Sr. D. Sebastião Dias Laranjeiras que não podemos compreender como é que a folha ministerial não tem conhecimento de nenhum ato público deste prelado condenando a seita maldita” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 1). Nesse ponto, o jornal desmente que o prelado do Rio Grande do Sul não proscreeu a Maçonaria, uma vez que em carta endereçada ao bispo de Olinda, datada em 15 de maio de 1873, adere à causa levantada pelo bispo de Pernambuco e condena veementemente a maçonaria.

O bispo de São Paulo, como noticia O Apostolo, “em sua magnífica pastoral, (...), não se descuidou de proscreever a seita maçônica, mostrando-se assim em união de sentimentos com os seus eminentes e venerandos colegas” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 1). Sobre o bispo de Cuiabá, mesmo não tendo nenhum documento público do prelado, o jornal O Apostolo diz conhecer os sentimentos do bispo, podendo afirmar que está de acordo com os seus colegas em relação a maçonaria. Isso se concretiza, por saber O Apostolo de um fato em que o bispo mandou imprimir e espalhar profusamente, em sua diocese, a pastoral do bispo de Olinda contra a maçonaria, recomendando vivamente a sua leitura. Segundo o periódico fluminense, tal fato insere o bispo de Cuiabá na lista dos onze prelados brasileiros que proscreeveram a maçonaria.

Até aquele momento, dos doze prelados que compõe o episcopado brasileiro, somente o bispo do Maranhão que deixa dúvidas sobre sua posição contra a maçonaria, contra a qual tantas vezes se pronunciaram os Sumos Pontífices. Sobre isso, O Apostolo, tece os seguintes comentários acerca do prelado do Maranhão:

Pairam tantas dúvidas sobre o procedimento deste prelado, que, antes de expendermos um juízo sobre ele, preferimos aguardar o curso dos acontecimentos, mormente agora que sua S. Ex. Revma., após uma longa enfermidade que o conservou por muito tempo apartado do meio do seu rebanho, tornou à sua capital e reassumiu o governo de sua diocese.

Será possível que dentre os doze prelados brasileiros, haja um que se não ache em comunhão com a Santa Sé Apostólica em ponto de tanta transcendência?...

Não! não o cremos nem o podemos crer!

Entretanto, ao terminar este artigo, consignaremos cheios de dor o seguinte fato:

A folha maçônica do maçônico ministério imperial exige que lhe apontássemos um só prelado do Brasil que houvesse condenado publicamente a maçonaria, e, com as provas na mão, apontamos-lhe ONZE!

Somente não pudemos apontar-lhe um que o fizesse... UM SOMENTE! – o Sr. Bispo do Maranhão.

Sim! Somente este prelado é que – se proscreeu a seita amaldiçoada, andou nisto muito em segredo; se a condenou, fez tão no íntimo da consciência que nem a vista mais perscrutadora, como diz o órgão ministerial, pôde descobrir a sua intenção! (O

Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 1).

O Apostolo finaliza seu artigo lamentando o fato de o prelado do Maranhão até aquele momento ainda não ter se pronunciando em acordo com seus colegas do episcopado. Nesse primeiro momento, o jornal ainda espera que o bispo se posicione, para esclarecer tal situação, uma vez que como já havia pontuado em outras edições, a sua situação de saúde o privava de estar em contato com sua diocese. Todavia, a sua narrativa começa a mudar quando José da Glória Santos, padre e secretário do bispo do Maranhão, manda publicar no jornal maçônico, A Nação, a sua defesa do bispo diocesano às letras escritas em edição do dia 1 de abril de O Apostolo, já tratado anteriormente.

Tal atitude não foi bem recebida pelo jornal católico, pois, como lê-se em O Apostolo,

o simples fato do Sr. José da Glória publicar a sua gloriosa defesa na gazeta do Sr. do Rio Branco, tido e havido no mundo universo como o mais perverso perseguidor da Igreja no Brasil, por si só é o mais eloquente atestado da catolicidade e boa-fé do oficioso defensor do Sr. Bispo do Maranhão; e S. Ex. Revma. deve a estas horas estar muito satisfeito de se ver tão cortejado pelos perversos perseguidores da Santa Madre Igreja, cujo bispo é!!! (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 2).

Em relação a defesa do José da Glória, em resposta ao Apostolo, o jornal católico reitera que em nenhum momento quis tomar contas ao bispo do Maranhão, mas tão somente fazer chegar ao conhecimento de sua pessoa os boatos que a seu respeito se espalhavam. Tudo isso, a fim de que o prelado tivesse a ocasião de se manifestar sobre a Questão Religiosa, e assim confundir - nas palavras de O Apostolo - os inimigos da Igreja, que tem se aproveitado do seu silêncio para colocá-lo como um tropeço aos seus colegas do episcopado. Nesse ponto, entendemos a ação do periódico como um ato de pressionar o bispo frente ao que estava acontecendo, a fim de transmitir a oposição que todo o clero estava unido em só propósito: combater a maçonaria.

Quanto ao bispo do Maranhão, o jornal O Apostolo enfatiza que, “acha-se S. Ex. Revma. cada vez mais na indeclinável necessidade de se manifestar pronta, clara, franca e publicamente sobre a questão religiosa” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 2). Segundo o jornal, o fato de o bispo não ter publicado o Breve *Quamquam Doloris* tem sido utilizado como arma contra a Igreja, conjecturando que o episcopado brasileiro não está com os bispos de Olinda e Pará, pois, parafraseando A Nação, “se os outros prelados proscreveram a maçonaria, foi tão somente no íntimo da consciência, onde a vista mais perscrutadora não pode penetrar!!” (O Apostolo, nº 55, 10/05/1874, p. 2).

Lê-se, ainda, em edição 56, o seguinte excerto:

Não é de uma parte do episcopado, que o Exmo. prelado maranhense parece separado, mas de todo ele, porque todo se tem pronunciado contra a maçonaria ou por atos administrativos, ou em pastorais, ou em representações que incivilmente lhes tem sido devolvida pelo Sr. Ministro do Império.

Acreditamos que não há boa fé nos oficiosos defensores do Sr. bispo do Maranhão; S. Ex. nessas defesas serve de látego com que seus colegas são vilmente açoitados.

Se a imprensa maçônica do Sr. Rio Branco soubesse o que é ser guarda da fé, não pronunciaria uma palavra em defesa de quem, competindo afugentar os lobos que lhe devastam o rebanho, cruza os braços, emudece, não os enxota.

Um bispo que é guarda da fé não deixa à revelia o sagrado depósito, que lhe está confiado (O Apostolo, n° 56, 14/05/1874, p. 1)

Em edição de maio de 1874, O Apostolo assegura que ao mencionar sobre o sentimento dos católicos brasileiros em relação ao bispo do Maranhão, não teve em vista extorquir um ato do prelado, mas salvar dois grandes princípios: a independência da Igreja e a obediência ao seu chefe supremo. Nesse ponto, sugere que, “o silêncio que os regalistas, falsos intérpretes da constituição, exigiam do Sr. bispo do Maranhão, era a sanção de seus errôneos princípios” (O Apostolo, n° 57, 17/05/1874, p. 1). Nesse mesmo artigo, o jornal católico noticia a publicação pelo bispo do Maranhão do Breve *Quamquam Dolores*, com maior alegria.

Segundo o jornal, à luz da interpretação da constituição pelos regalistas, tanto conservadores como liberais e até republicanos, o melhor para eles era que o bispo não publicasse o breve, uma vez que não foi placitado pelo imperador. Para O Apostolo, ao cumprir o sagrado dever determinado pelo Sumo Pontífice, “preferiu neste ponto estar com a Igreja a seguir os princípios regalistas, que avassalam a Igreja ao Estado” (O Apostolo, n° 57, 17/05/1874, p. 1), salvaguardando os princípios da independência da Igreja e da obediência ao chefe supremo.

Assim, pois, o bispo do Maranhão deu um salutar exemplo, mesmo que tardio, reconquistando naquele momento grande parte da consideração dos católicos. Para O Apostolo, “salvo esses dois princípios, satisfaz ainda o Sr. bispo do Maranhão a um imperioso dever de consciência” (O Apostolo, n° 57, 17/05/1874, p. 1). Uma vez que, demorar na publicação do breve era privar da absolvição aqueles que quisessem no sacramento da penitência se reabilitar. Em edição do dia 20 de maio de 1874, o jornal O Apostolo transcreve na íntegra a Carta Pastoral mandada publicar pelo bispo do Maranhão em sua diocese, como prova de que todo o episcopado segue unido na causa católica, para a desestabilização da oposição.

No ano de 1875, toda a discussão envolvendo o prelado do Maranhão vai girar em torno dos temas já tratados em outras edições, tratando especificamente dos embates entre a folha oficial do catolicismo e seus adversários, representado pelo jornal A Nação. A partir daí

toda a polêmica é recapitulada por ambos os jornais em suas páginas nos próximos meses, tomando novamente dimensão nacional com o envolvimento de jornais de outras províncias, como foi o caso do jornal *O Paiz* do Maranhão, que reproduz as acusações de *A Nação* e sai em defesa do seu bispo. *O Apostolo* condena a imprensa maranhense por manter o silêncio perante o grave posicionamento dos jornais maçons que o atacam.

As trocas de matérias entre os jornais continuam em artigos dos dias 9, 10, 12, 16, 18 e 23 de março. *A Nação* vai tentar exaltar o bispo maranhense por, segundo ele, o prelado conviver em paz com maçonaria, tentando, portanto, por meio desse caso, condenar a ação dos prelados encarcerados. Enquanto isso, *O Apostolo* vai tentar demonstrar que o que acontece é o contrário, que é a maçonaria do Maranhão que está em paz com o bispo. Para encerrar esta sessão, selecionamos um excerto que resume o sentimento presente em quase todas as páginas do *Apostolo*: “a maçonaria é a inimiga jurada do catolicismo” (*O Apostolo*, nº 56, 12/03/1875, p. 1), sendo, portanto, instituições incompatíveis entre si.

### **3.2 O discurso maçônico-liberal nos impressos**

Segundo Gonçalves, “a trajetória do periodismo maçônico oitocentista deve ser compreendida a partir de sua inscrição em um fenômeno histórico de maior amplitude, que diz respeito ao desenvolvimento, à valorização e à consolidação das funções e atividades da imprensa no Brasil” (Gonçalves, 2012, p. 65). Nesse sentido, o contexto de inserção da Imprensa Régia no Brasil, a partir do decreto de 13 de maio de 1808, era de extremo controle, utilizando para isso, a censura prévia. Isto é, tudo que se mandasse publicar, passava por um exame, a fim de garantir que nada considerado contra a religião, ao império e aos bons costumes fosse impresso.

Tal situação impedia que jornais que destoassem desses pontos circulassem no império do Brasil. A partir do efeito significativo da Revolução Liberal do Porto, com a publicação do decreto instituindo a liberdade de imprensa das Cortes de Lisboa, alterou-se, também, as possibilidades da imprensa brasileira, com D. João VI dissolvendo a censura prévia no país, em 1821. Nesse momento, viu-se florescer, no Brasil, a circulação de impressos com tendências políticas heterogêneas, fomentando ali um espaço acalorado de discussões. Nas palavras de Gonçalves, os impressos podem ser vistos “enquanto instrumentos de práticas culturais e políticas, típicos representantes das modificações ocorridas em meados do século XIX” (Gonçalves, 2012. p. 65).



Os jornais maçônicos começam a atuar, mais efetivamente, a partir da década de 1870, demarcando o surgimento dos primeiros órgãos da imprensa de propriedade dos Grandes Orientes e de influência maçônica. É nesse período que os debates gestados nos periódicos tiveram grande repercussão na sociedade, sendo utilizado como instrumento indispensável para a propagação de identidades políticas. Nesse ponto, concordamos com Gonçalves, ao partilhar “da premissa de que o periodismo maçônico representou o principal meio de ação dessas instituições no que tange às suas estratégias de penetração e intervenção na esfera pública” (Gonçalves, 2012, p.67).

Segue abaixo uma tabela com alguns jornais autodeclarados maçônicos publicados nesse contexto.

**Tabela 4 – Jornais autodeclarados maçônicos em circulação a partir da década de 1870**

<b>Título</b>	<b>Local</b>	<b>Circulação</b>
A Família Maçônica	RJ	1870 – 1889
A luz	RN	1870 – 1879
Boletim do GOB <sup>72</sup>	RJ	1870 – 1899
Boletim do GOU e SCB <sup>73</sup>	RJ	1870 – 1879
O Pelicano	PA	1870 -1879
A Flammígera	PA	1870 -1879
Monitor do Norte	MG	1870 – 1879
O Maçon	RS	1870 - 1879
O Filho da Viúva	PA	1870 - 1879
A Família Universal	PB	1870 - 1879
A Fraternidade	SE	1870 - 1879
A Família	RJ	1870 - 1879
Labarum	AL	1870 – 1879

Fonte – Dados retirados da Hemeroteca Digital disponível na Biblioteca Nacional.

Nesse sentido, assim como os jornais católicos, os jornais maçônicos partilhavam a divulgação de um projeto de modernidade para o Brasil, mas claro, com princípios outros. Para a ideologia maçônica, o caminho até a modernidade perpassa por uma instrução e

<sup>72</sup> Boletim do Grande Oriente do Brasil.

<sup>73</sup> Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil.

civilização da nação, influenciadas pela filosofia iluminista e presente nas ideias políticas do século XIX. Em outras palavras, segundo o entendimento maçônico, para atingir o progresso moderno, a sociedade brasileira teria que se pautar na racionalidade, somente por esse meio se alcançaria o progresso. O jornal dialogava, sobretudo, com seus pares e seus simpatizantes, contando também com a participação dos seus antagônicos, como veremos em A Nação.

A imprensa opositora tinha espaço privilegiado nas publicações dos jornais maçônicos, sobretudo a imprensa católica de orientação ultramontana. Uma característica fundamental dos jornais da época, é justamente essa troca com seus interlocutores, isso foi bastante explorado, especialmente durante a Questão Religiosa, consolidando uma fase de crescimento da imprensa maçônica e de sua influência na sociedade imperial brasileira. Não obstante, a década de 1870, foi determinante para o avanço das ideias alinhadas ao positivismo de influência francesa e ao liberalismo europeu, influenciando diretamente a maçonaria acerca das ideias de civilização e progresso.

Para a maçonaria essas ideias estariam diretamente associadas à modernidade, isto é, tinham a novidade como sinônimo de civilização e progresso. Por outro lado, a ideia de antiguidade estava relacionada ao atraso, o que favoreceu o surgimento de inúmeras críticas as ideias tradicionalistas, sobretudo, as vinculadas a Igreja Católica. Como coloca Gonçalves, de acordo com Kenneth Bock, essa compreensão da realidade foi, em certa medida, gestada ainda na segunda metade do século XVII, a partir das discussões entre o antigo e o novo, sendo atribuído às produções mais recentes o status de superior em relação às produções antigas (Gonçalves, 2012). Nessa perspectiva, percebemos durante grande parte da atuação da imprensa maçônica uma crítica consistente em relação ao movimento ultramontano católico e seus princípios, considerados tradicionais.

Como já assinalamos, a partir de 1870, o império do Brasil configurou um espaço atravessado por várias transformações, sobretudo no que se refere à proliferação das diversas culturas políticas. Como constata Mansur Barata, “a crise do escravismo e o crescimento da propaganda republicana, aliado ao surto de “ideias novas”, como se referiu Sílvio Romero, possibilitaram a maior consciência dos problemas do país, bem como a busca pela definição de um novo padrão de identidade nacional” (Barata, 1999, p.89). Diante disso, nesse período, no Brasil, viu-se surgir uma nova elite intelectual que, nas palavras de Roque Spencer, mediado por Mansur Barata, se propunha a ilustrar o país e a liberalizar as instituições, por meio do poder das ideias e da ciência (Barata, 1999).

Mansur Barata, em consonância com Nicolau Sevcenko, constata que “a palavra de ordem da “geração modernista de 1870” era condenar a sociedade “fossilizada” do império e

pregar as grandes reformas redentoras: a abolição, a República e a democracia” (Barata, 1999, p.90). O debate da maçonaria com seu principal interlocutor, a Igreja Católica, evidencia que os maçons se aproximam do discurso propagado pelo liberalismo, inclusive, até nos discursos analisados no jornal *O Apostolo* encontramos essa constatação, na medida em que este afirma que a maçonaria anda de mãos dadas com o liberalismo. Diante disso, no contexto da Questão Religiosa a identificação da maçonaria com o liberalismo é uma realidade, uma vez que observamos uma forte rejeição nos seus discursos ao pensamento ultramontano, defendido pelo catolicismo.

Lê-se, no Boletim do Grande Oriente do Brasil ao Vale do Lavradio uma crítica aos princípios do *Syllabus*, um dos principais documentos do catolicismo, que pauta a ação dos ultramontanos no século XIX. Vamos ao artigo.

Segundo estes princípios, a educação da mocidade pertence ao clero, a ciência das coisas filosóficas e morais está sujeita à influência da autoridade eclesiástica; os meios temporais diretos e indiretos cabem à Igreja; a soberania popular é um erro. Destes princípios o que resulta? Resulta por certo o desaparecimento da liberdade do ensino, da liberdade de consciência e da liberdade política, surgindo o monopólio da ciência, o encadeamento da razão e a supressão dos governos populares. Assim o mundo retrogradaria cinco séculos em vantagem da teocracia, hoje fatalmente impossível ao gênero humano. O que seria da civilização moderna e das grandes conquistas do pensamento? Tudo desapareceria; porque lá está escrito no *Syllabus*, que essa civilização e o progresso da humanidade são males com que o Pontífice romano não transige. Prevalecendo a doutrina ultramontana, o homem despojar-se-ia da liberdade civil e religiosa, aniquilar-se-iam os grandes inventos modernos, e o vapor e o telégrafo não realizariam mais os prodígios da velocidade na comunicação entre as cidades e os povos. A ciência seria escrava das leis ferrenhas que o poder clerical quisesse promulgar, e todas as nobres conquistas do pensamento seriam condenadas, porque o domínio teocrático só pode subsistir ante a ignorância, que debilita a razão e entrega o homem ao alheio arbítrio. O cidadão desaparecia para existir somente o servo do clero. Mas esse regresso do mundo é impossível, portanto, o ultramontanismo, travando luta contra as ideias de civilização em nome da religião cristã, arrisca a nobre causa do catolicismo<sup>74</sup>.

Vale pontuar, ainda, que o discurso da maçonaria não se limitou ao combate ao ultramontanismo, assumiu também outros compromissos. De acordo com Quintino Bocaiúva, em 1865, em Circular aos representantes do Grande Oriente do Brasil ao Vale dos Beneditinos, lê-se que os objetivos outros da maçonaria se estruturavam nos seguintes pontos:

No dia em que os conselhos deliberativos da Nação subirem homens iniciados nos nossos augustos mistérios, ilustrados pelas nossas doutrinas, edificados pelos nossos exemplos, identificados conosco na crença pelo progresso, nesse dia meus irmãos, a maçonaria brasileira terá realizado a sua magna obra, sem haver descurado os

<sup>74</sup> Boletim do Grande Oriente do Brasil ao Valle do Lavradio, Rio de Janeiro, setembro e outubro de 1873. Ano II, n. 9 e 10, p. 716-717 *apud* Gonçalves, 2012, p. 69.

deveres secundários que lhes são inerentes. [...] E abolida a escravidão que é nossa nódoa e o nosso pesadelo; acabada a ignorância das classes inferiores pela difusão das escolas; libertado o comércio das peias da rotina suspeitosa; ampliadas enfim todas as liberdades que fortificam uma sociedade; a instrução e o trabalho livre e moralizado fundarão definitivamente a nossa grandeza moral e material, nosso poder e a nossa riqueza. Os direitos políticos acompanharão também de perto o desenvolvimento dos direitos individuais. E abatidas pela lei da fraternidade as barreiras que ainda hoje se opõem entre nós à fusão das nacionalidades, não haverá mais estrangeiros no Brasil, mas concidadãos enraizados ao nosso solo e identificados com os nossos destinos (*apud* Barata, 1999, p. 93).

Diante disso, percebemos no final do século XIX, a presença da maçonaria nos debates vinculados a construção de uma sociedade mais secularizada, na tentativa de construir uma nova identidade nacional, pautada nas ideias de liberdade, igualdade e fraternidade, herdadas da Ilustração francesa. Vamos verificar esses debates, principalmente durante a Questão Religiosa, onde vê-se a organização maçônica alinhada ao grupo dos Beneditinos prezando pela liberdade religiosa, de pensamento, e das ideias racionalistas. Enquanto o grupo do Lavradio vislumbrava um comportamento mais conservador, pautando-se, sobretudo, no regalismo imperial. Nesse momento, “a maçonaria assumia o compromisso das “Luzes” de combater as “Trevas”, representadas pela ignorância, pela superstição e pela religião revelada” (Barata, 1999, p.92).

Por outro lado, é importante ressaltar que o discurso maçônico mesmo estando próximo das ideias liberais, não pode ser visto a partir de uma ótica homogeneizada, igual em todas as suas partes, visto que a Ordem Maçônica no Brasil teve diferentes frentes, como observamos a partir da divisão do Grande Oriente do Brasil. Se por um lado, a maçonaria se enquadrava enquanto pertencente a um liberalismo conservador, pautando-se, na manutenção do império e na defesa da liberdade humana, por exemplo. Por outro, ela estava associada ao liberalismo clássico, defendendo a abolição da monarquia e a instituição de um governo republicano secularizado. Todavia, o que as une e configura, portanto, a estrutura do discurso maçônico são seus princípios fundamentais, tais como, “a crença na universalidade da natureza humana e no racionalismo” (Barata, 1999, p.92).

No próximo tópico, analisaremos o discurso maçônico-liberal à luz das narrativas presentes no jornal *A Nação*, periódico que trata dos assuntos políticos, comerciais e literários da província do Rio de Janeiro. Tal periódico protagonizou debates intensos com o principal jornal católico do século XIX - *O Apostolo* - configurando-se como antagonistas durante toda a Questão Religiosa. *A Nação* começa a atuar na década de 1870, consolidando o período de maior demanda desses jornais e da circulação de suas ideias políticas no império do Brasil.

### 3.2.1 “A Nação: jornal político, comercial e literário”

Uma característica marcante da imprensa oitocentista eram as disputas políticas fomentadas por diversos partidos. Nesse cenário, utilizavam-se do espaço da imprensa para propagar e defender suas ideias e posições. Segundo Morel, a imprensa no século XIX demarcava um espaço complexo e de difícil ordenação, haja vista a multiplicidade dos periódicos. Alinhada a esse contexto, o jornal *A Nação* surge representando mais do que uma folha partidária, nascia da necessidade de se fazer presente as vozes do partido conservador à luz do Ministério do Visconde do Rio Branco, ao qual representava.

Sua criação se deu em 1872, com publicações até 1876, a primeira datada em 3 de julho e, a última em março de 1876. Em seu primeiro ano de circulação, teve como redatores seus proprietários, os deputados João Juvêncio Ferreira de Aguiar<sup>75</sup> e o padre João Manoel de Carvalho<sup>76</sup>. Posteriormente, contou com outros colaboradores, tais como, Francisco Leopoldino de Gusmão Lobo<sup>77</sup> e José Maria da Silva Paranhos Junior, depois Barão do Rio Branco e Grão-Mestre da maçonaria ao Vale do Lavradio, entre 1870 e 1880. Esses dois últimos atuaram ativamente no periódico, durante os anos de 1872 e 1875, não por acaso a folha foi indispensável para o fortalecimento do Ministério do Gabinete Rio Branco.

Em linhas gerais, o jornal abrangia assuntos internacionais e relacionados à política interna do império do Brasil, sendo o primeiro da alçada do Gusmão Lobo e, o segundo de Paranhos Junior. Alguns temas trabalhados versavam sobre a questão do elemento servil, a Missão Penedo, a Questão Religiosa, a Guerra do Paraguai, dentre outros. Ainda assim, como o sigilo da autoria era uma prática corriqueira naquele contexto, a dificuldade de conhecer

---

<sup>75</sup> João Juvêncio Ferreira de Aguiar nasceu em Pernambuco. Formou-se pela Faculdade de Direito do Recife e iniciou sua vida política durante o Império, quando ingressou nas fileiras do Partido Conservador. Foi deputado geral pelo estado de Pernambuco nas legislaturas compreendidas entre os anos de 1868 e 1875 e novamente na legislatura 1886-1889. Faleceu na cidade do Rio de Janeiro em maio de 1901 (Lopes, <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/AGUIAR,%20João%20Juvêncio%20Ferreira%20de.pdf>).

<sup>76</sup> João Manuel de Carvalho, natural do Rio Grande do Norte, padre, paroquiou na freguesia da Candelária e representou sua província em duas legislaturas gerais durante o Período Imperial. Foi redator dos seguintes jornais: *Quinze de julho*, órgão conservador (Proprietário e redator), Rio de Janeiro (1870); *A Nação*, jornal político, comercial e literário, Rio de Janeiro (1872-1876); *Correio Amparense*, Amparo, (1895).

<sup>77</sup> Francisco Leopoldino de Gusmão Lobo era natural de Pernambuco e filho do alferes reformado do exército e depois coronel da guarda nacional e brigadeiro do exército Francisco de Joaquim Pereira Lobo. Bacharel em Ciências Sociais e jurídicas pela faculdade de Recife, diretor da Diretoria central da Secretaria da Agricultura, fidalgo, comendador da ordem da Rosa, e da ordem romana do Santo Sepulcro de Jerusalém, oficial da Legião de Honra da França, sócio do Instituto fluminense de agricultura etc. Foi deputado por sua província natal em mais de uma legislatura. Colaborou nos seguintes jornais: *O Progresso*, folha católica, literária e noticiosa de Pernambuco (1857 a 1859); *A Nação*, jornal político, comercial e literário. Rio de Janeiro (1872 a 1876); *Revista do Instituto histórico e etnográfico de Pernambuco*. (Blake, 1970).

seus autores também estava presente em A Nação. Nesse sentido, muitos artigos publicados, eram feitos sem a identificação ou acompanhados de algum pseudônimo.

Com circulação diária, o valor do jornal seguia planos específicos para a corte e as províncias. Na corte, a assinatura era anual, semestral e trimestral, obedecendo os seguintes valores, respectivamente, 12\$000, 6\$000 e 3\$000. Nas províncias, os valores eram 10\$000, 8\$000 e 4\$000. Em seu primeiro número, A Nação se declara órgão do partido conservador, evidenciando que sua luta é pela ordem e defesa da liberdade e dos excessos que ameaçavam.

Eis a missão deste jornal:

Arauto do progresso refletido, que é a grande aspiração da nossa época, guarda das bem entendidas liberdades, da ordem social e das instituições juradas, a Nação aparece na imprensa diária como órgão do generoso partido, que extinguiu o tráfico de africanos, acabou com a tirania de Rosas e Oribes, promoveu a livre navegação do Prata e seus afluentes, fez sulcar pelo vapor as águas do majestoso Amazonas até o Peru, traçou as primeiras linhas da rede de estrada de ferro que há de ligar um dia os quatro ângulos do Império, fundou o crédito público, reorganizou o exército e a armada, pôs termo com honra e glória à guerra do Paraguai, decretou a reforma judiciária, e escreveu em sua bandeira a santa legenda de 28 de setembro de 1871; do partido, enfim, que sustentou sempre a monarquia constitucional representativa, associando as recordações de sua passagem pelo poder a ideia dos grandes melhoramentos políticos e administrativos, que não fez à felicidade do Brasil. (A Nação, nº 01, 03/07/1872, p. 1).

Os jornais de opinião, campo de experiência e disputas políticas, dominavam a imprensa desde os momentos iniciais do Império, constituindo um “espaço privilegiado dos embates” na cena pública, onde o debate era travado de forma aberta e inflamada (Santos, 2025, p. 259). Diante disso, A Nação protagonizou diferentes embates com o jornal A Reforma, A República e O Apostolo, representantes de diferentes posicionamentos políticos da época. Aqui, concentraremos nossa atenção aos embates travados durante a Questão Religiosa com a folha católica O Apostolo.

Separamos nossa análise em dois pontos centrais, a fim de melhor compreender o debate promovido pelo jornal A Nação a respeito do bispado do Maranhão durante a Questão Religiosa. Nesse sentido, buscaremos entender os embates do periódico com O Apostolo e, adentraremos em suas narrativas acerca da postura do prelado do Maranhão diante da Questão Religiosa.

Em meados de março de 1874, o bispo D. Saraiva começa a aparecer nas páginas do jornal *A Nação*. Em artigo intitulado *Voz do Cárcere*, começa a montar sua narrativa, apresentando o bispo do Maranhão como a exceção, por não publicar o breve *Quamquam Dolores*, mesmo se, como o próprio jornal informa em uma nota, outros dois bispos estivessem na mesma situação, como era o caso dos bispos do Goiás e de Cuiabá. Sobre isso,

já mostramos o posicionamento do jornal O Apostolo, indicando que somente o bispo do Maranhão não havia publicado o breve até aquele momento. Diante disso, observamos posições divergentes sobre o mesmo fato.

Ainda nesse mesmo artigo, o jornal A Nação faz uma análise sobre a publicação do breve pelo restante do clero brasileiro. Vamos ao artigo:

Publicado assim o breve, parecia que a questão tomara em todo o episcopado brasileiro as mesmas proporções que abalaram a diocese de Pernambuco.

Ao estampido da borrasca que estalara ali, apenas respondia o eco pavoroso de uma reação temerária que ameaçara a província do Pará. O resto do episcopado assistia mudo e tranquilo a essa luta para que concorrera, que aconselhara e em que tinha dever de combater.

Dir-se-ia que se jogava o pequeno interesse de dois desvairados e não os da Igreja, tão recomendados pelo Santo Padre em um breve tão respeitoso até no nome com que há de passar para a história.

Os dois mártires, nem por se verem sós, abandonados, cederam do desempenho de seus deveres: retiravam da própria luta esforços para sofrer, não os golpes adventícios da peleja, mas a guerra que lhes movia a indiferença dos seus colegas.

Do resultado que adveio desse tremendo erro do episcopado lamenta o cristianismo o encerramento de dois de seus distintos ministros.

Ninguém dirá que a simples publicação desse documento, que tantos dissabores têm trazido aos dois prelados acorrentados, será o cumprimento das disposições do que o Santo Padre recomendou no *Quamquam Dolores*.

A publicação da letra pontifícia pelos outros prelados, e depois o retraimento deles, além de comprometer a causa da Igreja, deixa pairar sobre o Sr. D. Vital a peça de ter feito do Santo padre um documento todo seu.

Portanto, ou D. Vital é um mistificador ou os seus colegas do episcopado não obedeceram às ordens do Sumo Pontífice e conspiram contra a Igreja (A Nação, nº 58, 17/03/1874, p. 4).

Na passagem acima, A Nação chama atenção para o posicionamento desproporcional do episcopado diante da Questão Religiosa. Sobre isso, sugere que a postura dos prelados de Pernambuco e do Pará destoou completamente da postura assumida por outros prelados brasileiros, que ao invés de assumirem a missão dada pelo Sumo Pontífice, como fizeram os outros dois bispos, se acomodaram com a publicação do Breve. Sobre isso, o jornal continua dizendo o seguinte:

D. Vital não é, não pode ser mistificador, porque o embuste não dá força e coragem para martírio.

A segunda hipótese é por mais de um motivo muito dolorosa para os verdadeiros católicos brasileiros.

E neste momento, em que deploramos sinceramente os efeitos da conduta que seguiu o episcopado, seja-nos lícito dirigir-nos ao ilustre prelado da nossa diocese e perguntar-lhe: - Não fostes vós que levantastes essa questão? Não sois vós que pregais todos os domingos contra a maçonaria? Não fostes vós que exortastes a D. Vital para prosseguir? Não tendes nas matrizes, irmandades compostas de maçons? Não assistis vós mesmo a cerimônias onde figuram os chefes ostensivos da maçonaria? Não se aparamentam eles com as capas das irmandades, não carregam andores das sagradas imagens?

E o que tendes feito?

Nada, absolutamente nada!!! E, entretanto, reclamaiis vós mesmo a vossa prisão!! (A Nação, nº 58, 17/03/1874, p. 4).

Nessa passagem, o jornal critica a postura do bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda, que ao mesmo tempo em que assume uma postura combativa em relação à maçonaria, admite maçons e frequenta suas repartições. O jornal *A Nação* publica em 10 de março de 1875 um novo artigo, no qual tenta demonstrar que D. Vital teria sido muito rigoroso, sendo que seus colegas, com exceção do bispo do Pará, não o teriam seguido nas punições aos maçons. Um discurso que condiz com o desejo do Partido Conservador e de Rio Branco de demonstrar que a Questão Religiosa não passava de excesso de zelo de alguns bispos.

Em artigo intitulado *O que nós pensamos na questão religiosa*, o jornal A Nação tece os seguintes comentários, onde lê-se:

Nós aceitamos a religião católica apostólica romana como instituição nacional que é expressamente consagrada pela lei fundamental como religião do Estado. Aceitamos a na pureza de seus dogmas, na integridade de sua doutrina, na severidade de sua disciplina, na majestade de seu culto, em todas as manifestações de sua moral; vemos na Igreja a depositária da tradição, a reguladora da fé, uma sociedade independente, livre e perfeita.

Aceitamos a como a aceita a constituição política do Império.

Na instituição constitucional do *placet* vemos a suprema garantia que o Estado se reserva em nome de altos interesses que estão a sua guarda; a bem entendida faculdade de tolher a circulação de doutrinas e a prática de atos que contrariem os fins do Estado; a salvaguarda da soberania nacional; a afirmação soberana do direito de defesa que uma sociedade política não poderia abdicar.

Eis como pensamos na questão religiosa (A Nação, nº 104, 02/05/1873, p. 1).

Nessa passagem, é possível constatar os sentimentos do jornal em relação a Igreja Católica, ao se referir a ela como a religião do Estado. Todavia, um ponto importante está implícito na frase “aceitamos a como a aceita a constituição política do império”. A partir desse excerto, fica claro que o posicionamento do órgão do partido conservador em relação à Igreja está determinado na constituição do império, colocando-o numa posição de defesa dos interesses do Estado e até defendendo o uso do *placet* como garantia do Estado em salvaguardar a sua soberania nacional e o direito de defesa presente em uma sociedade política.

Sobre isso, no assunto intitulado *Questão Religiosa*, o jornal transcreve as seguintes notícias presentes no Diário de Belém, de 13 de abril de 1873, onde lê-se o seguinte:

Somos informados de que a confraria do Santíssimo Sacramento de Sant’Anna da Campina, sendo intimada do interdito que sobre ela lançou o diocesano, arrecadou todas as alfaías a ela pertencentes, indo seu zelo ao ponto de penetrar na sacristia em que se paramenta o vigário, onde forçara uma gaveta e arrecadara até uma caixa com hóstia, tolhendo por esta forma o exercício do culto!

Em Santo Alexandre, dizem-nos, que maiores foram ainda os excessos, o que



lamentamos. Sendo informados alguns membros da irmandade da Misericórdia, de que no dia da Quinta feira santa ia sair daquela Igreja a procissão do costume, apresentaram-se ali e increpavam vivamente o eclesiástico, que dirigia os preparativos do ato, ao ponto de determinar a intervenção da polícia, que no fim de tudo não reconheceu o arrombamento que lhe atribuíram... (A Nação, nº 83, 07/05/1873, p. 1).

Sobre esses dois fatos, A Nação entende-os como excessos do bispo do Pará. E, na questão levantada por alguns bispos brasileiros, às confrarias religiosas e às sociedades maçônicas, não há justificativa plausível para semelhantes atentados, “tão ofensivos aos costumes públicos como repugnantes a boa ordem de uma sociedade civilizada” (A Nação, nº 83, 07/05/1873, p. 1). Nesse ponto, defende a utilização pelas confrarias dos direitos concedidos pelo Estado, que permite a estes recorrer à ação da lei, - aqui acreditamos está se referindo ao recuso à coroa -. Esses dois exemplos do que ocorreu da diocese do Pará, como expõe o jornal, “são cenas repugnantes a nossa civilização, as quais severamente condenamos” (A Nação, nº 83, 07/05/1873, p. 1).

A redação de A Nação, em maio de 1874, transcreve o artigo do padre José da Glória Santos, publicado na província do Maranhão, em 20 de abril de 1874. Tal artigo, intitulado *A redação do Apostolo e o seu número de 1 do corrente*, dedicou-se a defesa do bispo do Maranhão dos ataques a ele proferido pelo jornal O Apostolo, em abril de 1874. Três dias depois, na sua segunda página do jornal, numa seção denominada *Revista Política, o quotidiano* passa ao ataque, iniciando o artigo como se segue: **“Estão assestadas as baterias da imprensa religiosa<sup>78</sup> contra o ilustre bispo da Diocese do Maranhão, o Sr. D. Luiz da Conceição”** (A Nação, nº 102, 11/05/1874, p. 2).

Segundo A Nação, O Apostolo, a pretexto de responder à publicação inserida na parte ineditorial, na qual transcrevia o artigo do José da Glória Santos, em defesa do D. Saraiva, tornou a recapitular as injúrias e ameaças dirigidas ao bispo pela Chronica Religiosa, da Bahia, e União, de Pernambuco, “acrescentando-as com a mais detestável e irritante linguagem” (A Nação, nº 102, 11/05/1874, p. 2).

Vamos ao artigo:

O lamentável espetáculo que a imprensa religiosa do Brasil acaba de pôr-nos diante dos olhos, é um fato característico.

Um bispo católico, venerado pelas suas virtudes como por suas luzes, cercado dos respeitos de todos os homens de coração, tendo sabido colocar-se em sua diocese a frente de obras pias ou destinadas a difusão da instrução pública, com quem tem despendido um santo zelo, não somente respeitado, mas amado com ternura pelo

---

<sup>78</sup> Grifos do original.

rebanho confiado a sua guarda, tão ilustre bispo como eminente cidadão, não podia impunemente prosseguir na sua missão de paz, de amor e de caridade sem sentir-se exposto as acres censuras, as ridículas ameaças e a injúria atroz da imprensa pseudo-religiosa! (A Nação, nº 102, 11/05/1874, p. 2).

Nessa passagem, A Nação faz menção aos comentários proferidos nas folhas de *O Apostolo* (RJ), *Chronica Religiosa* (BA) e *União* (PE). Para A Nação, os jornais estavam dirigindo ameaças e injúrias ao bispo do Maranhão, pois segundo esses jornais ele teria difamado o bispado brasileiro e o seu primaz, de passagem por Recife num navio a vapor, reprovando os demais na maneira que conduziam os conflitos na Questão Religiosa. Todavia, o jornal do partido conservador entende que toda essa animosidade contra o D. Saraiva seria por ele não ter publicado o breve *Quamquam Dolores*.

Lê-se em A Nação:

Mas, singular coerência! O Sr. Bispo do Maranhão é declarado um APOSTATA por não ter publicado a carta *Quamquam dolores*, enquanto o Sr. D. Vital é declarado um Atanásio por ter a nobre coragem de apelar do papa mal-informado para o papa bem-informado!

O Sr. D. Luiz é um APOSTATA porque não publicou uma carta ou um breve, que apenas lhe mandou comunicar. O sr. D. Pedro de Lacerda ... ah! Este é um santo bispo, um santo homem, embora se tenha poupado a imitar as severidades do Sr. Vital, ele que administra uma diocese onde a maçonaria funciona a escancaras, em prédios próprios, e imediatamente inspirada pelos seus conselhos superiores.

Não ter publicado um breve ou uma carta ... é apostasia! Tolerar impunemente que em todas as irmandade e confrarias da corte figurem maçons notoriamente conhecidos, admiti-los a todos os atos do culto, estar a seu lado, é ... um ato de coragem!

E o Sr. Arcebispo, o que fez ele por sua parte? Porque ato, pondo de parte os seus protestos e representações, tentou S. Ex. proscrever a maçonaria?

Deixemos que o país julgue com a devida imparcialidade essa audaciosa imprensa (A Nação, nº 102, 11/05/1874, p. 2).

No dia 26 de maio de 1874 o jornal *A Nação* transcreve um artigo de *O Paiz*, na *Parte Ineditorial*, intitulado *Ainda o imprudente Apostolo e o Exm. Bispo desta diocese*, e assinado por *Um Católico*, datado de 5 de maio de 1874<sup>79</sup>. Novamente o tema é a defesa do bispo do Maranhão contra a *Chronica Católica* e *O Apostolo*. Isso se repete no dia 27 de junho de 1874, com a transcrição de um novo artigo do padre José da Glória Santos, intitulado *A Chronica Religiosa da Bahia e sua leviandade*, datado do dia 25 de maio de 1874<sup>80</sup>.

Em 12 de novembro de 1874, A Nação menciona que o jornal *O Apostolo* transcreveu um trecho da *Chronica Religiosa*, da Bahia, sem qualquer adição de reflexão, “no qual se noticia ter o ministério do império posto a quantia de 50 contos de réis a disposição do Exmo.

<sup>79</sup> A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3.

<sup>80</sup> A Nação, nº 141, 27/06/1874, p. 3.

Sr. bispo do Maranhão para a construção do Paço Episcopal” (A Nação, nº 251, 12/11/1874, p. 2). Sobre isso, A Nação fez as seguintes pontuações:

Não há dúvida, observamos nós, que o gabinete 7 de março é um inimigo jurado da religião católica! Ele, o mais fido representante do cesarismo, do josefismo, do maçonismo, e não sabemos se também do demagogismo, pôr 50 contos a disposição de um bispo católico para o seu Paço Episcopal!  
É com efeito levar muito longe a perseguição!  
(...)

Só um meio encontramos de explicar semelhante ato de um governo cujo manifesto programa é conspirar contra o catolicismo. O Sr. João Alfredo teve naturalmente em memória que o Sr. bispo do Maranhão, por demorar a publicação do breve *Quamquam Dolores*, foi vítima de atrozes insultos da imprensa católica (A Nação, nº 251, 12/11/1874, p. 2).

Esse fato foi explorado pela oposição, gerando uma forte reação do Apostolo, levando-o a lançar uma série de acusações contra alguns prelados, estando novamente entre eles o bispo D. Saraiva. Segundo o jornal, para *O Apostolo*, *A Nação* focava somente nas boas realizações do bispo do Maranhão, se esquecendo que este “vivía em paz” com a maçonaria e que teria recebido uma dotação de 50\$000 para reconstrução do Palácio Episcopal, enquanto clérigos de Pernambuco e do Pará estavam com as cômruas atrasadas (A Nação, nº 50, 10/03/1875, p. 2).

O jornal *A Nação*, em 4 de março de 1875, informa que *O Apóstolo* perseguia o bispo do Maranhão desde 1874, quando, ao contrário dos demais bispos do Império, ele e o de Mato Grosso retardaram ao máximo a publicação do Breve *Quamquam Dolores*, no qual o Papa condenava a maçonaria brasileira. Segundo o jornal:

Quando o *Apostolo*, aqui há tempos, dirigiu-se ao venerável Sr. Bispo do Maranhão em termos desrespeitosíssimos, somente por lhe constar que o ilustre prelado não publicaria um breve do Santo Padre, acudimos imediatamente a tributar ao Sr. D. Luís Saraiva as homenagens devidas às suas virtudes e ilustração.  
O Sr. D. Luís publicou mais tarde o questionado Breve, e não retiramos uma só das palavras que então escrevemos, e ainda hoje ratificamos (A Nação, nº 45, 04/03/1875, p. 2).

Ainda em edição do mês de março, continua fazendo referência aos embates de 1874, questionando *O Apostolo* sobre qual teria sido o crime do D. Saraiva, se teria sido o fato de não ter interditado irmandades ou ter administrado zelosa e prudentemente a sua diocese, sendo tão respeitado e estimado pelos seus diocesanos. Se foi isso, *A Nação* continua dizendo:

Mas em igual crime tem incorrido o Sr. bispo do Rio de Janeiro, o de São Paulo, todos aqueles em suma que, embora rodeando o Sr. D. Vital de provas de afeto e consideração que veneráveis colegas se devem entre si, embora tendo publicado o breve *Quamquam Dolores*, por nenhum ato revelaram a intenção de transpor a

grande distância que vai das palavras aos fatos (A Nação, nº 50, 10/03/1875, p. 2).

Mais uma vez, A Nação utiliza-se de exemplos de outros prelados brasileiros para defender a posição assumida pelo bispo do Maranhão. Mais adiante, em 12 de março de 1875, continua seus embates com o jornal católico, prometendo demonstrar como o jornal *O Apostolo*, se dirigiu ao bispo do Maranhão em “termos desrespeitosíssimos” (A Nação, nº 52, 12/03/1875, p. 1). No dia 13 do corrente, o jornal repete a promessa, cumprindo-a somente no dia 15, quando publica novamente trechos das polêmicas de 1874, com base principalmente nos textos do padre José da Glória Santos. Vamos as análises.

A Nação, buscando demonstrar a justa censura que dirigiu ao jornal católico, por se referir ao bispo do Maranhão “em frases repassadas de frívolo ressentimento, e evidentemente inspiradas no ensejo de ferir o venerando bispo” (A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2), organiza as seguintes frases dispostas nas folhas de O Apostolo.

- O Sr. bispo do Maranhão que A Nação dá como realizando verdadeiros milagres de atividade;
- A maçonaria vive em paz com s. Exc.;
- Sem lembrar-se A Nação que o governo ainda há pouco mandou pôr a disposição do bispo do Maranhão *50 contos de réis para a construção de um palácio episcopal* (A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2).

Com base nas afirmações dirigidas ao prelado pelo seu contemporâneo, já citadas em outras edições, A Nação constata que O Apostolo dirigiu graves ofensas ao caráter do bispo do Maranhão, desrespeitando-o completamente. Nesse sentido, fez isso ao se referir aos serviços do bispo D. Saraiva sempre de forma duvidosa, não atribuindo crédito às ações do prelado em sua diocese. Segundo o Apostolo, porque não teria recebido jornais do Maranhão que constataste esses fatos. Sobre isso, A Nação atribui os seguintes comentários:

Quando não há quem ignore que o Sr. D. Luiz conseguiu levantar um magnífico prédio em que instalou um asilo para órfãos, onde as há em número próximo a 100; que refez o velho edifício das Mercês; que concorre de seu bolsinho para manter aí um regular estabelecimento de instrução primária e secundária; que, em suma, tem-se associado com o máximo desvelo a propaganda da instrução pública, repartindo por ela e pelos cuidados da salvação das almas todo o seu tempo e atividade: - do que tudo pode dar testemunho o Sr. Senador Cândido Mendes que não ignora o que vai por sua província - : é realmente para surpreender que O Apostolo tudo isso ignore por não ter recebido jornais do Maranhão (A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2).

Segundo o jornal, desrespeitou-o ao dizer que a maçonaria vive em paz com o prelado, mesmo sabendo que ela é inimiga confessada da Igreja católica. Segundo A Nação, ao afirmar isso, a intenção de O Apostolo era dizer que “o bispo não a incomoda, o bispo a tolera, o bispo a poupa, e, para falar mais claro, torna-se conivente com o seu *modus vivendi*!”

(A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2). Ofendeu-o, também, ao citar a concessão de 50 contos de réis quando não vinha ao caso fazê-lo, já que se tratava apenas de uma ajuda de custo para a construção do paço episcopal que, segundo o jornal, o ministério “têm posto várias outras a disposição de vários prelados” (A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2). Segundo A Nação, todos esses atos revelam a intenção de O Apostolo em ferir a dignidade do bispo do Maranhão e desmerecer os seus serviços.

Em sua próxima edição, o jornal A Nação, mais uma vez dedica seu espaço diário para mostrar quais são os sentimentos do “ex órgão episcopal” com relação ao bispo do Maranhão. Para isso, recapitula algumas informações trabalhadas no artigo da edição anterior, acrescentando algumas outras. O jornal ministerial tomou partido da defesa do padre Santos, este considerado por aquele como “um sacerdote incontestavelmente ilustrado” (A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1). Em sua defesa o padre questiona o seguinte:

Por que razão aparaís os golpes dirigidos contra o vosso prelado, e com tanta má fé e deslealdade acusais ao da diocese do Maranhão?

Como explicaís o arrojo com que desconheceis os sentimentos católicos de um bispo, que, em sua diocese, não encontra uma voz que conteste a sua ortodoxia e adesão a Sé Apostólica? (A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1).

Para A Nação, “bastava sem dúvida estas linhas, escritas por um padre”, para que tivesse toda a razão de dizer que O Apostolo se dirigira ao Sr. bispo do Maranhão em termos desrespeitosíssimos” (A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1). Todavia, como relata o jornal, “não se satisfaz, porém, O Apostolo esta prova de nossa afirmação, e nos é preciso oferecer-lhe outras” (A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1). Nesse caso, cita algumas palavras acrescentadas pelo jornal O Apostolo contra o bispo do Maranhão. Vejamos:

- O Sr. bispo do Maranhão está na indeclinável necessidade de se manifestar pronta, clara, franca e publicamente na Questão Religiosa;

- O Sr. padre Santos deixou ficar em pé os graves boatos que afetam a reputação episcopal do Sr. D. Luiz;

- O Sr. D. Luiz, para se justificar, nem ao menos tem por si a publicação do breve *Quamquam Dolores!* (A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1).

Para o jornal A Nação, o fato de O Apostolo se referir ao bispo do Maranhão a partir desses questionamentos e, de forma pública, levanta a ideia de um prelado desleal, que não é digno de confiança. Nessa perspectiva, A Nação afirma que, o jornal católico teria sim o desrespeitado e agido de forma injusta e agressiva com o prelado do Maranhão. Depois disso, em outros números, são publicadas outras matérias fazendo uma leitura da polêmica de 1874, críticas ao jornal *O Apostolo*, escritos de maranhenses defendendo o bispo e artigos

mostrando as realizações deste no governo de sua diocese, dos quais trataremos no próximo tópico.

Assim sendo, com base no que foi exposto até aqui, fica claro que a participação do jornal A Nação nos debates envolvendo D. Saraiva, foi de combate ao que ele considera desrespeito, agressão, censura, bem como de constantes críticas ao jornal O Apostolo que, inclusive, deixa de considerar como um órgão que representa a Igreja. Nesse sentido, atuou insistentemente na defesa do prelado do Maranhão, utilizando-se de outros jornais, sobretudo, maranhenses, para sustentar sua defesa e destacar suas obras na diocese. Sobre a Questão Religiosa, o jornal buscou demonstrar que não passou de excesso de zelo de alguns prelados, referindo-se ao de Olinda e Pará, enquanto outros bispos não tiveram o mesmo pulso, tendo uma participação menos intensa no combate a maçonaria.

### **3.3 A imprensa maranhense sai em defesa do bispo**

Como vimos anteriormente, a imprensa foi o principal meio utilizado para debater as pautas relacionadas aos conflitos religiosos e políticos do império. No Maranhão, pesquisando em jornais disponíveis na Hemeroteca Digital, não encontramos os exemplares referentes aos anos de 1872 e 1873, por isso, daremos enfoque ao que encontramos em edições do ano de 1874. Neste tópico, vamos analisar algumas edições dos jornais do Maranhão tratando sobre a participação do seu prelado na Questão Religiosa, sobretudo, levando em consideração o que sobre ele estava sendo noticiado em outros periódicos do império do Brasil. Para isso, selecionamos o jornal Diário do Maranhão, Publicador Maranhense e O Paiz, haja vista a atenção dada por esses periódicos a polêmica sobre a Questão Religiosa, envolvendo o bispo D. Saraiva. Antes de iniciar, faremos uma breve apresentação acerca desses jornais.

O Diário do Maranhão, em suas páginas, informa que foi fundado por empresários, tendo como um dos seus nomes o português José Maria Correia de Frias. No ano de 1855 começa a circular na província do Maranhão, com publicações até o ano de 1911. Seu formato apresentava uma divisão bastante comum para a época, contendo quatro folhas e subdivisões ao longo das páginas, apresentando a parte oficial, o folhetim, a parte marítima e das notícias. As suas assinaturas eram destinadas a capital e ao interior, com planos semestrais e trimestrais para a primeira e somente semestrais para a segunda. Seus valores eram de 8\$000 e 4\$000 para a capital. E 9\$000 para o interior. Suas publicações eram feitas todas as manhãs, exceto na segunda-feira e dia seguinte a santificado ou feriado.

Seu subtítulo informa que o jornal era *dedicado ao comércio, lavoura e indústria*, mas abarcava outros assuntos que eram de interesse geral da sociedade, tais como, os temas referentes aos conflitos envolvendo o Estado e a Igreja Católica. Diante do que observamos, suas publicações demonstram que mesmo estabelecendo suas pautas a partir do seu subtítulo, se envolve nos debates políticos, versando sobre o ultramontanismo e sobre os discursos proferidos nas sessões da Câmara e do Senado. Sobre o ultramontanismo, o jornal adotou uma postura de combate, como veremos mais adiante nos debates envolvendo o prelado do Maranhão.

O publicador Maranhense começa a circular no Maranhão em 1842, finalizando suas publicações em 1885, teve relevância local, tendo em vista seu tempo de duração. Teve como um de seus proprietários Ignácio José Pereira. Pode ser visto como um jornal de participação coletiva, haja vista que contou com a colaboração de vários nomes em sua redação, em momentos diferentes, tais como, João Francisco Lisboa, Sotero dos Reis, Temístocles Aranha, Ovídio da Gama Lobo, Antônio Henrique Leal, Felipe Franco de Sá e João da Mata de Moraes Rego, importantes nomes da imprensa maranhense. Tinha um formato editorial semelhante ao Diário do Maranhão, sendo composto por quatro páginas, com divisão de tópicos centrais em parte oficial, noticiário, comércio e anúncios.

Suas publicações eram feitas toda manhã, com exceção da segunda-feira e dia seguinte a santificado e feriado. Possuía assinaturas na capital dividida em semestre e trimestre, correspondentes ao valor de 8\$000 e 4\$000. No interior havia a assinatura semestral, equivalente a 9\$000. O jornal em seu subtítulo deixa claro sua preferência política, sendo, portanto, *dedicado ao comércio, administração, lavoura e indústria*. A partir da nossa análise, no que toca aos assuntos relacionados à Igreja Católica, sobretudo, em sua forma ultramontana, percebemos que o jornal assume um posicionamento de enfrentamento ao ultramontanismo, talvez porque se apresentava como um jornal oficial da Província e atuava em acordo aos interesses dos poderes constituídos.

O Paiz foi fundado por Temístocles Aranha, em 1863, atuando também como redator do jornal. Para de publicar em 1889, em função de dívidas contraídas e impossibilidade de manter o jornal em pleno funcionamento. Durante sua vigência, suas publicações ocorriam na terça-feira, quinta-feira, sábado e a qualquer outro dia que houvesse assunto de maior interesse local, do país ou do exterior. Suas assinaturas eram semestrais e trimestrais, com valores de 8\$000 e 4\$000, respectivamente. Em relação ao seu formato, possuía uma divisão estruturada em publicações gerais, noticiário, comércio, editais e anúncios.

Em seu subtítulo demarca seu campo de atuação, consagrando-se como *órgão especial*

*do comércio*, a partir de outubro de 1863. Todavia, vale pontuar que antes de adotar esse subtítulo, em seu número 2, de 5 de maio, o Paiz consagrava-se como “jornal católico, literário, comercial e noticioso”, demonstrando uma diversidade de assuntos tratados em seu cotidiano. Inclusive, é nesse período que publica em sua parte oficial o expediente do bispado acompanhado do noticiário religioso. Como narra Condurú Pacheco, é nesse contexto que o jornal acolhia “extensas publicações do bispado relativas ao Seminário das Mercês, a Tabela Diocesana e a Representação do Sr. Saraiva ao Sr. Ministro e a resposta deste” (Pacheco, 1969, p. 317).

A mudança de subtítulo, segundo Viveiros (*apud* Santos, 2018, p. 31), deu-se em razão de Temístocles Aranha ter sido convidado pelos dirigentes da Associação Comercial para tornar o jornal O Paiz órgão oficial da associação no Maranhão. Ao aceitar, passa a adotar o subtítulo de órgão especial do comércio, a partir de seu número 32. Segundo Santos, em consonância com Pereira, o jornal foi um importante veículo de circulação de ideias no Maranhão, tanto por ter se aliado à Associação do Comércio, bem como por Temístocles Aranha ter estabelecido relações com pessoas que ocuparam cargos de destaque na província, a exemplo de Augusto Olímpio Gomes de Castro, chefe do partido conservador” (Santos, 2018, p. 29), do qual fazia parte.

A primeira menção feita pelo Diário do Maranhão, sobre o que estava sendo escrito acerca do bispo diocesano, data do dia 26 de abril de 1874. Nessa edição, na sessão *Noticiário*, o jornal começa montar sua narrativa sobre o que falava O Apostolo acerca do Breve *Quamquam Dolores*. Sobre isso, lê-se em o Diário do Maranhão o seguinte:

Estava O Apostolo bem-informado quando dizia que o bispo do Maranhão havia de fazer causa comum com os outros bispos do Brasil. Iludidos eram os seus diocesanos que se ufanavam de ser o seu prelado exceção nessa cruzada ilegítima e atentatória dos deveres do cidadão, que o clero tem levantado contra a autoridade civil opondo-se abertamente as ordens dela emanadas. Tiveram infelizmente o desengano, o célebre breve está oficialmente publicado! (Diário do Maranhão, nº 220, 26/04/1874, p. 1).

Como se observa na passagem supracitada, o jornal deixa claro sua posição acerca dos procedimentos do episcopado brasileiro, evidenciando que não passava de “uma cruzada ilegítima e atentatória dos deveres do cidadão” (Diário do Maranhão, nº 220, 26/04/1874, p. 1). Nesse ponto, apesar de noticiar que o bispo publicou o breve, faz isso somente para mostrar ao Apostolo que seu prelado não se ausentou da luta, como muitas vezes era colocado pelo jornal do Rio de Janeiro. Ainda sobre o breve, segundo o Diário do Maranhão: “Querem forçar o bispo do Maranhão a ser instrumento do jesuitismo; querem intimidá-lo com a



disciplina ultramontana!” (Diário do Maranhão, nº 220, 26/04/1874, p. 1). E, como constata o Diário do Maranhão, conseguiram.

Em edição do dia 6 de junho, o Diário do Maranhão transcreve, a pedido, os artigos da União, do Recife e de O Apostolo, do Rio de Janeiro, a fim de que se saibam como são encarados fora da diocese os negócios eclesiásticos da província do Maranhão. No dia seguinte, novamente transcreve nas colunas do seu Diário o artigo de A Nação, órgão oficial do partido conservador, da província do Rio de Janeiro. Ambas as transcrições foram solicitadas ao redator do jornal, com a finalidade de se fazer ver o modo respeitoso com que o jornal A Nação trata o bispo da diocese, em comparação com “a forma inconveniente” e até “perversa” (Diário do Maranhão, nº 254, 07/05/1874, p. 1) com que é atacado pelos jornais O Apostolo e União.

O jornal Publicador Maranhense, em 8 de abril de 1875, faz menção à polêmica travada entre O Apostolo e A Nação, por ter este sustentado que o episcopado brasileiro está em desarmonia com os bispos de Olinda e Pará. Segundo o jornal do Maranhão, os dois bispos atuantes na Questão Religiosa, “para se tornarem notáveis e recomendados a cúria romana, e por outros motivos, levantaram essa guerra contra a maçonaria, guerra que poderia alterar a ordem pública, se o bom senso do povo brasileiro, e o seu estado de civilização não dessem a esse zelo religioso o seu verdadeiro valor” (Publicador Maranhense, nº 79, 08/04/1875, p. 2).

A partir da afirmação do jornal, é possível perceber a sua posição diante do procedimento dos bispos na Questão Religiosa, concordando com A Nação, ao afirmar que não passou de excesso de zelo de alguns bispos. Ainda nessa edição, em artigo intitulado *O Apostolo e o Exmo. Sr. Bispo do Maranhão*, o jornal transcreve trechos dos artigos dos jornais O Apostolo e A Nação que tratam do bispo do Maranhão, não vamos repeti-los aqui, pois já os transcrevemos em outros momentos do texto. Queremos chamar atenção para o fato do jornal está informado sobre os juízos que estavam sendo feitos a respeito do prelado de sua diocese.

De posse dessas informações, o Publicador Maranhense concorda com os seguintes pontos:

- Não queremos apreciar esta questão pelo lado maçônico, porque os padres que querem excluir os maçons do grêmio católico só por pertencerem a essa associação procedem de má fé, e quanto mais inteligentes e ilustrados, menos sinceros são nessa guerra isenta, a que pode dar-se toda explicação menos a que nasça de uma convicção real e pura.

Mas desprezando essa fase da questão em que O Apostolo pensa como nós e como toda gente que tem o senso comum, outro tanto não podemos fazer a respeito da dúvida, da incerteza, se assim quiser, que essa folha tem a respeito dos grandes

serviços prestados pelo Sr. D. Luiz à educação e aos órfãos desvalidos.

Ignora O Apostolo esses serviços por não ter recebido gazetas dessa província, porém nunca sentiu essa falta para saber que o breve *Quamquam Dolores* não foi publicado (estando ausente o prelado). A fonte, onde bebia essa e outras informações, não lhe dava conhecimento do que tem feito do bispo do Maranhão a bem de sua diocese!

Ignora O Apostolo que o Sr. D. Luiz fundou o seminário das Mercês; que das ruínas do convento que aí existia ergueu um soberbo edificio, que pode acomodar folgadoamente mais de 200 meninos?

Folha religiosa, órgão, como se apregoa, do catolicismo no Brasil, não pode ignorar o estado da instrução do clero, e por conseguinte a existência das instituições em que ela é dada, e o estado de cada uma.

(...)

Mas O Apostolo não ignora isto; finge não saber, como finge muita coisa por causa daqueles sentimentos que a piedosa folha tem pelo Sr. D. Luiz.

Pois além do Seminário das Mercês, conta o Sr. D. Luiz um outro serviço de um valor inestimável – é a edificação, sem auxílio dos cofres públicos, do majestoso Asilo para meninas desvalidas, e a reedificação da Igreja que lhe fica junto, obras que valem mais de 150 contos.

E a um prelado que conta estes e outros serviços, que não enumeramos porque não viemos aqui fazer praça deles, trata a folha que quer assumir posição de órgão do catolicismo, do modo porque vê o leitor no manhoso artigo acima transcrito! (Publicador Maranhense, n° 79, 08/04/1875, p. 2).

A partir dessas linhas, verifica-se a posição de defesa do prelado assumida pelo jornal maranhense, combatendo veementemente as afirmações transcritas de O Apostolo. Além disso, menciona algumas obras levantadas pelo diocesano, a fim de evidenciar que este, como afirma A Nação, se preocupou mais em edificar do que em destruir a Igreja. Sobre os debates suscitados pelos dois jornais do Rio de Janeiro, não encontramos mais nenhuma menção, apesar de essa que apresentamos conter um resumo bem detalhado do que disseram os jornais.

O jornal O Paiz, por sua vez, apesar de não encontrarmos os artigos em seu jornal disponível na Hemeroteca Digital, foi possível acessá-los por meio das transcrições de outros jornais, das quais nos utilizaremos. Nesse sentido, transcreve A Nação, em edição do dia 8 de maio de 1874, o artigo publicado no Maranhão, em 20 de abril de 1874, pelo padre José da Glória Santos. Intitulado *A redação do Apostolo e o seu número de 1 do corrente*, teve como objetivo primeiro defender o bispo do Maranhão das acusações proferidas pelo jornal católico do Rio de Janeiro.

O artigo começa com o padre dizendo as seguintes palavras: “Li com grande surpresa uma acusação que a redação do Apostolo faz com tanta injustiça quanta destituição de bom senso e até má fé ao Exmo. prelado desta diocese” (A Nação, n° 100, 08/05/1874, p. 3). Nesta passagem, o padre se refere ao fatídico episódio envolvendo boatos sobre o possível posicionamento do bispo do Maranhão por ocasião do procedimento dos bispos de Olinda e do Pará. Acerca disso, acrescenta José da Glória as seguintes palavras:

Foi para mim uma novidade; pois acompanhando sempre o meu Exmo. prelado, quer nos cumprimentos que fez e recebeu do mestre e virtuoso e metropolitano, quer durante as duas viagens em procura de restabelecer a sua saúde, nunca dele ouvi doutrina, nem expressões que de leve pudessem correr parelha ela com o que tão de longe o Apostolo ouviu e com a maior beleza comemorou (A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3).

Segundo narra o padre em sua defesa do bispo maranhense, os boatos que circularam nas folhas de alguns jornais católicos, como a Chronica Religiosa, da Bahia, O Apostolo, do Rio de Janeiro e União, de Pernambuco, não passava de boatos, pois admite que enquanto acompanhava o bispo, não presenciou nada que correspondesse as narrativas proferidas pelos jornais católicos. Colocando-se como testemunha ocular, o padre José da Glória narra o que ouviu e observou. Vamos a narração:

Tendo nós passado por Pernambuco teve o Exmo. Sr. bispo ocasião de conversar com alguns sacerdotes que o foram visitar a bordo do paquete, e com eles lamentou S. Exma. Revma. a dolorosa situação da Igreja, os dias amargurados que vamos passando, e os excessos que se tem presenciado por parte do sentimento agitado que move o país, em uma questão grave onde confundem os mais momentosos interesses da nação.

Não entrou S. Ex. em uma apreciação particular sobre a norma de conduta de seus colegas; sendo que já ao próprio metropolitano tinha tido ocasião de manifestar seu pensamento, antes de regressar a sua diocese.

Vindo S. Ex. Revma. da Bahia, deve compreender O Apostolo que era muito natural que esses eclesiásticos de Pernambuco procurassem, ao menos por espírito de curiosidade, notícias do estado do metropolitano brasileiro.

A essas perguntas ouvi S. Ex. Revma. responder, que considerava grandes os seus sofrimentos em razão mesmo da sua avançada idade.

O Sr. bispo sente os incômodos do Exmo. Sr. arcebispo, porque entende que a sua existência é preciosa, já pelas suas virtudes, já pela estima que se lhe vota, já pelos relevantes serviços que tem prestado a Igreja, e poderá prestar-lhe.

Tal foi o que se passou em Pernambuco; devendo, portanto, estranhar-se que tanta má fé e levandades em um officioso anônimo encontrasse benigno acolhimento no programa católico dos discretos redatores do Apostolo (A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3).

Diante do exposto, José da Glória considera que a publicação de O Apostolo não é fundamentada, pela falta de base segura para garantir a sua acusação. Além disso, considera que os redatores do jornal fluminense se utilizaram de pouco critério para tratar de uma questão de tanto alcance e imensa responsabilidade. Para o padre, “a apresentação da pessoa que ao Apostolo merece inteiro crédito, havendo sinceridade e boa-fé, e que representou o papel insigne de denunciante, deveria antes de tudo ter aparecido em cena” (A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3).

Segundo o padre, o fato de O Apostolo ter compactuado com um procedimento no qual há total destituição de critério e de honra, desaparecendo completamente o sentimento de bom católico, descredibiliza a sua ação. Além disso, em sua defesa, José da Glória cita a inversão de papéis, onde tem-se um padre que desconsidera a hierarquia da Igreja ao pedir

contas a quem é posto para reger a Igreja, neste caso, o bispo do Maranhão. Sobre isso, José da Glória reitera: “não é esta, meu caro irmão, os verdadeiros sentimentos da moral cristã, inspirados e ensinados pela nossa mãe, a Igreja católica, apostólica romana” (A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3).

Ainda sobre isso, em sua defesa o padre José da Glória reitera o seguinte:

Dissemos católicos e não grifamos a palavra, porque é esta a primeira vez que em nome do catolicismo e em adesão à Santa Sé apostólica, um padre arroga-se o direito de interpretar a consciência de um bispo, a quem pelas leis da Igreja, deve obediência e respeito; e de quem recebe o ensino e a verdade, constitutivas dos dogmas católicos.

(...)

Enxergo ainda que a redação do Apostolo tende a doutrinar o mundo com lições de catolicismo, com quebra dos preceitos da Igreja e por ignorar talvez a sublimidade do princípio de sua hierarquia, onde o recato, a reverência e sobretudo o respeito e obediência, são deveres que devem calar na consciência do padre católico.

Advogando a causa da Igreja, não vê a redação do Apostolo que a solidariedade do episcopado é um fato até hoje nunca desmentido em as questões de princípios, que se agiam na Igreja de Deus? E, pois, com que direito, vós, simples sacerdote, interpelais com tanta altivez a consciência de um bispo? E com tanta arrogância lhe pensais uma norma de conduta, assuntos de sua primitiva jurisdição e competência?

(...)

Filho de uma leviandade sem nome, ao vosso escrito poder-se-á dar o nome de um verdadeiro escândalo, e vós, meu caro irmão, incorrestes em pecado grave. Reflete, e concordareis comigo (A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3).

O jornal A Nação, em edição do dia 26 de maio de 1874, transcreve um artigo do jornal do Maranhão, O Paiz, intitulado *Ainda o imprudente Apostolo e o Exmo. bispo desta diocese*, assinado por *Um católico* e, datado do dia 5 de maio de 1874. O artigo em questão inicia falando justamente do padre José da Glória e seu artigo em oposição ao jornal O Apostolo, em tom de aceitação do que escreveu o padre, diz o seguinte: “em um bem elaborado artigo fez sentir a imprudência desse paladino da imprensa católica, em relação ao Exmo. bispo desta diocese” (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3.). Nesse ponto, fica evidente que ambos os artigos entendem o posicionamento do jornal do Rio de Janeiro partindo de uma ideia de imprudência.

Vamos as linhas escritas nesse artigo sobre o procedimento de O Apostolo:

Nesse escrito refletido, teria O Apostolo uma proveitosa lição de direito, de história, e de prudência, se porventura o bom-senso, a moderação e o respeito aos sentimentos do catolicismo, constituíssem a norma de conduta desse inábil defensor da Igreja.

No imprudente Apostolo, porém, o abandono do bom senso é ainda agravado pela falta de critério e de conveniente ilustração: na imprensa, é ele a bandeira da ignorância, com todo o seu cortejo de inconveniência e audácia.

Desconhecendo o princípio da hierarquia da Igreja, O Apostolo ataca a pessoa de um bispo, assumindo uma jurisdição contrária aos sentimentos do catolicismo; onde a

arrogância do padre quebra-se diante da legislação primordial da Igreja, consagrando como princípio a obediência e o respeito aos diferentes graus de sua divina hierarquia (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3).

Com base no trecho supracitado, mais uma vez, tem-se nas formulações de opiniões propagadas nos jornais maranhenses, a respeito do que relatou O Apostolo em relação ao prelado do Maranhão, uma convergência de posicionamentos. Neste artigo, o autor concorda com a defesa proferida por José da Glória, ao citar a imprudência, ausência de bom senso, falta de critério, desobediência e o desrespeito presente nas ações de O Apostolo ao se referir ao bispo do Maranhão. Ainda sobre essa questão, o artigo acrescenta que:

Imputando ao Exmo. bispo desta diocese uma asserção aleivosa sob o valioso fundamento de um informante criterioso, teve O Apostolo o mais solene desmentido no artigo da Chronica Religiosa da Bahia, saudando a S. Ex. pelo seu estabelecimento e feliz regresso a sua diocese.

Apreciando esta notícia da Chronica Religiosa, com a maior imprudência e arrojada inércia, de novo agride o Exmo. bispo do Maranhão, a quem não considera em comunhão com a Santa Sé, por não ter sido publicado em sua diocese o breve *Quamquam Dolores*.

Está por demais provada a má fé do Apostolo na agressão feita ao Exmo. Sr. bispo.

Não eram os sentimentos do catolicismo a fonte de inspiração do Apostolo; não era a não publicação do breve, durante a ausência de S. Ex. de sua diocese, o que movia o coração do evangélico escritor eram ordens emanadas de mais alto, e de mais longe; era a vaidade pretensiosa, era o orgulho sem base que obrigava o Apostolo a falar.

E o inconsciente escritor não mediu o abismo a que o arremessaram, e em nome do catolicismo, da solidariedade do episcopado, e da adesão à Santa Sé, hasteou a bandeira da ignorância, convertendo-se em cego instrumento de ambições ocultas” (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3).

Nessa passagem, o autor busca enfatizar que se outros fossem os sentimentos do redator de O Apostolo em relação ao bispo do Maranhão, não teria ele contraposto ao juízo imparcial e autorizado da Igreja, referindo-se aqui, ao jornal Chronica Religiosa, da Bahia, ao narrar positivamente o contato entre o bispo e o arcebispo da Bahia. Nesse ponto, o artigo considera que, “desprezar a verdade relatada pela Chronica Religiosa, antepor ao seu juízo a simples narração de um informante secreto, e insistir loucamente sobre o mesmo assunto afrontando as eventualidades de tão arriscada posição, é ceder aos instintos de outros sentimentos” (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3), que não aqueles inspirados pelo catolicismo.

O artigo questiona o objetivo proferido pelo Apostolo em defender os princípios da Igreja, pois não acredita que aqueles que procedem instigando a violência entre os pares e perturbando a paz da Igreja, atuam para a manutenção desses princípios. Além disso, questiona “com que direito o leviano e imprudente Apostolo, repele o juízo do Exmo. arcebispo da Bahia e da sua cúria, a respeito do Exmo. bispo do Maranhão?” (...) “Serão os

sentimentos do catolicismo que a tanto impelem?” (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3). Para tais questionamentos responde que “o que atirou O Apostolo ao domínio do desespero foi o papel inconveniente e triste de cego instrumento de alheias paixões!” (A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3).

Em maio de 1875, o jornal A Nação transcreve um artigo intitulado *O Sr. bispo e O Apostolo*, publicado originalmente no jornal O Paiz, em seu número de 27 de abril, assinado pelo padre José da Glória Santos. Esse artigo exprime sobre o que escreveu O Apostolo acerca de não ter recebido os jornais do Maranhão, haja vista que se utilizou desse fato para não validar as palavras do jornal A Nação, ao enumerar os serviços prestados pelo bispo do Maranhão em sua diocese. Nesse sentido, o jornal do Maranhão escreve as seguintes linhas, especialmente para O Apostolo, onde lê-se o que segue:

Tem o Sr. D. Luiz prestado tão relevantes serviços a esta terra, que pondo em relevo a injustiça do órgão do catolicismo no Brasil, seja ao menos por esta forma a S. Ex. manifestado ainda uma vez o reconhecimento de um povo agradecido, que todos os dias bem-diz a hora que tão preclaro varão foi chamado para seu pastor espiritual (A Nação, nº 98, 04/05/1875, p. 3).

Na sequência, antes de começar a enumerar o que fez o bispo D. Luiz na diocese do Maranhão, o padre José da Glória ressalta um serviço prestado pelo bispo enquanto abade de São Bento, referindo-se à fundação do colégio no Rio de Janeiro, dedicado a educação da mocidade. Sobre isso, o padre tece os seguintes comentários:

Sabe-se isso a redação do Apostolo, porque sabe todo o Rio de Janeiro, e sabem aqueles escritores com dobrada razão, porque, tão enfronhados como devem estar nos negócios eclesiásticos, não lhes pode ter escapado a existência dessa instituição, cujos frutos colhe com abundância a mocidade fluminense (A Nação, nº 98, 04/05/1875, p. 3).

Continua dizendo que “não tem, porém, a redação do Apostolo, ouvidos para ouvir, nem olhos para ver as boas obras do Sr. D. Luiz” (A Nação, nº 98, 04/05/1875, p. 3). Para citar alguns serviços do bispo, o padre menciona a fundação do Seminário das Mercês, em 1863; a fundação do asilo para órfãs desvalidas e meninas pobres, em 1871; a reforma da Igreja do Recolhimento e do Seminário de Santo Antônio e muitos outros templos. Tendo mostrado o que foi feito na diocese do Maranhão pelo bispo diocesano, o redator finaliza com as seguintes questões:

Se o bispo que assim trabalha pela educação e instrução da mocidade de sua diocese, se o sacerdote para quem a caridade jamais apela em vão, se o pastor que é o penhor da paz, da tranquilidade e ordem do rebanho que o adora, se aquele que levanta das

ruínas os templos e asseia o tabernáculo do Senhor, não é um bispo como quer O Apostolo? Qual será o ideal da folha que se crê única em comunhão com a Santa Sé? Ah! Já atinamos. O Apostolo quer que o episcopado brasileiro leia por uma cartilha que lhe foi dada por aquele que o inspira, porque é o espírito que o vivifica, cartilha em que se leem as célebres heresias modernas, pretexto da questão desgraçadamente levantada entre o Estado e a Igreja (A Nação, nº 98, 04/05/1875, p. 3).

### 3.4 A imprensa como uma rede conectada e politizada

Para Serge Bernstein, “a cultura política não é uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos” (Bernstein, 1998, p.350). A partir dessa ideia o autor nos convida a identificar as complexas culturas políticas que podem coexistir em um único espaço. Além disso, como pontua o autor supracitado, em concordância com Jean-François Sirinelli, a cultura política se trata “de uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizado no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição política” (Bernstein, 1998, p.350).

Durante a Questão Religiosa foi possível perceber a imprensa periódica como sendo o instrumento mais utilizado para propagar narrativas sobre o conflito. Diante disso, percebemos uma articulação nacional para visibilizar e propagar os discursos políticos e religiosos nas províncias do império do Brasil. Não obstante, é nesse período que ocorre um maior fortalecimento tanto da imprensa católica quanto da imprensa maçônico-liberal, fazendo perceber que esse espaço é fundamental para a formação e fortalecimento das diversas culturas políticas presentes na sociedade imperial do final do século XIX.

Bernstein ressalta sobre a importância de representações para definir uma cultura política, que faz dela algo novo e, não apenas uma ideologia ou um conjunto de tradições. Sobre isso, percebemos na criação dos jornais dedicados às causas políticas e religiosas no contexto imperial, uma tentativa de representar os interesses dos grupos que defendem em suas folhas. Para isso, utilizam-se da cultura política como resposta às transformações sociais, sob forma de um conjunto de representações de caráter normativo. Por conseguinte, a imprensa, por sua vez, vai configurar o espaço de integração dessas culturas políticas e de suas representações.

No contexto da Questão Religiosa percebemos articulações de várias culturas políticas que se utilizaram dos espaços da imprensa para se legitimarem. Nesse ponto, entendemos essas culturas a partir das influências que o cercam e que determinam seus comportamentos, com base nas suas referências de valores, normas de crenças e sua leitura da sociedade. Assim

sendo, torna-se imprescindível entender os discursos e as motivações dos jornais a partir de uma escrita enviesada com sua própria visão de mundo.

Em outras palavras, conforme aponta Cruz e Peixoto em consonância com Darton, “é preciso pensar sua inserção histórica enquanto força ativa da vida moderna, muito mais ingrediente do processo do que registro dos acontecimentos”, atuando, sobretudo “nos modos de vida, perspectivas e consciência histórica” (Cruz; Peixoto, 2007, p. 257). Esse ponto toca justamente no fato de os jornais serem articulados pela intencionalidade política que o constitui, uma vez que são produtos das experiências de seus criadores, agindo como “força ativa no processo de hegemonia social” (Cruz; Peixoto, 2007, p. 257).

No contexto imperial identificamos diversas propostas de discursos frente aos novos desafios ocasionados pelo avanço da modernidade. Alguns desses referem-se ao discurso propagado pela imprensa católica, em sua forma ultramontana e, ao discurso propagado pela imprensa liberal, em sua forma regalista e maçônica. Um ponto importante a ser analisado, consiste no fato desses discursos serem plurais dentro dos próprios grupos, não se limitando a uma única ideia política, mas esse não será nosso foco de análise neste momento.

A respeito da criação de publicações da Igreja, lê-se o seguinte:

Outro item importante no programa mínimo de investimentos e realizações dos prelados da época consistiu na criação de diversos tipos de publicações, desde algumas poucas iniciativas bem-sucedidas de jornais diários, passando pelas revistas diocesanas com periodicidade mensal, pela impressão de boletins eclesiásticos para divulgação de documentos e diretrizes pontificias e outras informações de interesse do clero local, até as revistas das obras e associações pia (Miceli, 1998, p.108).

Dito isso, ao analisarmos o jornal O Apostolo, percebemos uma rede de colaboração com outros jornais de outras províncias do império, evidenciando, portanto, a necessidade de uma articulação nacional para melhor atingir os objetivos em propagar os princípios da fé cristã. Como se sabe, “durante a década de 70 no século XIX, a imprensa católica se reuniu para organizar um movimento com o intuito de lutar pela hegemonia do mundo cristão”. Para isso, “reuniram-se nas respectivas províncias, defendendo o discurso ultramontano” (Coelho, 2016, p.244), formando uma rede conectada em prol da causa católica.

Percebemos ao longo das análises do jornal católico O Apostolo, uma identificação deste com outros jornais católicos do império, como a Chronica Religiosa, da Bahia, União, de Pernambuco, A Boa Nova, do Pará, O Bom Ladrão, de Minas Gerais, entre outros. Essa identificação promovia a sociabilidade entre os grupos que partilhavam do mesmo objetivo. Por outro lado, percebemos outros tipos de sociabilidades com jornais de outras tendências políticas, estabelecendo o que chamamos de embates diretos nos espaços dos jornais.



Marta Abreu demonstrou que o jornal do Rio de Janeiro, O Apostolo, foi fundamental para divulgar “a ordem católica”, algo que também constatamos. Além disso, utilizou do periódico, sobretudo para dar fôlego ao seu projeto de modernidade, vislumbrando a ideia de que só o catolicismo poderia conceder o progresso e a civilização de uma nação e, para isso, era necessário combater seus opositores. Nesse ponto, percebemos que, por meio da imprensa, a cultura política da Igreja Católica foi diariamente construída e propagada, dando aos jornais uma “fonte de extrema importância para captação dos significados e jogos de interesse, que se entrecruzavam naquele momento de divergências e acordos entre Igreja católica e Estado” (Coelho, 2016, p.244).

As redes de colaboração de O Apostolo com outros membros que compartilham suas visões de mundo podem ser percebidas, sobretudo quando observamos diversas publicações de cartas pastorais de outros bispos do império e até de artigos de outros assuntos que envolvem o corpo eclesiástico. Durante a Questão Religiosa percebemos esse movimento principalmente para promover os bispos de Olinda e do Pará e fortalecer a causa católica no combate a maçonaria, já que as cartas pastorais são fundamentais para dar instruções aos fiéis sobre um determinado assunto e “instruir” a sociedade.

Outras interações entre os periódicos eram concedidas por meio dos embates que ocorriam quando havia divergências políticas, como observamos ao analisar sobre as posições dos jornais em relação ao bispo do Maranhão. Sobre isso, como analisamos anteriormente, o principal interlocutor de O Apostolo durante a Questão Religiosa foi o jornal A Nação, assumindo, por sua vez, posicionamentos divergentes quanto as ações do prelado do Maranhão. Nesse sentido, o jornal católico dedicou algumas edições suas para criticar a postura assumida por seu antagonico, respondendo as possíveis provocações recebidas daquele jornal.

Por outro lado, os jornais de tendência maçônico-liberal também se caracterizavam a partir das redes de colaboração e sociabilidades com seus antagonicos. Como aponta Fernandes, uma das principais características desses periódicos no período da Questão Religiosa é a interlocução com seus opositores. Sobre isso, como observamos em nossas análises, o jornal A Nação estabelecia conexões com outros jornais católicos, alimentando suas pautas em sua folha, “preocupada em contrapor e se mostrar presente na esfera pública” (Fernandes, 2022, p. 63).

Ademais, assim como demonstramos em O Apostolo, o jornal A Nação também estabeleceu uma rede de colaboração com outros jornais que concordavam com suas pautas políticas. Nesse ponto, como colocamos, dialogou bastante com os escritos maranhenses na

defesa do prelado do Maranhão, a partir das transcrições feitas dos jornais dessa província. Para isso, diante da Questão Religiosa buscou demonstrar que os procedimentos dos bispos de Olinda e do Pará não estavam alinhados ao restante do episcopado brasileiro e, que o jornal O Apostolo queria doutrinar o clero com base nas suas visões de mundo.

Entendemos por redes de colaboração estruturas onde grupos trabalham juntos para atingir um objetivo comum. Por outro lado, as sociabilidades geradas por essas redes podem se apresentar de formas distintas. Podem estar atreladas a uma interação positiva ou negativa aos grupos que se conectam. Na primeira situação, tem-se um sistema de afinidades entre os grupos, a partir de uma identidade comum, estabelecendo conexões positivas. Na segunda situação, tem-se um cenário de interação entre os grupos, mas não necessariamente por apresentarem uma identidade comum, como observamos nas disputas narrativas entre O Apostolo e A Nação.

Em outras palavras, a sociabilidade pode existir sem que haja uma afinidade ideológica entre os grupos que se relacionam. Neste ponto, como aponta Fernandes, “não se pode tomar uma sociabilidade como monofônica. Ela pode ser composta, por sua natureza, de indivíduos com vozes e opiniões distintas, dando polifonia a sua forma” (Fernandes, 2022, p.66). Nessa perspectiva, nos embates estabelecidos entre os jornais analisados, percebemos essa polifonia, na medida em que as estratégias narrativas que foram construídas sobre um mesmo contexto, divergiam entre si, haja vista os interesses particulares de cada grupo.

Em linhas gerais, a imprensa oitocentista pode ser interpretada como uma rede conectada e politizada, haja vista que, por meio de suas redes de colaboração e de sociabilidades reproduz em suas páginas as suas diversas culturas políticas. Por conseguinte, durante a Questão Religiosa, os periódicos foram indispensáveis para a defesa de ideias e visões de mundo dos grupos que representavam, muitas vezes desmoralizando outros grupos para se sobressair enquanto grupo dominante e hegemônico, que detinha as melhores propostas de modernidade. Nesse ponto, as redes de colaboração foram fundamentais para sua sustentação, a fim de que pudessem melhor ser incorporados pela sociedade e divulgados por todo o império.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na análise que fizemos ao longo do texto, pudemos observar que o oitocentos foi marcado por várias situações contrastantes entre as esferas do poder estatal e religioso, configurando uma grande agitação política que teve como ponto alto a Questão Religiosa. A partir disso, verificamos, também, uma articulação dos discursos que representavam os diversos interesses dos grupos envolvidos nas contendas do conflito, visando propagar suas visões de mundo e alcançar um maior número de adeptos as suas causas, tendo a imprensa periódica como instrumento propagador desses objetivos.

Dito isso, mais uma vez, ressaltamos a influência recíproca entre as esferas política, religiosa e da imprensa, visto que estabeleciam uma relação cada vez mais indissociável entre si. Como pontuamos, a relação histórica entre política e religião, no Brasil, se deu mais especificamente a partir do regime de padroado, configurando uma maior dependência entre ambos os poderes. A imprensa, por sua vez, passa a ser um elemento crucial nesse processo a partir da chegada da família real e da instalação da Imprensa Régia, em 1808, sendo, portanto, muito mais do que um mero instrumento de caráter informativo, servindo, sobretudo, para intensificar a propagação dos projetos de modernidade pensados pelos diversos atores políticos e religiosos no oitocentos.

Assim sendo, buscamos demonstrar no capítulo 1 como as relações conflituosas entre o Estado regalista e a Igreja ultramontana foram decisivas para o estopim da grande Questão Religiosa na década de 1870. A luta ultramontana contra as concepções liberais propiciou a formação de vários debates importantes naquele cenário, protagonizado por diversos grupos políticos, como as sociedades maçônicas, os regalistas e os ultramontanos. Nesse sentido, a Questão Religiosa representou um momento importante para as relações diplomáticas entre o império do Brasil e a Santa Sé, dando margem para que vários temas fossem discutidos naquela conjuntura, tais como, a laicidade do Estado, o processo de secularização, a instituição do casamento civil, a liberdade religiosa, o questionamento do regime de padroado e a possibilidade de uma nova forma de governo baseada no republicanismo.

Um outro ponto importante que buscamos demonstrar ao longo do texto reside no fato de os grupos políticos e religiosos atuantes no conflito entre a maçonaria, a Igreja e o Estado, não se apresentarem de forma homogênea. Isso fica claro nas divisões dentro dos próprios grupos e nas pautas defendidas por eles. Como vimos, a maçonaria não partia de uma unicidade, sendo dividida em dois grandes orientes, um com ideias mais conservadoras e

outro mais inclinado ao liberalismo clássico. A instituição eclesiástica também apresentava rupturas, uma vez que nem todo o clero era ultramontano.

Na segunda metade do oitocentos, temos a figura do bispo do Maranhão, D. Frei Luiz da Conceição Saraiva, evidenciando não haver uma coerência no clero brasileiro. Como demonstramos, o bispo D. Saraiva foi uma figura bastante intrigante quando pensamos sua participação na Questão Religiosa, pois, diferente de muitos bispos do império, posicionou-se de forma bastante tímida. Diante disso, no capítulo 2 deste trabalho, buscamos percebê-lo enquanto sujeito religioso e político, para melhor julgar as suas ações naquele contexto. Com base nas produções biográficas sobre o bispo, a partir do que escreveu Cezar Marques, Paula e Silva, Condurú Pacheco e Mário Meireles, concluimos que o prelado não se envolveu efetivamente nas causas levantadas pelos bispos de Olinda e Pará em seus procedimentos contra a maçonaria.

Sobre isso, encontramos uma única participação do prelado do Maranhão, por ocasião de sua publicação em carta pastoral do breve *Quamquam Dolores*, redigido por Pio IX, condenando a maçonaria. Vale lembrar em que circunstâncias se deu, visto que nos inclina para uma análise de uma participação forçada, como mero cumprimento dos seus deveres eclesiásticos e, não necessariamente porque compartilhava do pensamento ultramontano. Além disso, as suas relações na administração da diocese confirmam essa hipótese, haja vista que admitiu a participação de clérigos filiados as sociedades maçônicas, indo contra determinações papais, uma vez que era veementemente combatida tal relação, inclusive, pudemos verificar na carta expedida ao bispo pelo Papa Pio IX, ao narrar sobre este fato.

Na análise documental que fizemos, não encontramos nada que confirmasse uma adequação efetiva do bispo do Maranhão ao que objetivava a reforma ultramontana, como se notou em outros bispos do império, na figura dos próprios protagonistas da Questão Religiosa. Mesmo que tenhamos encontrado documentos que demonstrem a atuação do bispo defendendo a autonomia da Igreja em relação ao Estado, demonstrando um resgate da autoridade pontifícia, episcopal e clerical, isso não é suficiente para afirmar sua adequação ao movimento, até porque tal fato pode simplesmente demonstrar apenas que o prelado estava atuando em defesa da sua própria autoridade em relação ao Estado. Além disso, como vimos nas leituras dos biógrafos supracitados, sobretudo a educação do clero na diocese do Maranhão, estava cada vez mais vinculada as práticas liberais, estando em completo desacordo com as medidas adotadas pela reforma católica.

Nesse sentido, ao longo do capítulo, buscamos sintetizar as várias dimensões das ações do bispo, a partir do que nos apresentou as fontes consultadas. Diante disso, não tivemos a

pretensão de encaixá-lo em alguma definição pronta do que seja ultramontano, regalista ou liberal, pelo contrário, preferimos percebê-lo a partir de si mesmo, com base nas suas próprias ações cotidianas. Assim, o percebemos em muitos momentos de várias maneiras distintas, ora inclinado as tendências ultramontanas, ora para as regalistas, ora para as liberais, configurando-se em um paradoxo possível. Todavia, o que de fato buscamos evidenciar, é justamente a compreensão de que nas relações políticas, um bispo usa as armas que tem para atingir seus objetivos e se manter na sua posição. Sendo assim, concluímos que o fato de o bispo discordar do governo em alguns momentos, não o faz ultramontano, se em todos os outros momentos atuou em outra direção.

Como pontuamos anteriormente, a eclosão da Questão Religiosa abriu novos espaços de discussões, configurando a imprensa como importante palco de debate dos diversos posicionamentos sustentados durante o conflito, sendo eles representados por grupos maçons, católicos ou liberais. Percebemos uma articulação nacional desses discursos nas províncias do império do Brasil, haja vista a viabilização das suas visões de mundo. Além disso, observamos que é justamente nesse período que se tem um maior fortalecimento da imprensa católica e maçônico-liberal, evidenciando a contribuição desse espaço para a formação e consolidação das diversas culturas políticas existentes na sociedade imperial a partir da década de 1870.

Nesse sentido, ao longo do capítulo 3, exploramos os debates promovidos pelos jornais O Apostolo e a Nação, tendo em vista a participação tímida do bispo do Maranhão nas contendas da Questão Religiosa. Além desses, incluímos os jornais do Maranhão, a fim de perceber como interpretavam a participação do Frei Saraiva e as ideias que circulavam a seu respeito em outros jornais do império. Não obstante, percebemos que os periódicos debateram intensamente a postura adotada pelo prelado, publicando em suas folhas as suas interpretações a partir das suas respectivas culturas políticas.

Ademais, analisamos esses debates à luz do conceito de culturas políticas elaborado por Serge Berstein, visto que o compreende com base na complexidade dos comportamentos humanos e nas diversas respostas dos grupos políticos e religiosos frente as transformações sociais de seu tempo. Nesse contexto, temos a imprensa como o espaço de integração dessas culturas políticas e de suas representações, visando a legitimação dos seus grupos. Assim sendo, buscamos demonstrar que os jornais não falam por si, mais do que isso, são articulados a partir da intencionalidade política dos seus grupos, atuando, sobretudo, nos modos de vida, perspectivas e consciência da sociedade imperial.

Nesse processo, as redes de colaboração e sociabilidades foram fundamentais para

permitir um espaço de maior integração política, dando outras dimensões aos discursos propagados e viabilizando um alcance mais amplo dos debates fomentados na imprensa. Em linhas gerais, percebemos a imprensa oitocentista a partir de uma rede conectada e alinhada aos interesses políticos dos seus representantes. Nesse sentido, a partir da análise que fizemos, observamos que durante a Questão Religiosa, os jornais foram fundamentais para propagar as visões de mundo dos seus grupos, apresentando as suas opiniões, projetos e críticas àquilo que não concordavam.

Diante disso, concluímos que os jornais construíram as suas narrativas acerca do posicionamento do Frei Saraiva nas contendas internas da Questão Religiosa, a partir das suas próprias ideias políticas e do lugar que estavam representando. O Apostolo, atuou incansavelmente em busca de construir uma imagem que evidenciasse a unicidade do clero brasileiro, apesar de em muitos momentos construir uma imagem negativa do prelado do Maranhão. A Nação, por outro lado, alinhado aos interesses do ministério do Rio Branco, buscou desmoralizar as ações do seu antagonico, a fim de demonstrar que o episcopado no Brasil não estava alinhado com os procedimentos dos bispos de Olinda e Pará, buscando, com isso, enfraquecer a luta católica.

Portanto, percebemos a imprensa como uma ferramenta eficaz na propagação das diversas ideias políticas no oitocentos. Nesse sentido, os jornais O Apostolo e A Nação foram determinantes para promover em suas respectivas folhas as ações do prelado a partir dos seus lugares de fala. Diante disso, percebemos a imprensa como um espaço público que fomentou a propagação de ideias liberais, maçônicas e ultramontanas, conectando os seus debates aos seus respectivos valores e visões de mundo e, não necessariamente, partindo de pretensões imparciais acerca das ações do Frei Saraiva, mesmo que estas fossem determinantes.

## REFERÊNCIAS

### LISTA DE DOCUMENTOS

#### 1 - Fontes Digitais

- a) Biblioteca Nacional Digital - Setor: Hemeroteca Digital Brasileira - Site:  
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

O Apostolo, n° 19, 12/05/1872, p. 3.

O Apostolo, n° 47, 13/11/1873, p. 1.

O Apostolo, n° 01, 07/01/1866, p. 1.

O Apostolo, n° 36, 08/09/1867, p. 2.

O Apostolo, n° 01, 07/01/1872, p. 1.

O Apostolo, n° 17, 28/04/1872, p. 2.

O Apostolo, n° 09, 03/03/1872, p. 1.

O Apostolo, n° 20, 19/05/1872, p. 1.

O Apostolo, n° 29, 21/07/1872, p. 1.

O Apostolo, n° 16, 21/04/1872, p. 1.

O Apostolo, n° 04, 26/01/1873, p. 1.

O Apostolo, n° 04, 26/01/1873, p. 2.

O Apostolo, n° 11, 16/03/1873, p. 2.

O Apostolo, n° 17, 27/04/1873, p. 1.

O Apostolo, n° 38, 01/04/1874, p. 4.

O Apostolo, n° 42, 10/04/1874, p. 4.

O Apostolo, n° 55, 10/05/1874, p. 1.

O Apostolo, n° 55, 10/05/1874, p. 2.

O Apostolo, n° 56, 14/05/1874, p. 1.

O Apostolo, n° 57, 17/05/1874, p. 1.

O Apostolo, n° 56, 12/03/1875, p. 1.

A Nação, n° 01, 03/07/1872, p. 1.

A Nação, n° 58, 17/03/1874, p. 4.

A Nação, n° 83, 07/05/1873, p. 1.

A Nação, n° 102, 11/05/1874, p. 2.

A Nação, nº 104, 02/05/1873, p. 1.  
 A Nação, nº 251, 12/11/1874, p. 2.  
 A Nação, nº 50, 10/03/1875, p. 2.  
 A Nação, nº 45, 04/03/1875, p. 2.  
 A Nação, nº 55, 16/03/1875, p. 1.  
 A Nação, nº 100, 08/05/1874, p. 3.  
 A Nação, nº 114, 26/05/1874, p. 3.  
 A Nação, nº 98, 04/05/1875, p. 3.  
 A Nação, nº 52, 12/03/1875, p. 1.  
 A Nação, nº 53, 13/03/1875, p. 2.  
 O Paiz, nº 50, 25/04/1874, p. 2.  
 O Paiz, nº 112, 16/09/1874, p. 1.  
 Diário do Maranhão, nº 220, 26/04/1874, p. 1.  
 Diário do Maranhão, nº 254, 07/05/1874, p. 1.  
 Publicador Maranhense, nº 79, 08/04/1875, p. 2.  
 Publicador Maranhense, nº 79, 08/04/1875, p. 3.  
 Grande Oriente do Brasil, nº 04, 04/1872, p. 104.  
 Grande Oriente do Brasil, nº 04, 04/1872, p. 105-106.

## 2 - Fontes Impressas

### a) Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM

Ofício (nº 19) do Presidente da Província do Maranhão Antônio Manoel de Campos Mello a Dom Frei Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão. 18/03/1862. Inventário dos Códices. Livro 1165. p. 69-70. APEM.

Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento nº 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento nº 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.



Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 20/02/1871. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento nº 38. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 18/05/1872. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento nº 38. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Ofício de Dom Manoel Joaquim, Bispo do Maranhão, ao seu substituto sobre as condições da Diocese do Maranhão e do Palácio Episcopal. 09/04/1861. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Caixa 219, maço 1, documento nº3. Sala de Acervos Particulares. APEM.

Ofício de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Marques de Olinda, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império e Presidente do Conselho de Ministros. 23/07/1866. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existentes no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 4, documento nº 33. Sala de Acervos Particulares.

Ofício-relatório de Dom Luiz da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. 06/07/1873. Reproduções fotográficas de documentos da Diocese do Maranhão existente no Arquivo Nacional (1680-1886). Correspondências enviadas pelo Bispo do Maranhão ao Ministério dos Negócios do Império e Ministério dos Negócios da Justiça (1834-1888). Maço 5, documento nº 39. Sala de Acervos Particulares. APEM.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARATA, Alexandre Mansur. Luzes e sombras: A ação da Maçonaria brasileira (1870- 1910). Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

BARROS, Roque Spencer M. de. A questão Religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (Org.). História Geral da Civilização brasileira – Declínio e queda do império. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004, t. 2, vol. 6, p. 413-414.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean François. Para uma História Cultural. São Paulo: Estampa, 1998.

BLAIDE DE ALENCAR, Carlos Augusto. Roteiro dos bispados do Brasil, e dos seus respectivos bispos, desde os primeiros tempos coloniais até o presente. Typ. Cearense – Praça da municipalidade, 1864.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso, In: A economia das Práticas Simbólicas. São Paulo: Perspectivas, 2004.

CARNEIRO, Alan; LOPES, Raimundo Helio. Centro de pesquisas e documentação de História Contemporânea do Brasil (CPOD). Augusto Olímpio de Castro. Site. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbeter/primeira-republica/CASTRO,%20Augusto%20OI%C3%ADmpio%20Gomes%20de.pdf>. Acesso em: julho de 2025.

CARVALHO, William Almeida de. “Pequena História da maçonaria no Brasil”. Revista de Estudios Históricos de la Masonería latinoamericana y caribena. Vol. 2, nº 1, mayo-noviembre, 2010.

COELHO, Tatiana Costa. Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. (Tese de Doutorado). Departamento de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, Rio de Janeiro, 2016.

CONRAD, Sebastian. O que é a História Global? Lisboa: EDIÇÕES 70, 2019.

CRUZ, H. F. & PEIXOTO, M. R. “NA OFICINA DO HISTORIADOR: CONVERSAS SOBRE HISTÓRIA E IMPRENSA”. In: Projeto História, São Paulo, n.35, p. 1- 411, dez. 2007.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. Revistas das Ciências Sociais, vol. 34, n.32, 2003.

EL FAR, Alessandra. “Ao gosto do povo: as edições baratíssimas de finais do século XIX” In: ABREU, Márcia; BRAGANÇA, Aníbal. (orgs.) Impresso no Brasil: Dois séculos de livros brasileiros. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FERNANDES, Bruno Henrique. Entre o báculo e o malhete: a Questão Religiosa em Minas Gerais (1872-1875). (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juíz de Fora. Juíz de Fora, 2022.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GONÇALVES, Diogo Silva. História da missa no Maranhão (1830-1890) / Diogo Silva Gonçalves; orientadora Maria Luiza Marcílio – São Paulo, 2021. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História.

GONÇALVES, Thiago Werneck. Periodismo maçônico e cultura política na corte imperial brasileira (1871-1874). (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.

GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.

HEINSFELD, Adelar. A missão do barão de Penedo à Roma em 1873 no contexto das relações diplomáticas do Império do Brasil com a Santa Sé. Estudos Históricos – CDHRPyB

– Ano XII – Diciembre, 2020 – n°24 – ISSN: 1688-5317. Uruguay.

ISAIA, Arthur César. Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

LEVI, Giovanni. “Microhistoria e Historia Global”. *Historia Crítica* n.º 69, 2018, pp. 21- 35.

LIMA, Mariana da Silva Rodrigues de. A fé na arena pública: lutas simbólicas e representações sociais no discurso político dos jornais *Imprensa Evangélica* e *O Apostolo* na década de 1860. (Dissertação de Mestrado). – Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política. Rio de Janeiro, 2023.

LOPES, Raimundo Hélio Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/AGUIAR,%20João%20Juvêncio%20Ferreira%20de.pdf>. Acesso em 12/10/23.

LUSTOSA, Isabel. O nascimento da Imprensa Brasileira. 2 ed. Editora Zahar - Rio de Janeiro, 2003.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. (1983). Os bispos do Brasil e a imprensa. São Paulo: Edições Loyola/ CEPEHIB.

MARIN, Jerri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38 (3): 197-217, 2018.

MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tânia Regina (orgs.). História da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de império. In: História da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

MICELI, Sérgio. A Elite Eclesiástica brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

MOREL, Marco. Primórdios da imprensa no Brasil. In: História da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

MARQUES, César Augusto. Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão. Notas e apuração textual de Jomar Moraes. – 3º. ed. – São Luís: Edições AML, 2008.

MEIRELES, Mário Martins. História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão. Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

NASCIMENTO, Maria Isabel Moura; ZANLORENZI, Claudia Maria Petchak. Imprensa no Brasil do Império à Primeira República. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 19, n° 1-2, p. 37-52, jan/dez, 2006.

NUNES, Taciana Toffoli. Apontamentos sobre representação política e liberdade de imprensa no império brasileiro. *Revista Eletronica Cadernos de História*, vol. VI, ano 3, n° 2, dezembro de 2008.

NERIS, Wheriston Silva. A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão. São Luís: EDUFMA. Jundiá: Paco Editorial, 2014.

PACHECO, Felipe Condurú. História Eclesiástica do Maranhão. Departamento de Cultura do Estado do Maranhão, 1968.

PAULA E SILVA, D. Francisco. Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão. Bahia: Typographia de S. Francisco, 1922.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. Rio de Janeiro – 7 a 9 de maio de 2009.

PIMENTA, João Paulo G. Nas origens da imprensa luso-americana: o periodismo da província cisplatina (1821-1822). In: História e Imprensa – representações culturais e práticas de poder. FAPERJ, 2006.

RÉMOND, René. Por uma História Política. Tradução Dora Rocha. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RÉMOND, René. Por que a História Política. - Estudos Históricos – 1994.

SACRAMENTO BLAKE, Augusto Victorino Alves. Diccionario Bibliographico Brasileiro. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1970.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo e Reforma. In: Revista Temporalidades, v.2, p.24-33, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Afastemos o padre da política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. MNEME – Revista de Humanidades, 12 (29), 2011 – jan/jul. ISSN – 1518-3394.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Questão de Consciência: os bispos ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte/São Luís: Fino Traço/EDUFMA, 2015a. (História).

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). Itinerantes. Revista de Historia y Religión 5 (2015) 65-90. ISSN 2250-5377.

SANTIROCCHI, Italo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. Reflexão, v.42, n.2, p.169-181, 2017. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a3999>.

SANTOS, Elisabeth. O barão do Rio Branco e a escrita periódica na década de 1870: páginas de uma trajetória intelectual. Intellèctus – v. 24, nº 1, p. 253-282, jan/jun, 2025.

SANTOS, Jarina Serra. A representatividade dos livros de leitura de autores maranhenses no

jornal O Paiz (1863 – 1889). Monografia. Curso de Biblioteconomia da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2018.

SCOTT, J. C. “Por detrás da História Oficial” In: A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos ocultos. Tradução: Pedro Serras Pereira. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SCOTT, J. C. “*Dominação, representação e fantasia.*” In: A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos ocultos. Tradução: Pedro Serras Pereira. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SCOTT, J. C. “*A criação do espaço social para uma cultura dissidente.*” In: A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos ocultos. Tradução: Pedro Serras Pereira. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SCOTT, J. C. “*A voz dominada: a arte do disfarce político.*” In: A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos ocultos. Tradução: Pedro Serras Pereira. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). Estudos de Religião, v. 33, nº 2, p. 27-53, maio-ago, 2019.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo. In Dossiê: Política, Mídia e Religião– Artigo Original. Horizonte, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/ago. 2020 – ISSN 2175-5841.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; COSTA, Estela Maria Frota da. A Igreja Católica perante a modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. Estudo de Religião, v. 35, nº 2. 331-358. Maio-ago, 2021. ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da. Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro. In: OLIVEIRA, Luiz Eduardo et al. (org.). Pombal e os Projetos do Brasil – reflexões em torno do Bicentenário da Independência. – Aracaju, SE: Criação Editora; Lisboa, Theya, 2023.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; SILVA, Leonardo Henrique de Souza. Anticlericalismo maçom no Brasil da segunda metade do século XIX: o debate entre a “imprensa ímpia” e a imprensa católica. REHMLAC+, ISSN 2215-6097, vol. 16, nº 2, júlio/deciembre, 2024.

SILVA, Ana Rosa Cloclet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Dois centros de poder temporal são incompatíveis em um Estado”. O Brasil e a Santa Sé no contexto do constitucionalismo. ISSN 1576-4729, nº 25, 2024, págs. 723-752.

SILVA, Daniel Afonso da. As duras e pesadas penas: imprensa, identidade e nacionalidade no Brasil imperial. Topói, v. 10, nº 19, jul-dez, 2009, p. 55-69.

SILVA, Romero. Maçonaria simbólica. São Paulo: Pensamento, 1970.

VANHAUTE, Eric. Who is afraid of global history? Ambitions, pitfalls and limits of learning global history. *Revista Austríaca de Ciências Históricas (Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften)*, vol 2, 2009, pp 22-39.

WERNET, Augustin. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. *Ver. Inst. Est. Bras.*, São Paulo, 42: 115-131, 1997.

ZANOTTO, Gizele. Análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião. In: SILVA, Ana Rosa Cloclet da; STEFANO, Roberto Di. *História da Religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. 1. ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2018.

## ANEXOS

ANEXO A – Transcrição do Breve Quamquam Dolores enviado ao bispo de Oinda, D. Vital, em 1873.

PIO IX, PAPA.

Venerável Irmão Saúde e Benção Apostólica.

Conquanto exacerbasse nossas mágoas o que nos expusestes acerca do vírus maçônico, por aí derramado, que até as próprias irmandades religiosas tem invadido e algumas delas corrompido; não podemos, todavia, deixar de louvar a confiança, com que depositastes em nosso coração a dor pungente que por esse motivo experimentais, bem como o zelo, com que procurastes e ainda procurais obviar a tão grande mal.

É esta peste antiga; e a seu tempo já foi profligada pela igreja, e denunciada, ainda que sem fruto algum aos povos e aos seus imperantes que por causa dela corriam perigo. Já desde o ano de 1728 Clemente XII, de veneranda memória, lastimou em sua *Encyclica – In eminenti* – de 28 de abril “progredissem por toda parte algumas sociedades, vulgarmente chamadas – dos Franc Maçons, nas quais homens de todas as religiões e seitas contentando-se com fementida aparência de honestidade, coligam-se em estreita e impérvia aliança” devendo-se empregar toda vigilância “para que semelhante gente, quais ladrões, não arrombem as portas da casa, e, à maneira de raposas, não tentem estragar a vinha, proibiu tais convent culos, qualquer que fosse o seu nome, mandando a todo e qualquer fiel deles se afastar, sob pena de excomunhão (?), sem mais declaração alguma, da qual não possa ser absolvido, senão pelo Romano Pontífice, salvo em artigo de morte.”

Essa constituição Bento XIV, seu sucessor, depois insere e mais amplamente explicou em sua *Encyclica – Providas*, de 16 de março de 1751, confirmando as penas e decretos instituídos pelo seu predecessor. Não obstante, essa ímpia sociedade, dividida em várias seitas diversamente denominadas, unidas pela mesma ideia e pela mesma iníqua maldade, foi sempre crescendo ocultamente, até que largamente propagada, e sobremodo aumentadas as suas (?)

Tornou-se, pois, patente pelos seus catecismos, suas constituições e suas obras que é propósito seu acabar com a religião católica: e por isso mover guerra a Cadeira Apostólica, centro da unidade; derrubar toda a autoridade humana, construir o homem autônomo e independente de qualquer lei, desligado de todo vínculo de família e unicamente escravo de suas paixões. Bem revelaram este satânico espírito da seita as truculentas revoluções da França, que no fim do século passado, abalaram o mundo inteiro e manifestaram como inevitável a completa dissolução da sociedade humana, senão fossem enfraquecidas as forças dessa tão ímpia seita.

Pelo que Pio VII, de santa memória, com a sua *Encyclica – Ecclesiam*, expedida a 13 de setembro de 1821, não só tornou evidente aos olhos de todos a índole, a malícia, o perigo de tais sociedades, como até reiterou, e com maior gravidade a condenação e as penas espirituais, contra os membros delas, cominadas pelos seus antecessores. Tudo isto foi depois confirmado, já por Leão XII, de feliz memória, em suas Letras Apostólicas - *Quo graviora*, de 13 de março de 1826, já por nós mesmo na *Encyclica – Qui pluribus* de 9 de novembro de 1846. Portanto, depois de tão repetidos decretos da igreja, munidos de gravíssimas sanções, depois de manifestados os atos dessas ímpias sociedades, os quais revelaram os verdadeiros intentos das mesmas, depois das desordens, calamidades e inúmeras carnificinas perpetradas por elas em toda parte, e de que insolente e impudentemente gloriam-se em escritos públicos, por certo que nenhuma desculpa parecia aproveitar aqueles que lhe são filiados. Todavia, considerando nós que essas malvadas seitas não revelam seus mistérios senão àqueles que, por sua impiedade, se mostram aptos e capazes de recebê-los. Exigindo, em consequência de seus adeptos, severíssimo juramento, pelo qual prometam nunca e em caso algum descobrir aos não filiados à sociedade, coisa alguma concernente à ela; ou comunicar aos que se acham em graus inferiores aquilo que pertence aos graus superiores; cobrindo-se ordinariamente com a capa de benevolência facilmente iludidos com a aparência de fingida honestidade: Julgamos,

Venerável Irmão, que se deve usar de misericórdia com estes filhos pródigos, cuja ruína deplorais, a fim de que atraídos pela suavidade dela, deixem os seus péssimos caminhos e volvam ao grêmio da Santa Madre Igreja, da qual vivem separados.

Portanto, lembrando-nos que nós fazemos as vezes daquele que não veio chamar os justos, senão os pecadores, assentamos seguir os passos de nosso já citado Predecessor Leão XII, e por isso suspendemos, por espaço de um ano, depois que forem conhecidas estas Nossas Letras, a reservação das censuras, em que incorreram os que deram o seu nome a essas seitas, podendo dela serem absolvidos por qualquer confessor, aprovado pelo ordinário do lugar, onde se achem. Mas, se este remédio de clemência não servir para afastar os culpados da sua nefanda empresa e retrai-los de seu gravíssimo crime, é Nossa vontade, que, passado o referido prazo de um ano imediatamente reviva a reservação das censuras, que por Nossa Autoridade Apostólica de novo confirmamos; e formalmente declaramos que nenhum absolutamente, dos adeptos dessa sociedade fica imune dessas penas espirituais, sob qualquer pretexto, quer da sua boa fé, quer da extrínseca aparência de probidade que as referidas seitas soem ostentar, e por conseguinte ficam todos no mesmo perigo de eterna condenação, enquanto a elas aderirem. Além disso, vós concedemos pleno poder para procederdes com a severidade das leis canônicas, contra aquelas irmandades, que por essa impiedade tão torpemente viciaram a sua índole, dissolvendo-as completamente e criando outras que correspondam ao fim de sua primitiva instituição. Preza a Deus, que a consideração da perversidade das seitas, nas quais não corram de inscrever-se tantos homens que se arrogam o nome de cristãos; a lembrança dos anátemas, com que repetidas vezes foram feridos pela Igreja; a notícia da clemência desta Santa Sé para com os enganados, chegando por meio destas Letras aos ouvidos das ovelhas tresmalhadas reconduza-as ao caminho da Salvação, evite a ruína de tantas almas, e vos poupe a necessidade de usar de rigor. É o que Nós com fervorosas preces pedimos a Deus; é o que ardentemente desejamos ao vosso zelo pastoral; é o que rogamos a todos esses nossos filhos iludidos.

E, porque os mesmos votos estendemos a todas as mais dioceses do (?) aos Vossos Veneráveis Irmãos (?) de que cada um deles entenda ser dito a si e a seu povo tudo quanto ora Vos escrevemos.

E ao mesmo tempo que rogamos a Divina Clemência digne-se favorecer os nossos desejos e solitudes, como presságio de auxílio divino e de todos os dons celestes e juntamente em penhor de nossa benevolência, vos lançamos com toda a efusão de Nosso Amor, a vós, Venerável Irmão, e a toda vossa Diocese a Benção Apostólica. Dado em Roma, em San Pedro aos 29 de maio de 1873, vigésimo sétimo ano do Nosso Pontificado.

PIO P. P. IX. (O Paiz, nº 50, 25/04/1874, p. 2).





