

# **“Lei civilizadora e inspirada nos princípios da nossa Santa Religião”: reflexões sobre o uso de símbolos religiosos na Lei de 28 de Setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre) Pará, século XIX**

“Lei civilizadora e inspirada nos princípios da nossa Santa Religião”:  
Reflections about the use of religious symbols in the law of 28th September 1871  
(Law of the Womb) - Pará, XIX Century

*Fernando Arthur Freitas Neves<sup>1</sup>*

*Kelly Tavares Chaves<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O estudo a seguir tem o objetivo de demonstrar os usos dos símbolos religiosos do Catolicismo na lei de emancipação da escravidão nº. 2.040 de 28 de Setembro de 1871, conhecida na historiografia como a Lei do Ventre Livre. Apresentamos as características enfatizadas ou iluminadas sobre esses símbolos religiosos utilizados pelos membros da oligarquia política do Pará, durante o Império, para se propagar ideais de civilização e progresso material para o Estado advindos com a nova Lei; ao mesmo tempo os usos feitos pelos sacerdotes para ligar a Lei de 28 de Setembro com os ideais de moralidade e progresso espiritual que naquele momento era o eixo da reforma ultramontana da Igreja Católica. Nas lutas simbólicas, o emancipacionismo se torna um instrumento de propagação de um ideal civilizador pelo Estado e pela Igreja Católica, esta última dirigida por D. Macedo Costa, embora também encontremos o abolicionismo, vertente que ganha relevo entre alguns membros do clero como o padre Eutíquio Rocha do partido liberal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política, Igreja Católica, Estado Imperial, Lei do Ventre Livre

**ABSTRACT:** The following study objective to demonstrate the uses of religious symbols of Catholicism in the law of emancipation from slavery N° 2040 of September 28, 1871, known in historiography as the Law of the Free Womb. Present the features highlighted or lighting on these religious symbols used by members of the political oligarchy of Pará, during the Empire, to propagate the ideals of civilization and material progress for the state arising with the new law, at the same time the uses made by the priests to call the Law of 28 September with the ideals of morality and spiritual progress which at that time was the axis of the reform ultramontane Catholic Church. In symbolic struggles, the emancipationism becomes an instrument of spreading a civilizing ideal state and the Catholic Church, the latter directed by D. Macedo Costa, although also find abolitionism, hillside which shed gains relief among some clergy as priest Eutíquio Liberal Party.

**KEYWORDS:** Politics, Catholic Church, Imperial State, Law of the Free Womb

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará (UFPA), Departamento de História. fafn@ufpa.br

<sup>2</sup> Mestranda, Programa de Pós-Graduação em História/UFPA. kellytavareshist@gmail.com

As relações da oligarquia brasileira com a hierarquia da Igreja Católica datam do início da colonização, não sendo, portanto, uma novidade do século dezenove. Segundo Ivan Manoel desde a colônia havia a tradição de as famílias abastadas destinarem ao menos um de seus filhos para o serviço religioso, dando origem assim a inúmeros padres abastados, donos de terras, de escravos e atuantes na política eclesiástica e na política civil, propiciando também um estreitamento entre o clero e os membros da oligarquia política.

Segundo Ivan Manoel<sup>1</sup>, no século XIX esses laços se fortaleceram mais ainda em virtude da atitude conservadora e extremamente reacionária assumida pelo clero católico diante do mundo moderno. Ivan Manoel define essa postura como um “endurecimento católico” diante da modernidade. E para combatê-lo a Igreja Católica no século XIX precisou voltar ao período medieval e tomá-lo como um modelo a ser seguido.

Para adotar um *endurecimento* diante dos novos tempos, lança mão da tradição e sua visão de mundo fundada na moral para combater a modernidade, ao mesmo tempo a Igreja Católica precisou dialogar com as forças de seu tempo (a modernidade) e aderir às reformas de modo filtrado. Especialmente para se defender das reformas do estado cujo fim era subtrair poder e prestígio da igreja.

Especialmente na segunda metade do XIX, a noção de Civilização foi tornando-se mais valorizada à medida que se considerou o progresso material das sociedades, comparadas desde suas instituições até seus costumes<sup>2</sup>. A velocidade das transformações impôs ao cotidiano a imprensa dos periódicos, a redução dos tempos pela expansão da navegação a vapor, o aparecimento de novas profissões, a constituição de novas fortunas com a valorização da economia da borracha, as migrações para o Brasil, particularmente para a Amazônia devido a grande seca do nordeste; todas essas facetas estavam convivendo com a manutenção intensiva de trabalho escravo.

Nesse turbilhão de mudanças, as reformas se tornam a espinha dorsal da sociedade brasileira, a exemplo dos paralelos deste período como foi à guerra de secessão nos EUA e as lutas pela libertação dos escravos nas remanescentes colônias espanholas e portuguesas. Para este confronto com as forças da tradição e o produto da colonização – a escravidão, os liberais

do século XIX evocam a razão como o eixo para desconstruir estas práticas econômicas e simbólicas. Promovem verdadeira demolição aos valores que justificaram por tanto tempo na esfera secular o sentido de normalidade e legalidade daquelas práticas, bem como as credências da esfera secular em favor desta tese. Desse modo, o campo liberal elaborou o seu *fazer-se* nos termos propostos por Thompson,<sup>3</sup> ao apresentar um conjunto de reformas político e sociais, coroadas com axiomas morais para indicar o favorecimento de mais conquistas materiais.

Em paralelo, as reformas da igreja também estavam sendo implantadas, pois, segundo o corpo católico *ultramontano* estas reformas mobilizariam o campo católico para defender-se das reformas no estado, especialmente a partir de 1850, quando os ideais do liberalismo deixaram de ser apenas retóricos e tramaram a efetiva intervenção sobre o sistema administrativo do estado, tanto na corte como nas províncias. Reformar a igreja era uma demanda da própria hierarquia da igreja, tanto quanto o era também do estado cioso em manter sob seu domínio a capacidade de geração de consenso na sociedade.

Sem consenso sobre quem deveria dirigir a reforma da igreja, a hierarquia católica assume a liderança de governar autonomamente a religião sem a intervenção do estado, porém desprovida de meios para aprofundar esta opção de direção do catolicismo na defesa da concepção de mundo da tradição esta espera convencer o estado a sustentar esta proposta de renovação, cujo cerne estava na ausência de moralidade na sociedade devido à ascensão dos valores liberais sem a atenção devida aos ensinamentos da igreja. O culto a razão não se bastava como bradavam os ultramontanos, seria preciso alterar aqueles óbices, faltava à iluminação da igreja mais do que simplesmente da fé sobre a razão para alcançar plenamente a civilização. Observar a moralidade deveria ser o eixo das reformas e a única condição para a conquista material do progresso, e somente com uma “*modernização conservadora*, de dentro para fora” (Autor, 2009, pp. 256), com uma espécie de atualização da igreja, a Razão poderia encontrar lugar no século XIX.<sup>4</sup>

Portanto, o ponto de encontro entre igreja católica e o estado foi alavancar o progresso material e espiritual, e a reforma de suas relações políticas. Em vários momentos temos destacado como estado e igreja estavam unidos para implantar um projeto civilizatório no

Império, e em particular, na Amazônia. Os dois poderes disputaram a primazia da condução do projeto civilizador, e foi justamente essa disputa que fez eclodir o conflito entre as ideias regalistas, ultramontanas e liberais. Em cada diocese houve um processo de ordenamento quanto à gestão da chamada lei do ventre. Interessa-nos realçar as possibilidades de configurar a modernização da igreja por meio do fomento da exposição da liberdade na imprensa e no púlpito, embora matizado pela característica da emancipação e da abolição da escravidão e as mediações produzidas neste processo.

Para compreender a noção de civilização na igreja católica é necessário perceber o discurso de autonomia empregado por esta quando denunciava as intromissões do poder civil no governo eclesiástico, um princípio que estava diretamente ligado ao movimento ultramontano reticente da crítica proferida por liberais quando reservavam para o indivíduo o direito de experimentar a fé sem as interdições apresentadas pelo bispo.

A romanização ou ultramontanismo segundo Raymundo Heraldo Maués<sup>5</sup> foi um movimento de reforma da Igreja e do Catolicismo brasileiro no século XIX<sup>6</sup>. Com maior expressividade a partir de 1850, o movimento teve como principal objetivo promover uma maior aproximação da Igreja do Brasil com Roma e, por consequência, “europeizar” o catolicismo tradicional brasileiro, além de tentar exercer o controle sobre o catolicismo popular, característico pela forte devoção religiosa.<sup>7</sup>

O projeto romanizador elegeu a civilização como a base das reformas pensadas primeiramente para a vida religiosa, mas depois sendo estendida para o resto da sociedade. Essa restauração do catolicismo consistia em disciplinar os fiéis católicos na maneira de experimentar a religião e moralizar os costumes dos sacerdotes para o pleno exercício religioso. Houve a preocupação com a formação intelectual do clero nativo brasileiro, que após a expulsão dos jesuítas foi fortemente influenciado pelas ideias regalistas, galicanas<sup>8</sup> e liberais, como atesta o Padre Diogo Feijó.<sup>9</sup> As medidas ultramontanas incidiram na mudança no ensino dos seminários e o envio de promissores jovens seminaristas para completar sua formação na Europa nos seminários franceses e romanos.

Outra importante medida pretendida pela reforma ultramontana era a busca por maior autonomia frente ao Estado. Segundo a doutrina ultramontana, a sólida relação construída entre estado e igreja ao longo dos séculos através do *padroado régio* acabou se tornando nociva aos interesses da igreja, pois sujeitava a igreja brasileira a muitas amarras políticas e administrativas postas pelo Estado.<sup>10</sup>

A diocese paraense já passava por esse movimento de reforma eclesiástica, iniciado desde os tempos do bispo D. Romualdo de Souza Coelho, senão um dos pioneiros da romanização no Brasil, seguramente um proponente da convivência respeitosa entre igreja e estado; durante o governo do bispo D. Afonso de Moraes Torres (1844-1859) a expansão dos seminários, o incremento das visitas pastorais e defesa das teses de Pio IX no púlpito da Sé em Belém sem esperar pelo beneplácito do imperador como regia o padroado. Contudo, é com o bispo sucessor D. Antônio de Macedo Costa que assume a diocese em 1861, que a romanização será exercida com maior vigor.

Reformar o clero nativo foi uma das preocupações centrais do bispo D. Macedo Costa,<sup>11</sup> pois desde que chegou ao Pará em 1861, o bispo notara que o clero paraense participava muito da política partidária, sendo assim, o bispo temia que esses padres deixassem as funções do sacerdócio de lado. E de modo geral, denunciava que estes não tinham uma formação intelectual muito rigorosa, e não costumavam ter muito respeito para com a disciplina do celibato, inclusive muito deles recusaram-se a deixar suas mulheres.

Além disso, havia o problema dos baixíssimos pagamentos das cômguas por parte do governo, e isso compelia os padres a procurar outras ocupações para complementar a renda. Funções como donos de colégios como Padre Félix Vicente Leão, professores como o Cônego Ismael Nery; exercendo cargos políticos como vereadores, deputados ou presidentes de província como o Cônego Manuel de Siqueira Mendes, e como era mais comum, sendo redatores de jornais como Padre Eutychio Pereira da Rocha. Em seus ofícios ganharam notoriedade, mas o bispo refreava essas tendências pela valorização da interpretação pessoal emprestada ao exercício do ofício, sobretudo quando desconsideravam as teses ultramontanas defendidas a partir do líder na diocese.

Estas transgressões aos postulados da romanização foi objeto de disciplina por D. Macedo Costa assim que assumiu a diocese. Sob a liderança do bispo aliaram-se aqueles padres que aderiram à causa ultramontana, havendo também aqueles que se dividiam em liberais, como o Padre Félix Vicente Leão que foi membro do Partido Liberal no Pará junto com o advogado Samuel Wallace Macdowell. No Jornal *A Regeneração* de propriedade de Samuel Macdowell há artigo no exemplar de 1º de Maio de 1873 em que o advogado faz menção ao Partido Liberal. O Padre Félix Vicente Leão é citado como um dos membros.

(...) Aqui chegando, antes que houvesse tudo tempo suficiente para estudar os homens e as couzas, com a soffreguidão própria dos primeiros passos da mocidade na vida publica, alistou-se espontaneamente no Partido Liberal e, com seus dous correligionários rvd. Padre Félix Vicente Leão e Dr. Francisco Accacio Corrêa (...).<sup>12</sup>

Na Igreja paraense havia também a presença de padres conservadores como o Cônego Manuel José de Siqueira Mendes que participava ativamente da vida política e chegou a ser vice-presidente da província do Pará em 1870 e deputado no parlamento brasileiro nos anos subsequentes.

Além dos sacerdotes militarem entre os partidos liberais e conservadores, havia a presença destes flertando com sociedades maçônicas, chegando até a filiarem-se nesta confraria que tantas modernizações atribulavam a igreja. Estes padres eram os que mais contrariavam a orientação episcopal, sendo realmente motivos de preocupação para D. Macedo Costa. Os dois mais conhecidos deles eram o Cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery e o Padre Eutyquio Pereira da Rocha. Os dois sacerdotes travaram sérias contendas com D. Macedo Costa por questões relacionadas a suas filiações à política partidária, à maçonaria, e ao abolicionismo, no caso de Padre Eutyquio.

Padre Eutyquio foi filiado ao partido liberal e à maçonaria, tornando-o uma referência da causa de reforma do estado e apesar de contrariar D. Macedo, não desistia de afirmar sua condição de padre. Ostentado estas características move-se na esfera secular concorrendo nas eleições e disputas políticas com os conservadores e com as teses ultramontanas do bispo.

Elegendo-se vereador em Belém nos anos de 1857, 1861, 1865, e 1876, um total de quatro legislaturas consecutivas. Muito polêmico, ele foi redator dos jornais maçônicos *O Santo Ofício* e *O Pelicano*, colaborou com artigos nos jornais *Trombeta do Santuário*, *Grão - Pará*, *Comunicador*, *Jornal do Amazonas* e *O Liberal do Pará*<sup>13</sup> (liberal). Nestes jornais Padre Eutychio vinha travando sérias contendas com o bispo D. Afonso Torres<sup>14</sup> e posteriormente com o bispo D. Antônio de Macedo Costa. Esses dois bispos também possuíam jornais católicos, D. Afonso Torres escrevia no *Synopsis Ecclesiastica* e D. Macedo Costa publicava artigos em seu jornal *A Estrella do Norte* e depois *Boa Nova*. As polêmicas dos bispos com Padre Eutychio eram incendiárias graças às mutuas negações próprias das tribunas postadas nos jornais, tendo situações em que ele foi chamado de “o herege Eutychio” e “o Cônego Africano”. Esse um provocativo epíteto relacionado à sua cor<sup>15</sup>, conforme sustenta Raymundo Maués.

Raymundo Heraldo Maués também defende que o Padre Eutyquio sendo negro e tendo enfrentado muitas situações de preconceito racial acabou se posicionando de modo favorável às causas abolicionistas incluindo-se no debate mais caloroso do período, mas segundo Raymundo Maués, de modo muito tímido, apenas transcrevendo um artigo de *A República* para o jornal *O Pelicano*, e na nota defendia a necessidade da emancipação dos escravos. O artigo transcrito pelo sacerdote no jornal *O Pelicano* de 01 de Setembro de 1872 terminava com as seguintes palavras: “O padre, o rei e o escravo são os três grandes inimigos da civilização (...)”.<sup>16</sup>

Mas o bispo D. Antônio de Macedo Costa também se manifestou em relação à escravidão. Antes da promulgação da Lei de 28 de Setembro de 1871, a autoridade do bispo foi pedida para interferir contra a violência dos senhores para com seus escravos. Este o fez, mas sem aderir de pronto pela resolução da escravidão, suas recusas vinham logo acompanhadas de reconhecimentos que faziam perdurar certa incerteza quanto à oposição decidida contra a instituição da escravidão, pois nele havia também a preocupação com o direito da propriedade.

Em carta de Agosto de 1871, o bispo D. Macedo Costa se pronuncia sobre a Lei que ainda tramitava no parlamento brasileiro, uma lei para a solução da “questão servil”. É importante reconhecer que as pressões públicas feitas pelo fim da escravidão, foram somadas

às pressões particulares empreendidas a partir dos bispos, estes utilizam este expediente para indicar a opção de foro íntimo, embora tenham comportamento mais acanhado na esfera pública, denota um movimento em favor da reforma de modernização no Brasil como assinala a carta escrita ao Conselheiro do Império e nela, D. Macedo Costa dizia que “*é certo que todo homem cordato e christão deseja ver abolida a chaga social da escravidão*” (MACEDO COSTA, 1871 *apud* NEVES, 2009).

Em ofício de Outubro de 1871, D. Macedo Costa nos mostra sua percepção a respeito da Lei recém chegada ao Pará.

Paço Episcopal 18 de Outubro de 1871= Illmo e Exc<sup>o</sup> Senhor = Consultado por um dos parochos desta capital sobre a maneira de proceder em relação ao officio circular, que V. Ex<sup>a</sup>. acaba de dirigir a todos os vigários da diocese acerca da Lei 2:040 de 28 de Setembro ultimo, julgo de meu dever dirigir-me, antes de tudo, a V. Exc<sup>a</sup> manifestando-lhe o meu juízo em relação a este acto administrativo.= Não há duvida alguma que são optimas as intenções de V. Ex<sup>a</sup>, e que a publicação da supra mencionada Lei por intermédio dos parochos nada tem de inconveniente; a maneira porém de executar esta medida intervindo a auctoridade civil directamente sem o intermediário necessário do Prelado diocesano me parece inteiramente irregular e anticanonico pelas razões seguintes:= 1<sup>o</sup> Tendo a Igreja, como V. Exc<sup>a</sup> sabe, uma autonomia reconhecida pelo Estado, não podem as auctoridades civis do Império se dirigir immediatamente aos parochos nas causas, que affectam o ministério ecclesiatico, deixando de parte a primeira auctoridade diocesana.= Ora a publicação da Lei nas missas conventuais affecta a ordem das formações ecclesiáticas.= É pois evidente que compete ao prelado diocesano a iniciativa desta medida.= 2<sup>o</sup> Ainda prescindindo rasão (**ilegível**) da divina autonomia da Igreja, e considerando a como mera repartição do Estado, parece que ainda assim seria disprestigiar o chefe e dirigir-se aos subordinados sem o intermédio dele.= 3<sup>o</sup> tanto reconhece o governo imperial essa doutrina, que acaba dendereçar a mim pelo Ministério da Agricultura, Commercio e Obras Públicas em data de 30 de Setembro ultimo, “pedindo minha legítima intervenção [**grifo dele**] para que os parochos de minha diocese executem fielmente várias medidas, que suggere para execução daquella lei.= Ora esta legitima intervenção do prelado diocesano fica nulificada ou ao menos inutilizada pela intervenção directa da Presidência.= Esta reclamação não suppõe que V. Ex.<sup>a</sup> tivesse o mínimo propósito de ferir o direito da Igreja, mas tem só por isso obviar a um precedente, que seria destructivo da disciplina ecclesiática.= Queira V. Exc<sup>a</sup> aceitar a expressão de minha subida consideração = Deos Guarde a V. Ex<sup>a</sup> Ill Exc<sup>mo</sup>. Sr. Dr. Abel Graça = Presidente desta Província = + Antonio Bispo do Pará.<sup>17</sup>



Pela correspondência assinalada percebemos como a adesão do bispo à abolição tinha uma conotação mais moral, mas jamais se descuidava dos objetivos práticos, como: depois da promulgação da Lei em Setembro de 1871 foi necessário ditar um protocolo de como deveriam atuar os funcionários públicos (os padres nas paróquias), encarregados de fazer as notações de nascimento nas freguesias dos filhos de mulher escrava. A hierarquia do poder civil na província deu prosseguimento às ordens vindas da corte (Aviso do Ministério da Agricultura) de fazer o corpo eclesiástico executar a Lei nº. 2.040 de 28 de Setembro de 1871 nas igrejas de Belém e nas paróquias do interior; na verdade toda diocese do Pará, compreendendo Pará e Amazonas deveriam estar atentas para bem executar o procedimento necessários ao fim que se destinava a lei.

Porém, vemos neste ofício de Outubro de 1871 que D. Macedo Costa tem objeções à maneira de se fazer a lei funcionar. D. Macedo Costa não quer que a igreja seja vista como uma mera repartição do Estado e recusa o trato direto do poder civil com os párocos durante a orientação sobre os procedimentos referentes à aplicação da lei. E esse trato direto entre presidente da província e os padres tornava inútil à intercessão do bispo, algo que segundo o próprio D. Macedo Costa considerava “*inteiramente irregular e anticanônico*”. Contra isso, o bispo advogava os direitos da igreja em ter autonomia, afirmando que esse era um direito reconhecido pelo próprio Estado.

Outra reclamação era sobre a publicação da Lei nº. 2.040 durante as missas, nelas os padres deveriam anunciar as disposições da Lei para os paroquianos, a liberdade dos menores filhos de escravas nascidos após o dia 28 de Setembro, e as datas das matrículas dos escravos aptos à libertação e o batismo dos ingênuos:

Residência Parochial em S. Domingos da Bôa Vista 20 de Outubro de 1871= Ilm.º e Exc.º Senhor = Cumprindo com o disposto na fêria do officio seicular (**circular**) de V. Exc.ª determinou que annuncieis aos meuz parochianos na estação da missa conventual por espaço de 30 dias as disposições da lei geral qual nº. 2.040 de 28 de Setembro último.= Deus guarde a V. Exc.ª = Ilm.º e Exc.º Senhor Dr. Abel Graça (...) = O vigário collado =Manuel Ângelo Tavares Bentes<sup>18</sup>

D. Macedo Costa considera que “*a publicação da Lei nas missas conventuais affecta a ordem das formações ecclesiáticas*”, ou seja, interrompe o bom andamento da missa conventual (celebrada nos domingos e dias santos), abrindo espaço para a desordem durante o momento dedicado a viver a religião.

Por fim, D. Macedo Costa defende que a autoridade para dirigir-se aos padres e informá-los sobre os procedimentos da Lei nº. 2.040 deve ser dele, e não do presidente da província, pois esse seria “*um precedente que seria destructivo da disciplina ecclesiática*”.

D. Macedo Costa tinha essa preocupação por estar frente a um “*campo religioso em conflito*” (MAUÉS, 1999, p. 120) com padres divididos entre os princípios do ultramontanismo, ideais políticos conservadores, liberais e alguns abertamente militando como membros da maçonaria, como o Padre Eutyquio. Temia o bispo que este tipo de correspondência minasse a autoridade religiosa ao indicar um procedimento que afetava as posturas em disputa na questão da escravidão. Nesse momento ter a obediência eclesiástica e a obediência da comunidade católica (visto o enfrentamento com os liberais católicos e os maçons) era uma questão cara à D. Macedo Costa. Havia também lutas *intestinas* no corpo da igreja naquele tempo quando o dogma da *Infallibilidade Papal* do Papa Pio IX, promulgado pelo Concílio Vaticano I aprofundava as divergências entre os ultramontanos e o campo liberal. Nesse sentido, compreendemos o porquê das objeções do bispo a algumas demandas vindas com a Lei. Mas não evidencia nenhum sinal de conflito direto do estado com a igreja como podemos perceber quando D. Macedo Costa enuncia “*Esta reclamação não supõe que V. Ex.<sup>a</sup> tivesse o mínimo propósito de ferir o direito da Igreja*”. O que supomos é que a igreja estava procurando equilibrar suas relações com o estado para executar a Lei do Ventre Livre sem oferecer prejuízo a nenhuma das partes.

Em Outubro de 1871 temos as primeiras notícias do cumprimento dos artigos 1º e 8º da Lei de 28 de Setembro na província através dos ofícios dos padres. Ao pôr em prática o procedimento do batismo e posteriormente o registro dos ingênuos, os padres se envolvem diretamente com o que naquele momento é considerada uma questão crucial no cotidiano do

império, que é a reforma do regime da escravidão. São os ofícios dirigidos ao presidente da província que nos informam sobre os significados de santidade que padres como Manuel Valente Dôce atribuem à nova Lei.

Residência Parochial em Cairary 3 de Novembro de 1871= Illmº Excº Senhor = Accuso a recepção do officio de V. Excª de 17 do p. transmittindo-me a lei geral nº. 2040 de 28 de setembro do corrente anno, que declarou livres os filhos de mulher escrava (...) farei tudo para que a lei seja religiosamente cumprida. E no serei o primeiro a (...) cumprir tão santa lei. = Ilm.º Exmº Senhor Dor Abel Graça = O Vig.º Collado Manuel Rui Valente Dôce.<sup>19</sup>

E o poder civil? Como aconteceu a recepção à Lei nº. 2.040 na província do Pará a partir do poder provincial?

Nos relatórios do presidente da província descritos por Abel Graça percebemos que a aplicação da Lei do Ventre Livre foi fortemente amparada pelo poder provincial ao dispor através de correspondência quais os cuidados deveriam ser observados pelos sacerdotes na confecção dos registros, em livros próprios, para servirem ao objetivo da lei. No relatório de 1872, o presidente Abel Graça noticia a chegada da Lei ao Pará ocorrida no ano anterior.

Quando no anno passado recebemos aqui a grata noticia da promulgação da lei n. 2:040 de 28 de setembro do mesmo anno, que declarou livres os filhos da mulher escrava e tomou outras providencias sobre a grave questão da emancipação do elemento servil, por intermedio do secretario da presidência, comgratulei-me comvosco por tão momentoso acontecimento(...) = Sendo aquella lei um passo immenso que deu o Imperio no caminho da civilização e do progresso, não podia deixar de ser bem recebida, como foi por esta província, que aceita sempre de braços abertos e com demonstrações de sincero jubilo todas as idéias humanitárias, que tendem para o engrandecimento futuro do abençoado Império de Santa Cruz.= O primeiro e o mais importante commettimento na obra da emancipação está feito; convém agora continuar com o mesmo ardor patriótico para que não surjam difficuldades na execução d'aquella lei civilizadora e inspirada nos princípios da nossa Santa Religião.(...)<sup>20</sup>

No discurso Abel Graça evoca que a implantação da Lei do Ventre Livre na província do Pará estava profundamente ligada aos ideais de progresso e civilização. Como demonstrou o historiador José Maia Bezerra Neto<sup>21</sup>, a partir da segunda metade do século XIX já ganhava

força entre a opinião pública brasileira uma nova mentalidade que associava a escravidão ao atraso material e moral do país, sendo especialmente a extinção do tráfico o resultado dessa mudança no pensamento social brasileiro.

Além disso, Abel Graça exprime que a Lei de 28 de Setembro é uma lei “*inspirada nos princípios da nossa Santa Religião*”, o catolicismo. Nisso se evidencia o enraizamento da cultura católica nos homens membros da oligarquia política mobilizando o arsenal da religião e não o da razão nascida na modernidade para justificar o fim da escravidão.

Fundamentado nas reflexões de Roberto Romano, Alcir Lenharo<sup>22</sup> observa que a imagem religiosa fabricada pelo catolicismo estava fortemente camuflada nas intenções políticas. O uso das imagens religiosas católicas para ideologicamente se fazer política era um recurso comum para os membros das elites políticas. Os homens do Estado, em sua maioria, vinham de uma formação fortemente influenciada pela cultura católica, sendo que os próprios ritos do catolicismo estavam presentes no dia - dia dos homens do Estado, um exemplo deles, eram os juramentos católicos proferidos no ato da posse dos cargos públicos.

Nesse sentido, a Lei do Ventre Livre uma vez identificada com a noção de civilização por ser uma proposta realizada com princípios humanitários (como referem muitas fontes) para solucionar, ainda que parcialmente a questão servil, também se reveste dessa *santidade*, ou seja, se torna uma imagem religiosa que serve aos interesses da política. Nos discursos dos governantes e nos discursos dos homens da igreja, a Lei do Ventre Livre é uma “*Santa Lei*”, na medida em que é uma realização de dois projetos paralelos – um do Estado e outro da Igreja – mas que convergem na medida em que buscam o mesmo objetivo – a *Civilização: o progresso material* vindo com o fim da escravidão identificado nas nações americanas que já haviam decretado o fim da Escravidão, e a *moralização dos costumes* observados nos estados nacionais da Europa - o modelo civilizatório a ser seguido. Essa era a essência do pensamento social brasileiro na segunda metade do século XIX.

Artigo recebido em 13 de abril de 2013. Aprovado em 18 de julho de 2013.

---

## Notas

<sup>1</sup> MANOEL, Ivan A. A Oligarquia conservadora teme a modernidade e quer voltar à Idade Média. In: *Igreja e Educação Feminina. Uma Face do Conservadorismo (1859 – 1919)*. 2ª Edição. Maringá: Eduem, 2008, pp. 41- 54

<sup>2</sup> NEVES, Fernando Arthur Freitas. Civilizar o Século. Estado, Igreja, Política e Sociedade. In: *Solidariedade e Conflito: Estado Liberal e nação católica no Pará sob o Pastorado de Dom Macedo Costa*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009, pp. 253 – 285.

<sup>3</sup> THOMPSON, E. P. **A Formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>4</sup> NEVES, Fernando Arthur Freitas. Civilizar o Século. Estado, Igreja, Política e Sociedade. In: *Op. Cit.*, 2009, pp. 253 – 256.

<sup>5</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres e Bispo em Conflito: o processo de “romanização” na Amazônia. In: *Uma outra “invenção” da Amazônia. Religiões, Histórias, Identidades*. Belém: Cejup, 1999, pp. 119 – 156.

<sup>6</sup> Há grande influência do Concílio de Trento no movimento Ultramontano iniciado na Roma do século XIX. Ocorre uma atualização dos princípios reformistas discutidos no século XVI, como a tentativa de restabelecer a unidade católica, a importância dos dogmas, da autoridade episcopal, e a condenação e anatematização dos erros dos novos tempos. Cf. MARTINA, Giacomo. O Concílio de Trento. In: *História da Igreja de Lutero a nossos dias. A Era da Reforma*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, pp. 237 – 260; Santos, João. A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880), In: Hoonert, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo*, 4ª edição, Editora: Vozes, 1994; TORRES, João Camilo de Oliveira. O sacerdócio e o Império. In: *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1969; FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do estado liberal (1840-1875). In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil: Tomo II/2*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992; WERNET, Augustin. A igreja paulista no século XIX. São Paulo: Ática, 1986. ROGIER L. J. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1984.

<sup>7</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres e Bispo em Conflito: o processo de “romanização” na Amazônia. In: *Uma outra “invenção” da Amazônia. Religiões, Histórias, Identidades*. Belém: Cejup, 1999, pp. 119 – 156.

<sup>8</sup> As teses galicanas da Igreja Católica francesa expostas no Concílio Provincial de 1682 reivindicavam que os bispos de cada Igreja Católica Romana não deveriam se subordinar ao controle do Papa. Cf. Autor. Um Romanizador: a personagem do padre Antonio de Moraes na obra O Missionário de Inglês de Souza. In: *Diálogos entre História, Literatura e Memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007, p. 119-138.

<sup>9</sup> RICCI, Magda. A “Praça Pública” e o “Lar Doméstico”. In: *Assombrações de um Padre Regente. Diogo Antônio Feijó (1784- 1843)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, pp. 256 – 389.

<sup>10</sup> NEVES, Fernando Arthur Freitas. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará no final do século XIX. In: \_\_\_\_\_. (org.). *As Faces da História da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, pp. 83 – 126.

<sup>11</sup> O baiano Dom Antônio de Macedo Costa foi o 10º bispo do Pará. Chegou à diocese paraense em 28 de Maio de 1861 após ter concluído sua formação com brilhantes estudos feitos em Paris no Seminário de Saint Suplicie, e em Roma. Ficou à frente da diocese paraense de 1861 até 1890, exercendo nesse período forte influência no cotidiano religioso da Amazônia através das suas Visitas Pastorais e publicações de livros como a História Sagrada e várias atividades na direção dos Seminários. Criou paróquias no interior da província e fundou o Instituto da Providência para a formação de artífices, e também o Colégio Santo Antônio. Destacou-se na defesa dos direitos episcopais contra as determinações do poder imperial na Questão Religiosa, em que foi preso, processado e condenado a

---

trabalhos forçados na Ilha das Cobras, junto com o bispo de Olinda D. Vital Maria. Cf. LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa. Bispo do Pará*. 2ª Edição, Belém: SECULT, 1992; Cf. CÚRIA DA ARQUIDIOCESE DE BELÉM. *Arquidiocese de Belém. 250 Anos de Bispado*, Belém, 1969.

<sup>12</sup> Jornal A REGENERAÇÃO. Periódico político, comercial, noticioso e literário. Proprietário e redator, Bacharel Samuel Wallace Macdowell. Ano I. Belém do Pará, Quinta-feira 1º de Maio de 1873. Setor de Microfilmagem da Fundação Tancredo Neves/ CENTUR, Belém, Pará.

<sup>13</sup> ROCQUE, Carlos. *A Grande Enciclopédia da Amazônia*. Vol. III. Belém, Amazônia, 1968.

<sup>14</sup> Convém salientar que D. Afonso Torres indicou Padre Eutychio para lecionar no seminário em Belém na década de 1850, no que foi atendido pelo poder civil, só sendo forçado a pedir demissão posteriormente quando D. Macedo inviabilizou qualquer participação naquele instituto de formação religiosa.

<sup>15</sup> MAUÉS. Raymundo Heraldo. Padres, Jornais Rebeldes e Liberais. In: *Op. Cit.*, p. 128.

<sup>16</sup> David Gueiros Vieira *apud* Raymundo Maués. In: *Op. Cit.*, 1999, p. 129.

<sup>17</sup> Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Caixa nº. 307, 1870 – 1874. Ofício das Autoridades Eclesiásticas. ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ.

<sup>18</sup> Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Caixa nº. 307. 1870-1874. Ofício das Autoridades Eclesiásticas. ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ.

<sup>19</sup> Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Caixa nº. 307. 1870 – 1874. Ofícios das Autoridades Eclesiásticas. ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ.

<sup>20</sup> PROVÍNCIA DO PARÁ. Relatório apresentado a Assembléia Legislativa Provincial na Segunda Sessão da 18ª Legislatura em 15 de Fevereiro de 1872, pelo Dr. Abel Graça Presidente da Província. Seção Nº. 5 “Emancipação DO Elemento Servil”. Belém: Tipographya do Diário do Gram-Pará. Travessa de S. Matheus. 1872.

<sup>21</sup> BEZERRA NETO, José Maia. Escravidão e crescimento econômico no Pará. In: FIGUEIREDO, Aldrin de Moura & ALVES, Moema de Bacelar (Orgs.). *Tesouros da Memória. História e Patrimônio no Grão Pará*. Belém: Ministério da Fazenda/ Museu de Arte de Belém, 2009. 149 -164.

<sup>22</sup> As análises de Alcir Lenharo incidem sobre a década de 30 do século XX, o período da Revolução de 1930 e do Estado Novo. As reflexões de Alcir Lenharo fundamentadas em Roberto Romano foram utilizadas para o período imperial nesse trabalho por lançarem uma nova luz para as pesquisas sobre as relações entre Poder e Religião. Sobre isso ver LENHARO. Alcir. Introdução. In: *A Sacralização da Política*. Campinas: Papirus, 1986.