



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA**

Leandro Carlos Melo da Silva

"Vamos com o século"?

A recepção da modernidade filosófica, da modernização e da modernidade política na imprensa católica paraense (1848-1854).

**Belém - Pará
2023**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA**

LEANDRO CARLOS MELO DA SILVA

"Vamos com o século"?

A recepção da modernidade filosófica, da modernização e da modernidade política na imprensa católica paraense (1848-1854).

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do grau de Mestre em História Social da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves

**Belém - Pará
2023**

LEANDRO CARLOS MELO DA SILVA

"Vamos com o século"?

A recepção da *modernidade filosófica*, da *modernização* e da *modernidade política* na imprensa católica paraense (1848-1854).

Data da aprovação: ___/___/_____.

Conceito: _____.

Banca Examinadora:

Fernando Arthur de Freitas de Neves (Orientador-UFPA)

Ipojucan Dias Campo (Examinador interno-UFPA)

Allan Azevedo Andrade (Examinador externo-SEDUC-PA)

À minha mãe, Layze (*in memoriam*)

“...tudo o que é sólido se desmancha no ar”.
Karl Marx & Friedrich Engels. “O Manifesto Comunista”. 1848.

AGRADECIMENTOS

Neste fim de jornada, gostaria de deixar registrado meus sinceros agradecimentos a instituições e pessoas que foram fundamentais ao longo desse processo, de diversas maneiras.

Em primeiro lugar, à Universidade Federal do Pará, que, mais do que uma instituição acadêmica, foi minha casa durante anos da minha vida. Nela, além de me tornar um pensador, me tornei um ser humano.

À Capes, por financiar essa pesquisa e tantas outras ao longo de sua história. Como retribuição, me colocarei sempre dessa e de outras instituições de financiamento, por meio das quais poderemos ter um futuro emancipador social e econômico à altura da grandeza deste país.

Agradeço também às instituições de preservação do patrimônio histórico brasileiro, sem as quais, qualquer pesquisa histórica não seria possível, inclusive a minha, especialmente à Biblioteca Nacional, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ao Grêmio Literário Português e à Biblioteca Pública Arthur Vianna (CENTUR).

Ao grupo de pesquisa Religiões Pan-Amazônicas, coordenado pelo professor Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves, o qual me abriu as portas e contribui de imensamente para o amadurecimento desta pesquisa.

A este mesmo Fernando Arthur, melhor conhecido como “Lobinho”, que esteve presente em minha trajetória acadêmica desde a graduação como orientador e para o qual nutro uma imensa admiração, menos pela sua erudição e discernimento fora do comum, e mais por ser um dos maiores humanistas que tive o prazer de conhecer pessoalmente.

À banca examinadora pela disponibilidade em participar da defesa desse produto final de pesquisa e pelo compromisso com a boa ciência e com o rigor acadêmico.

Ao meu colega de pesquisa e amigo Allan Andrade, o qual nem deve ter ideia do quanto foi importante para que este trabalho fosse realizado. Sua prestatividade ininterrupta fez com que se tornasse para mim uma espécie de coorientador (de alto nível, diga-se de passagem) e seu exemplo de pesquisador dedicado e rigoroso com a historiografia serviram para mim como inspiração.

A Victor Hugo – de cuja inteligência sentir inveja não é um pecado, é uma inevitabilidade –, para além da grande amizade, pelas “provocações”, como gosta de chamar, que fez não só a esta pesquisa como a minha visão de mundo pessoal.

Ao meu grande amigo Renato e sua companheira Juliana, por me terem recebido em sua casa e oferecido de tudo o que precisava durante meses muito difíceis da minha.

A meu primo-tio-padrinho, Alan, que foi o grande “mecena” dos meus estudos, me incentivando e promovendo de todas as maneiras que lhe foi possível, em primeiro lugar com o seu exemplo de homem dedicado à sua profissão e à família.

A Joyce Julie e sua família, especialmente Dona Socorro e Seu Elizeu, que me acolheram no Marajó, em sua casa, quando me via em apuros, e que foram e ainda são para mim uma família.

A todos que contribuíram, direta e indiretamente, que estão contentes agora com essa realização e que não citarei nominalmente aqui. Saibam que não esquecerei de nenhuma palavra ou ato feito em relação a mim e a este trabalho.

Aos meus irmãos Luan e Pablo, que hoje são minha família e pela qual eu faço tudo o que faço, com o objetivo de um dia podermos, enfim, termos uma vida confortável.

A Francisco, meu pai, e sua família, por nunca duvidarem da minha capacidade e de sempre fazerem o possível e mais um pouco para que chegasse às modestas conquistas que tenho hoje.

À minha mãe, “Dona” Layze, para a qual eu chegaria em casa e mostraria esse trabalho, como quando criança mostrava as boas notas da escola ou anunciava uma descoberta boba e ela reagiria como sempre, com um amor e um orgulho que nunca serei capaz de entender.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a recepção da modernidade na nascente imprensa católica paraense, tendo como objeto os dois primeiros jornais católicos da província: o *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e *A Trombeta do Sanctuario* (1851-1853), ambos surgidos durante o episcopado de D. José Afonso de Moraes Torres (1844-1857), o primeiro bispo de caráter ultramontano da província do Pará. Para fins de análise, consideramos a modernidade em três níveis. A *modernidade ideológica* ou *filosófica*, que trata das ideias gerais que se desenvolveram em torno da noção iluminista de progresso e que alimentaram e foram alimentadas pelas revoluções burguesas do final do século XVIII e que chegaram ao século XIX sob o signo de “filosofismo” nos meios conservadores. A *modernização*, a qual, por sua vez, se refere ao impacto que as grandes transformações técnicas, científicas e industriais causaram na mentalidade dos homens oitocentistas. A *modernidade política*, herdeira das ideias políticas advindas da experiência revolucionária francesa do final do século XVIII. Nesse ponto, trataremos da disputa entre uma concepção conservadora e antirrevolucionária advogada pela imprensa ultramontana contra a visão liberal-regalista, defendida pelos seus adversários. Demonstraremos ao longo do texto como a imprensa católica paraense de meados do século XIX assumiu uma posição ambivalente em relação à modernidade, tendo em vista que se apropriou de técnicas e conceitos modernos para defender um projeto de modernidade propriamente católico.

Palavras-chave: Modernidade – Igreja Católica – Ultramontanismo – Imprensa – Século XIX – Amazônia.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze the reception of modernity in the nascent Catholic press of Pará, having as object the two first Catholic newspapers of the province: *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) and *A Trombeta do Santuario* (1851-1853), both emerged during the episcopate of D. José Afonso de Moraes Torres (1844-1857), the first ultramontane bishop of the province of Pará. For purposes of analysis, we consider modernity on three levels. *Ideological or philosophical modernity*, which deals with the general ideas that developed around the Enlightenment notion of progress and that were fed by the bourgeois revolutions of the late 18th century and that reached the 19th century under the sign of “philosophism” in the media. *Modernization*, which, in turn, refers to the impact that the great technical, scientific and industrial transformations caused in the mentality of nineteenth-century men. *Political modernity*, heir to the political ideas arising from the French revolutionary experience of the late 18th century. At this point, we will deal with the dispute between a conservative and anti-revolutionary conception advocated by the ultramontane press against the liberal-regalist vision, defended by its opponents. We will demonstrate throughout the text how the Catholic press of Pará in the mid-nineteenth century assumed an ambivalent position in relation to modernity, considering that it appropriated modern techniques and concepts to defend a project of specifically Catholic modernity.

Keywords: Modernity – Catholic Church – Ultramontanism – Press – 19th Century – Amazon.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	“[...] MAXIME IMPRESSÕES RELIGIOSAS, EM UM SECULO TAM DEDICADO Á LEITURAS FRÍVOLAS”: SUJEITOS E AFIRMAÇÃO DA IMPRENSA CATÓLICA NO GRÃO-PARÁ.	27
1.1	A "reacção religiosa que se manifesta": as reformas ultramontanas e o nascimento da imprensa católica no Império do Brasil.	27
1.2	A montagem da imprensa católica no Pará: os jornais <i>Synopsis Ecclesiastica</i> (1848-1849) e <i>A Trombeta do Sanctuario</i> (1851-1854).	35
1.3	"[...] os desejos de sermos uteis na defesa dos interesses Religiosos e Nacionaes": a simbiose ente o campo político e o religioso na reforma de D. José Afonso de Moraes Torres.	47
1.4	“Uma oposição, como eles mesmos se intitulão”: a resistência à reforma de D. José Afonso.	63
2	“[...] O PROGRESSO DA CIVILISAÇÃO SÓ PODE SER DEVIDO AO CHRISTIANISMO”: MODERNIDADE FILOSÓFICA, MODERNIZAÇÃO E A DISPUTA PELO PROGRESSO.	73
2.1	"O seculo presente, senhores, é verdadeiramente o seculo das luzes": ruptura, aceleração e indeterminação temporal.	73
2.2	A "harmonia entre a razão e a Religião" contra o "falso philosophismo moderno": tomismo, racionalismo e progresso iluministas.	83
2.3	"Pretender substituir a Religião pela sciencia, he abandonar o necessario, para correr após o util: nao separemos, o que deve estar unido para o bem da humanidade": modernização, decadência e "teologia do progresso".	94
2.4	"E de onde vem essa [...] essa desenfreada liberdade de pensar [...], esse alluvião de livros e escriptos infames?": liberdade de pensamento, tipografia e liberdade de imprensa.	105
2.5	"[...] o progresso da civilisação só pode ser devido ao Christianismo": a recepção ambivalente da modernidade e a disputa pelo progresso.	115
3.	A "PREEMINECIA DO PODER ESPIRITUAL SOBRE O PODER TEMPORAL": A RECEPÇÃO DA MODERNIDADE POLÍTICA.	126

3.1	A modernidade política: o confronto entre os projetos de secularização, liberal-regalista e ultramontano.	126
3.2	“A Revolução da França foi para todos uma grande escola, é uma grande lição!”: tradicionalismo e contrarrevolução nas representações sobre a Revolução Francesa e a Cabanagem.	135
3.3	O “mais poderoso meio de conterem os povos na submissão e no dever”: a união entre o campo político e o religioso em torno da manutenção da ordem social.	143
3.4	“Promover a sua reformação é uma necessidade palpitante para o político tanto como para o religioso”: debates sobre o projeto de reforma clerical.	150
3.5	“[...] pelos actos do Episcopado pelos quaes somos unicamente responsaveis a DEOS, e a Nossos legitimos Superiores Ecclesiasticos”: a controvérsia acerca do disciplinamento do clero.	158
3.6	Pela "causa dos direitos e liberdades da Igreja": a discussão sobre as fronteiras entre Estado e Igreja.	171
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	183

INTRODUÇÃO

Este texto surgiu a partir dos trabalhos no projeto de pesquisa *D. José Afonso de Moraes Torres: o debate da cultura liberal com a cultura católica*, iniciado em 2011 coordenado pelo professor Dr. Fernando Arthur Freitas Neves. Em grande medida, ele é uma expansão da minha Monografia de Graduação, *Entre a Tradição e a Modernidade: O discurso do periódico católico Synopsis Ecclesiastica durante o episcopado de dom José Afonso Moraes Torres (1848-1849)*,¹ com o alargamento do corpo documental e a inserção de outros instrumentos teórico-metodológicos.

O objetivo-mor é analisar a *recepção* da modernidade na nascente imprensa católica paraense, tendo como objeto os dois primeiros jornais católicos da província: o *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e *A Trombeta do Santuario* (1851-1853), ambos surgidos durante o episcopado de D. José Afonso de Moraes Torres (1844-1857), o primeiro bispo de caráter ultramontano da província do Pará.

A definição do que seja “modernidade” extrapola as pretensões desta empresa. Portanto, grosso modo, podemos entender por “modernidade” ou “civilização moderna” a ordem que surge como a antítese da antiga ordem, o *ancien régime*, a qual procurava superar. Para fins de análise, adotamos a divisão da modernidade em três níveis: *modernidade filosófica* ou *ideológica*, *modernização* e *modernidade política*. Tal inspiração vem dos trabalhos do filósofo Marshall Berman e dos historiadores Robson Gomes Filho e Ana María Stiven. O primeiro, adota a divisão da experiência da modernidade em "modernização", em economia e política; e "modernismo" em arte, cultura e sensibilidade".² O segundo, entende a modernidade como "a modernidade técnica (entendida como "modernização") e a modernidade política e ideológica".³ Já a terceira designa como "modernidad filosófica" as ideias advindas do Iluminismo oitocentista.⁴

Como processo histórico, a modernidade é o resultado de um longo processo de crise geral na estrutura mundo do ocidental, cujo início podemos considerar o século XVI,

¹ SILVA, Leandro Carlos Melo da. *Entre a Tradição e a Modernidade: O discurso do periódico católico Synopsis Ecclesiastica durante o episcopado de dom José Afonso Moraes Torres (1848-1849)*. Monografia (Licenciatura em História). Belém: Universidade Federal do Pará, 2017.

² BERMAN, Marshall. **Tudo o que é Sólido se Desmancha no Ar**. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 66.

³ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, set/dez. 2019, p. 809.

⁴ STUVEN, Ana María. STUVEN, Ana María. La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica. **Teología y Vida**, 56/2 (2015), p. 204.

palco do Renascimento e da Reforma Protestante, e o seu auge no fim do século XVIII, com as revoluções burguesas, cujas repercussões constituíram a dinâmica revolucionária e ao mesmo tempo reacionária do século XIX.

Durante este intervalo entre o século XVI e o final do século XVIII, podemos destacar como as principais mudanças ocorridas no mundo ocidental o Renascimento; as revoluções filosóficas e científicas; a Revolução Francesa; o ciclo revolucionário de 1830 a 1848; a democracia liberal; e as doutrinas de esquerda. Esses movimentos possuem como traço identitário comum o fato de serem movimentos filosófico-políticos, preponderantemente secularizados, que propunham uma noção de progresso como algo natural e livre de qualquer transcendência.

O período entre o fim do século XVIII e a primeira metade do século XIX foi o auge da crise do *ancién regime*. Foi um período de intensa rebeldia política e social na Europa, no qual as novas forças sociais em ascensão entraram em conflito com as forças tradicionais estabelecidas. Entre 1815 e 1848, o Ocidente observa três grandes ondas revolucionárias: a de 1820-1824 que afetou o mundo Mediterrâneo, mais especificamente Espanha (1820), Nápoles (1820) e Grécia (1821); a de 1829-1834, que atingiu toda Europa ocidental e os Estados Unidos; e a de 1830, que sinaliza a definitiva derrota europeia da aristocracia para a burguesia e o surgimento da classe operária “como força política autoconsciente e independente na Grã-Bretanha e na França”.⁵

Após 1815, a principal preocupação de todas as potências era evitar uma segunda revolução aos moldes da Revolução Francesa. O franco-jacobinismo passou a ser o seu principal fantasma. Essa preocupação não era em vão. Dos vários modelos revolucionários utilizados nessas ondas de revolução, a maioria era inspirada, direta ou indiretamente, nos modelos da Revolução Francesa, sendo possível destacar três tendências de oposição principais após 1815 na Europa: a) “liberal moderada”, herdeira dos princípios da Revolução de 1789-1791 e defendida pela classe média superior e aristocracia liberal; b) “democrata radical” herdeira da Revolução de 1792-93, operada classe média inferior, parte dos novos industriais, intelectuais e nobreza descontente; c) socialista, tributária da revolução do Ano II e das insurreições pós-termidorianas que atraía os trabalhadores pobres ou as novas classes operárias industriais.⁶

Contudo, muitos historiadores alertam para não cairmos na ingenuidade de acreditar que a falência do Antigo Regime foi um fenômeno que ocorreu instantaneamente. Mesmo

⁵ HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 187.

⁶ Id., Ibid.

após o furacão napoleônico, a monarquia ainda continuou sendo a forma de governo amplamente utilizada na maioria dos países da Europa. Na América, embora se constituísse, em sua maioria, de repúblicas, o Brasil ainda permaneceria sob o regime imperial até 1889.

Hobsbawm percebe que essas tentativas dos *anciéens régimes* europeus de “prolongamento da feudalidade” tomaram a forma de programas de modernização baseados em pressupostos iluministas e absorção de pessoal não aristocrático no aparelho burocrático. Assim como os monarcas precisavam das classes médias para modernizar seus Estados, as classes médias necessitavam dos príncipes para sustar as forças antiprogressistas, conservadas na aristocracia e nas ortodoxias religiosas. Contudo, essa modernização promovida pelos monarcas “iluminados” não poderia suprir as exigências do progresso econômico e das classes sociais em ascensão, pois sua estrutura, em grande medida medieval, não comportava mudanças nesse sentido:

“Havia assim um conflito latente, que logo se tornaria aberto entre as forças da velha e da nova sociedade “burguesa”, que não poderia ser resolvido dentro da estrutura dos regimes políticos existentes, exceto, claro, onde estes regimes já incorporassem o triunfo burguês, como na Grã-Bretanha. O que tornou estes regimes ainda mais vulneráveis foi que eles estavam sujeitos a pressões de três lados: das novas forças, da arraigada e cada vez mais dura resistências dos interesses estabelecidos mais antigos, e dos inimigos estrangeiros”.⁷

Para Ivan Manoel, essa “nova ordem”, surgida a partir do Renascimento e consolidada no século XIX após as revoluções burguesas do final do século XVIII, teve como principais desdobramentos: na economia, a ruptura das relações feudais e da ética católica, e a introdução do assalariamento, do pagamento à vista e da ética mercantilista; na política, a primazia do poder civil sobre o religioso; no âmbito intelectual, o liberalismo, o materialismo dialético e o socialismo.⁸

Não podemos perder de vista que a Igreja possuía um importante lugar no *ancien régime*, conforme nos diz Mayer:

"A Igreja era componente pilar do *ancien régime*. Intimamente ligada tanto à coroa quanto à nobreza, estava, com elas, arraigada à terra, que constituía sua principal fonte de renda. O alto clero era de proveniência social elevada, exercia uma vasta influência e desfrutava de importantes isenções fiscais e legais. Como uma grande instituição corporativa, a Igreja dispunha de

⁷ HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 52.

⁸ MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá-PR: EDUEM, 2004.

considerável autoridade, através do quase monopólio dos serviços educativos e sociais e do controlo exclusivo sobre os ritos sagrados de nascimento, casamento e morte⁹”.

Deste modo, a instituição se pôs ao lado das forças contrarrevolucionárias e antiprogressistas conservadoras do *ancién regime* no sentido de retardar o avanço das forças revolucionárias e conservar seu poder e prestígio na sociedade. Para esses antiprogressistas conservadores, a referência de sociedade ideal era a medieval, na qual prevalecia o sistema hierárquico. Contra as teorias evolutivas da ideologia progressiva, os pensadores antiprogressistas formularam análises da história em termos de continuidade, não de revolução. Dentre os pensadores principais, seus maiores expoentes foram os franceses De Bonald (1753-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821)¹⁰.

No plano ideológico, o abalo de maior magnitude para a Igreja foi a vitória da ideologia liberal burguesa, cujos principais fundamentos são o racionalismo, crença na capacidade de resoluções dos problemas pelo uso da razão humana; o secularismo, crítica as tendências obscurantistas das instituições tradicionais; o materialismo filosófico, culto aos princípios da ciência, sobretudo aos da física e da matemática; e o individualismo, que representava a sociedade como uma somatória de indivíduos, cada um buscando a felicidade própria, a qual era o objetivo maior da sociedade.¹¹

Segundo Ivan Manoel, a “condenação à modernidade em seu conjunto (sociedade, economia, política e cultura)” foi um dos eixos de sustentação da filosofia da história ultramontana. A rejeição ultramontana à civilização moderna é sintetizada por este autor no seguinte: “O que a Igreja ultramontana do século XIX rejeitava era a civilização moderna, cujo atributo fundamental era o de ser secularizada, isto é, uma civilização que se forja fora dos marcos do controle católico, e essa rejeição oferecia os argumentos para a crítica dos filósofos não-católicos e os ateus”.¹²

Essa “reação à modernidade”, que foi o mote do discurso da Igreja Católica durante o século XIX, pode ser resumida:

“na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação a liberal democracia burguesa e o concomitante esforço da ideia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado; na esfera

⁹ MAYER, Arno J. **A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. Trad. De Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 17.

¹⁰ HOBBSAWM, Eric J. **Op. Cit.**

¹¹ Ibid.

¹² MANOEL, Ivan Aparecido. **Op. Cit.**, p. 118-119.

socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao consumismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média [...] na esfera doutrinária, a retomada das decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563)”.¹³

A hierarquia católica e os intelectuais laicos do século XIX atrelam o progresso técnico-científico da civilização moderna ao regresso moral. Para eles, o equilíbrio moral e social que vigorou durante a civilização católica medieval foi destruído, e o golpe fatal foi desferido pela Revolução Francesa. A partir desse momento, estava consolidada uma “falsa civilização”, como disse o papa Leão XIII na encíclica *Inescrutabili Dei Consilli*.

A partir de Gregório XVI (1831-1846), a postura da Igreja Católica em relação às ideologias contrárias sofre uma inflexão. Enquanto os papas dos séculos XVII e XVIII optavam pelo silêncio em relação às ideias e instituições opostas à Santa Sé, Gregório XVI teve uma postura acentuadamente condenatória à ideologia liberal-revolucionária do final do século XVIII. Essa tendência combativa vem à tona com encíclica *Mirari vos*, de 1832, na qual ele estimula os bispos de todo o mundo católico a difundir a tradição católica por meio das Escolas Episcopais¹⁴.

Seu sucessor, Pio IX (1846-1878), em seus 32 anos de pontificado, assumiu uma postura ultramontana radical em virtude do processo de unificação italiana que limitava grandemente a autonomia política da Santa Sé.¹⁵ Estabeleceu concordatas com o governo francês de Luis Bonaparte (1848-1851) no sentido de amenizar as tensões sociais na sociedade francesa, em troca, a Igreja conseguiu a implantação de ordens e Congregações no território francês, tornando-o um centro de propagação do ideal conservador católico no século XIX.

Patrícia Martins¹⁶ concorda com Rogert Aubert ao afirmar que Pio IX possuía pouca bagagem intelectual o que refletia no perfil de seus discursos, cuja estrutura obedecia a uma lógica binária de oposição entre Deus e Satanás. Inicia sua cruzada contra o pensamento moderno com a encíclica *Qui pluribus*, de 1846, na qual condena a ideia de que a religião católica foi uma invenção dos padres romanos e defende que fé e razão não são entes em conflito no ser humano, mas que a razão deve servir para defender as verdades da fé. Em 1854, promulga a encíclica *Ineffabilis Deus*, que institui o dogma da

¹³ Id., Ibid., p. 11.

¹⁴ MARTINS, Patrícia. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX**. Tese (Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2006.

¹⁵ Para Allan Andrade, a unificação italiana serviu com “combustível necessário para acirrar os ânimos da hierarquia eclesiástica ultramontana sobre as intervenções do Estado”. ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2016, p. 53.

¹⁶ MARTINS, Patrícia. Op. cit.

Imaculada Conceição da Virgem Maria, no sentido de afirmar a tradição devocional católica frente à sociedade racionalista. Em 1864, divulga a encíclica *Quanta cura* e o seu anexo *Syllabus Errorum*¹⁷, os quais significaram o maior ataque da hierarquia romana ao pensamento moderno. Juntos formam o arrolamento mais completo das ideias e instituições modernas divergentes do catolicismo, as quais são consideradas como os oitenta “principais erros” da era moderna e que a Igreja deveria combater com veemência.

Para melhor entendermos as razões para a condenação ultramontana da modernidade, é salutar recorrermos à metáfora do “pêndulo da história”, utilizado por Ivan Manoel para explicar a filosofia da história produzida pelo catolicismo ultramontano em oposição à filosofia moderna da história. Se o período entre a vinda de Cristo juntamente com a supremacia sócio-política e espiritual da Igreja (Idade Média) representa o centro do pêndulo, o século XIX é considerado o ponto de maior afastamento do centro deste pêndulo, desde a Queda do homem. Ele é visto pela hierarquia e pela intelectualidade leiga como a síntese de quatro séculos de desenvolvimento do racionalismo. Sua principal marca seria a “barbárie”, a qual é expressa pela tirania que, por sua vez, está intimamente associada ao individualismo frio e racionalista. Todos os acontecimentos e processos que se deram após a Idade Média confluíram para o progressivo afastamento da aliança primária entre Deus e a humanidade, que é o centro do pêndulo. Deste modo, a Igreja ultramontana adota o medieval como paradigma de organização social, política e econômica e imprime uma política a nível mundial cujo objetivo de “preservar a instituição em face das ameaças do mundo moderno e, a médio e longo prazo, recristianizar a sociedade, de modo a colocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial”¹⁸.

Nessa perspectiva, o programa de ação ultramontano teve como objetivo trazer novamente o “pêndulo da história” para o “centro”, que significava uma ordem política e social que, assim como a medieval, o poder espiritual sujeitasse o poder temporal. As

¹⁷ As oitenta ideias modernas condenadas pela Igreja no século XIX, estão distribuídas entre nove categorias no documento:

“Syllabus. Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX”. § I. Panteísmo, Naturalismo e Racionalismo Absoluto; § II. Racionalismo Moderado; § III. Indiferentismo, Latitudinarismo; § IV. Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas, Sociedades Clérico Liberais; § V. Erros Sobre a Igreja e os Seus Direitos; § VI. Erros de Sociedade Civil, tanto Considerada em Si, Como nas Suas Relações com a Igreja; § VII. Erros acerca da Moral Natural e a Moral Cristã; § VIII. Erros Acerca do Matrimônio Cristão; § IX. Erros acerca do Principado Civil do Pontífice Romano. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/eng/documentos/enciclicas/silabo/>

¹⁸ MANOEL, Ivan Aparecido. **Op. Cit.**, p. 45.

diretrizes emanadas da Santa Sé, formuladas nos papados de Gregório XVI e Pio IX foram recebidas de diferentes maneiras em todo o mundo católico.

Como conceito, o ultramontanismo possui uma longa trajetória. Como aponta David Gueiros Vieira o termo era utilizado para designar os cristãos que estavam “para além dos montes”¹⁹ e que aceitavam a liderança do papa. No século XIX, seu uso ressurgiu para descrever a orientação de setores do catolicismo contrária aos ideais emanados da Revolução Francesa. O termo também foi empregado pejorativamente para designar os clérigos opositores da política liberal e regalista, os quais, porém, apropriaram-no no sentido de fidelidade e adesão à causa papal.

A partir de então, o ultramontanismo foi o termo mais utilizado academicamente para tratar da postura material e simbólica adotada pela Igreja Católica frente ao avanço da modernidade a partir do século XIX. É a partir dessa orientação que o historiador Ivan Aparecido Manoel cunha sua definição de ultramontanismo:

“Em uma definição bastante esquemática, entende-se por **catolicismo romanizado ou ultramontano** aquele catolicismo praticado entre 1800 e 1960, nos pontificados de Pio VII a Pio XII, informado por um conjunto de teorias e práticas, cujo eixo de sustentação se apoiava em: 1) reforço tradicional do magistério, incluindo-se a retomada do tomismo como a única filosofia válida para o cristão e aceitável pra a Igreja; 2) condenação à modernidade em seu conjunto (sociedade, economia, política e cultura); 3) centralização de todos os atos da Igreja em Roma, decretando-se, para isso, a infalibilidade do Papa, no Concílio Vaticano I, em 1870, de modo a reforçar a hierarquia, onde o episcopado foi bastante valorizado, submetendo todo o laicato ao seu controle; 4) adoção do medievo como paradigma de organização social, política e econômica. O objetivo dessa política era, de imediato, preservar a instituição em face das ameaças do mundo moderno e, a médio e longo prazo, recristianizar a sociedade, de modo a colocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial”.²⁰

Segundo este autor, durante quase duzentos anos, entre o início do século XIX e o final do século XX, a orientação predominante, filosófica, doutrinal e prática da Igreja Católica foi o ultramontanismo. Cabe ressaltar que não devemos considerá-lo como um processo linear e homogêneo, pois durante todo este longo período, o ultramontanismo

¹⁹ VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1980. p. 32.

²⁰ MANOEL, Ivan Aparecido. **Op. Cit.**, p. 45. [Grifo nosso].

foi o movimento predominante, mas não absoluto e, também, sofreu modificações na sua forma e conteúdo frente às novas circunstâncias impostas pela modernização e a forma da hierarquia de lhe dar com elas.

Isto leva Ivan Manoel a compreender pelos menos três grandes períodos dentro do percurso histórico do ultramontanismo. O primeiro, entre Pio VII (1800-23) e Pio IX (1846-78), consistiu na “consolidação da doutrina conservadora, com uma estratégia centrada mais no discurso do que na ação”. O segundo compreende o papado de Leão XIII (1878-1903) e se caracterizou por uma “intervenção católica na realidade concreta, de que as Concordatas são exemplo, além de, em certas questões, como a ideia de democracia, mostrar menos restrições”. Finalmente, o período entre os pontificados de Pio X (1903-1914) e PIO XII (1939-1958), marcado pela “conservação da doutrina em política, do discurso em práxis, por meio do desenvolvimento dos programas da Ação Católica, que acabaram por gerar contradições que levaram ao Concílio Vaticano II e, na América Latina, à Teologia da Libertação”.²¹

Numa linha semelhante, Ítalo Domingos Santirocchi denomina “ultramontanismo”, do século XIX, como “uma série de atitudes da Igreja Católica num movimento de reação às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna”²². Suas principais características são: (1) o reforço da autoridade pontificia sobre as igrejas locais, (2) a reafirmação da escolástica, (3) o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814) e (4) a definição dos perigos que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, liberaisismos, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa, dentre outros).²³

Como prática, o ultramontanismo se afirmou no Império do Brasil num contexto onde vigia o padroado régio, cuja formação foi marcada por continuidades e rupturas com a tradição lusitana. Por um lado, observa-se a permanência dos dispositivos jurídicos marcadamente regalista do *placet*, em outras palavras, “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”.²⁴ Por outro lado, se verifica a ruptura pelo artigo 102 da Constituição de 1824, que dava ao Imperador do Brasil o direito de nomear bispos e prover benefícios eclesiásticos sem prévia negociação

²¹ Id., Ibid., p. 12.

²² Id., Ibid.

²³ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência**: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 161.

²⁴ Id., Ibid.

com a Santa Sé, o que justifica a definição do político Cândido Mêndes de "padroado a força", a qual foi adotada em grande monta pela historiografia especializada no assunto. Esse padroado "à brasileira", fortemente regalista, foi a principal fonte de conflitos entre o Estado, a Igreja e os bispos ultramontanos durante todo o período imperial.

No início do Segundo Reinado, já se começa a perceber a tentativa de implementação de um modelo de catolicismo ultramontano (anti-moderno, conservador, centralizado e hierárquico) que teve como seus principais expoentes D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875/Mariana) e D. Antônio Joaquim de Mello (1851-1861/São Paulo). Segundo Ítalo Santirocchi, as reformas diocesanas imprimidas por estes dois bispos se configuram como um modelo dentro do contexto de afirmação do ultramontanismo no Segundo Reinado. Podemos resumir esse modelo de reforma diocesana pelo menos em cinco eixos: 1) o resgate da autoridade pontifícia e episcopal; 2) a defesa da autonomia da Igreja perante o Estado e combate ao regalismo; 3) a reforma do clero: combate ao concubinato clerical, maior rigidez nas ordenações sacerdotais, envio de sacerdotes e seminaristas para a Europa, uniformização do ministério episcopal e clerical, correção e moralização do clero, indicações criteriosas de bispos; 4) reforma das ordens religiosas masculinas e femininas; 5) educação religiosa do povo: reforma do clero, fortalecimento hierárquico, limitação da participação de leigos na administração da Igreja, popularização da catequese tridentina; incentivo a participação nos sacramentos, intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais, importação de devoções e movimentos religiosos da Europa.²⁵

A reforma ultramontana na diocese do Pará compreende os episcopados de Dom José Afonso de Moraes Torres (1844-1857) e Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890). A grande tônica desse processo foi o empenho por parte destes bispos em conformar o governo espiritual da diocese às diretrizes da Santa Sé. Isso implicava, dentre outras coisas, a disciplinarização do clero e o controle eclesiástico dos fiéis. D. Macedo Costa tem maior projeção na historiografia pelo fato de ter se envolvido em constantes conflitos com os maçons, liberais e com o Estado. Dom José Afonso, embora não tão proeminente, foi importante por ter sido o pioneiro da reforma ultramontana no Grão-Pará, firmando as bases para que seu sucessor a consolidasse.²⁶

²⁵ Id., *Ibid.*

²⁶ NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos.** Belém: Editora UFPA, 2015.

D. José Afonso é um desses expoentes das primeiras reformas ultramontanas postas em prática no Segundo Reinado. Eram grandes os desafios impostos pela situação da diocese do Pará ao seu episcopado. Chega ao Norte no ano de 1844, apenas quatro anos após as forças legalistas destruírem os últimos focos de resistência cabana nos interiores. A sociedade e a economia das cidades e vilas arrasadas tentavam se reestruturar. Em 1840, os principais objetivos do então governador Antônio de Miranda eram a urbanização de Belém, a reorganização do trabalho e da produção e a pacificação da província. Seu episcopado se situa no momento de restauração da ordem política e da economia da província, drasticamente modificada pelas guerras cabanas, que se estende, segundo Magda Ricci, de 1838 à 1850.²⁷

A reflexão sobre nosso tema também exige que façamos algumas ponderações teórico-metodológicas a respeito das fontes periódicas. Em primeiro lugar, partiremos das considerações de Tânia Regina de Luca sobre a abordagem historiográfica dos jornais. Segundo a autora os periódicos na qualidade de fontes possuem algumas dimensões essenciais que não devem ser desprezadas, são elas a materialidade, o conteúdo e as ligações cotidianas com interesses políticos e financeiros. Diante disso, a autora traça algumas diretrizes gerais para abordagem dos periódicos como fontes: localizar a(s) publicação(ões) na história da imprensa; atentar para as características de ordem material (periodicidade, impressão, papel, uso/ausência de iconografia e de publicidade); assenhorar-se da forma de organização internas do conteúdo; caracterizar o material iconográfico presente, atentando para as opções estéticas e funções cumpridas por ele a publicação; caracterizar o grupo responsável pela publicação; identificar os principais colaboradores; identificar o público alvo a que se destina; identificar as fontes de receita; analisar todo o material de acordo com a problemática escolhida.²⁸

Em segundo lugar, é necessário entendermos a dinâmica de produção, circulação e recepção dos conteúdos simbólicos por nós analisados. Para tanto, dialogamos com o trabalho do sociólogo John Thompson, *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*, no qual procura compreender qual o papel da mídia no processo de formação do mundo moderno tal qual o conhecemos hoje. Thompson conclui que o uso dos meios de

²⁷ RICCI, Magda Maria de Oliveira. “As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra”. In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). **Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura**. Belém: Editora Açai, 2013, pp. 46-80.

²⁸ DE LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, C. B. (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo; Contexto, 2005, p. 111-153.

comunicação transformou radicalmente “a organização espacial e temporal da vida social, criando novas formas de ação e interação, e novas maneiras de exercer o poder, que não está ligado ao compartilhamento local comum”.²⁹

John Thompson se apropria do conceito de "campos de interação" de Bourdieu, que consiste no pressuposto de que qualquer indivíduo age dentro de um conjunto de circunstâncias pré-estabelecidas que lhe proporcionam inclinações e oportunidades. Nessa perspectiva, se constitui como uma exigência a análise das produções simbólicas conectadas ao seu contexto social de produção, circulação e recepção. Nesse sentido, os discursos dos articulistas católicos que analisamos não devem ser tomados como que suspensos no tempo e no espaço, separados do contexto sócio-político da província no período que nos interessa, marcado pela recuperação demográfica, pela retomada da estabilidade política pós-Cabanagem, pelo espírito ultramontano de dom José Afonso, pelos primeiros sinais da formação da economia da borracha na região, pelos debates acerca da abertura do Rio Amazonas à navegação internacional, pelas epidemias de febre amarela (1850) e cólera (1855-1856), dentre outros aspectos.

Consideramos os articulistas católicos como detentores de um tipo de poder “cultural” ou “simbólico”, como diria Michael Mann, que consiste na "atividade de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas"³⁰, ou ainda como compreende John Thompson, na “capacidade de agir para alcançar os próprios objetivos ou interesses, a capacidade de intervir no curso dos acontecimentos e em suas consequências”³¹. Esse poder é maior ou menor dependendo do “capital simbólico” que a instituição possui, que por sua vez consiste no “prestígio acumulado, o reconhecimento e o respeito tributados a alguns produtores ou instituições”.³²

É evidente que essas produções simbólicas eram direcionadas a uma parcela extremamente pequena da sociedade paraense, privilegiada pelo acesso a alfabetização. Contudo, não podemos afirmar que esses conteúdos não chegassem de uma forma ou de outra à população iletrada.

A maneira que os destinatários interpretam os enunciados muitas vezes destoa do dos objetivos e intenções do produtor de determinado material simbólico. Dentro do processo das “trocas simbólicas”, a dinâmica da “recepção” tem um papel fundamental.

²⁹ THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 13-14

³⁰ Id., Ibid., p. 24.

³¹ Id., Ibid., p. 21.

³² Id., Ibid., p. 24.

Concordamos com John Thompson na ideia de que a “recepção” não se caracteriza pela passividade, mas sim pela atividade, à medida que os conteúdos simbólicos são modeláveis pelos “recursos simbólicos”³³ que dispõem os destinatários. Para este autor a “recepção” é um:

"tipo de prática pelas quais os indivíduos percebem e trabalham o material simbólico que recebem [...] Mesmo que os indivíduos tenham pequeno ou quase nenhum controle sobre os conteúdos das matérias simbólicas que lhes são oferecidas, eles podem usar, trabalhar e reelaborar de maneiras totalmente alheias às intenções ou aos objetivos dos produtores".³⁴

A “recepção” é um processo complexo, através do qual os conteúdos simbólicos são constantemente reinterpretados pelos receptores, adquirindo significados que muitas vezes fogem as intenções e objetivos de quem os produziu. A “recepção” possui algumas características fundamentais. Primeiro, é uma atividade "situada", a medida que os materiais simbólicos são recebidos por indivíduos que estão localizados em determinados contextos sócio-culturais. Segundo, é uma "realização especializada", pois ela requer dos destinatários certas habilidades e competências socialmente adquiridas pelo processo de aprendizagem. Terceiro, é um processo “hermenêutico”, pois através da interpretação os produtos da mídia adquirem novos e múltiplos sentidos.³⁵

Também considero pertinente o diálogo com a história cultural da perspectiva de Roger Chartier, no que se refere às reflexões acerca da tensão entre o poder de condicionamento dos discursos e liberdade do leitor. Nesse sentido, valho-me de três conceitos caros ao historiador francês: “representação”, “apropriação cultural” e “práticas de leitura”. Em sua acepção, os discursos não refletem a realidade em si mesma, mas a “representam”, em outras palavras, o discurso produz, para determinada realidade, um sentido singular, conforme a visão de mundo de quem o produz. Para explicar a recepção desse discurso, Chartier utiliza a noção de “apropriação cultural”, pela qual sugere que os discursos não possuem uma eficácia absoluta no sentido de conformar os pensamentos e as condutas daqueles para os quais é direcionado, posto que a leitura é vista como uma “prática” criadora e inventiva, que incide sobre esses discursos criando múltiplos sentidos singulares para um mesmo texto, consoantes as competências, expectativas e disposições dos leitores e que muitas vezes destoam das intenções e expectativas do autor.³⁶

³³ Segundo John Thompson, recursos "são meios que lhes possibilitam alcançar efetivamente seus objetivos e interesses". Id., Ibid., p. 21.

³⁴ Id. p. 42.

³⁵ Id., Ibid.

³⁶ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 2002.

Deste modo, por meio da imprensa católica de D. José Afonso, podemos vislumbrar as "lutas de representações"³⁷ visando a produção de um sentido sobre o tempo histórico moderno que se travavam naquele momento entre os agentes do ultramontanismo e as forças progressistas.

Assim, as três ideias-chaves deste trabalho são: o ultramontanismo, a modernidade e a imprensa. Na relação entre elas têm-se a imprensa como o instrumento privilegiado pelo qual o ultramontanismo oitocentista reivindicará seu lugar no curso da modernidade.

No capítulo inicial, faremos considerações acerca do surgimento e consolidação da imprensa católica na província do Pará, procurando estabelecer as devidas conexões com a cruzada ultramontana promovida pela Santa Sé contra os excessos da modernidade e com a consolidação das primeiras reformas de caráter ultramontano no Império do Brasil. Ademais, trataremos da identificação dos principais personagens envolvidos na imprensa católica paraense e nos embates que ela travou na opinião durante o período estudado.

Iniciaremos apresentando, de maneira breve, o processo de intensas mudanças históricas pelas quais passou a Europa a partir da segunda metade do século XVIII e início do XIX, a construção do debate acerca da ideia de modernidade nesse mesmo período e os efeitos dessas mudanças materiais e simbólicas, sobre a Igreja Católica. Em seguida, a proposta é perceber como se processou a implementação de uma cultura periódica católica no Brasil no início do Segundo Império. Posteriormente, entender a implementação da imprensa católica na diocese do Pará, sob episcopado de D. José Afonso de Moraes Torres (1844-1857), encarnada na criação do *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e do *Trombeta do Sanctuario* (1851-1854). Por fim, identificar os sujeitos que participaram diretamente do surgimento e consolidação da imprensa religiosa no Pará de meados do século XIX.

No capítulo 2, será abordada a recepção à *modernidade ideológica* ou *filosófica*, trata das ideias gerais que se desenvolveram em torno da noção iluminista de *progresso* e que alimentaram e foram alimentadas pelas revoluções burguesas do final do século XVIII e que chegaram ao século XIX sob o signo de "filosofismo" nos meios conservadores. Ainda no capítulo 2, trataremos da *modernização*, a qual, por sua vez, se refere ao impacto que as grandes transformações técnicas, científicas e industriais causaram na mentalidade dos homens oitocentistas.

³⁷ Id., *Ibid.*, **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa, DIFEL, 1990, p. 17.

O objetivo deste capítulo consiste em compreender como se operou na imprensa periódica católica em meado do século XIX a recepção da *modernidade filosófica* ou *ideológica* e da *modernização*. Para isso, investimos na noção da ambivalência contra interpretações que reforçam a compreensão do ultramontanismo, especialmente da imprensa ultramontana, como um movimento extemporâneo, como uma mera reação à modernidade. Por meio da análise de como foram discutidos o racionalismo moderno, os avanços técnico-científicos e a liberdade de pensamento e de imprensa, procuramos mostrar que a imprensa ultramontana não apenas reagiu aos aspectos indesejáveis da modernidade, mais do que isso, encampou uma disputa pela própria noção de progresso.

Finalmente, falaremos sobre a leitura da *modernidade política*, herdeira das ideias políticas advindas da experiência revolucionária francesa do final do século XVIII. Nesse ponto, trataremos da disputa entre uma concepção conservadora e antirrevolucionária advogada pela imprensa ultramontana contra a visão liberal-regalista, defendida pelos seus adversários.

Nos propomos, portanto, investigar a recepção da *modernidade política* nas páginas do *Synopsis Ecclesiastica* e da *Trombeta do Santuario*. Identificamos no conjunto de nossas fontes, a presença do mesmo fenômeno da ambivalência que caracterizou a recepção da *modernidade ideológica* e da *modernização*, haja vista que se propõem debates sobre a defesa da união entre Trono e Altar e da permanência da religião na vida pública, simultaneamente às críticas sobre a ingerência do poder temporal sobre o poder espiritual e à insuficiência do padroado no patrocínio do aparato religioso. No entanto, acreditamos que o nível de rejeição à *modernidade política* seja maior que a referente aos outros domínios da modernidade, evidenciado na ênfase da prevalência do poder espiritual sobre o poder temporal, a despeito do imperativo da ordem social.

Estas três “modernidades” causaram a sensação de aceleração e ruptura temporal, que foram sentidas e expressadas pelos seus contemporâneos. Essas expressões, muito embora distintas, compartilham entre si o signo da *ambivalência*, que é um ingrediente típico da experiência moderna. E é justamente a partir desta chave de leitura que teceremos nossas considerações a respeito da nascente imprensa católica paraense.

CAPÍTULO 1: “[...] *MAXIME* IMPRESSÕES RELIGIOSAS, EM UM SÉCULO TAM DEDICADO Á LEITURAS FRÍVOLAS”: SUJEITOS E AFIRMAÇÃO DA IMPRENSA CATÓLICA NO GRÃO-PARÁ.

1.1. A "reacção religiosa que se manifesta":³⁸ as reformas ultramontanas e o nascimento da imprensa católica no Império do Brasil

O principal produto da crise de longa duração da modernidade crise foi a ascensão da ideologia liberal-burguesa, que trazia no seu bojo o racionalismo, que é a crença na razão humana como última e suficiente instância de julgamento da realidade; o secularismo, que consiste na crítica as tendências obscurantistas das instituições tradicionais; o materialismo filosófico, o culto aos princípios da ciência, sobretudo aos da física e da matemática; e o individualismo, que representava a sociedade como uma somatória de indivíduos, cada um buscando a felicidade própria, a qual era o objetivo maior da sociedade.³⁹

A consolidação da modernidade europeia é, portanto, um processo de longa duração, que tem seu início no século XVI, com os impactos gerados pela Reforma Protestante, o Renascimento, o Estado Moderno e a Expansão Marítimo-Comercial, e sua consolidação no fim do século XVIII com a dupla revolução.

Reinhart Koselleck, debruçando-se sobre a “transformação da estrutura temporal”⁴⁰ que houve entre 1500 e 1800 na Europa, por meio de uma análise da “semântica dos conceitos fundamentais que plasmaram a experiência histórica do tempo”⁴¹, nos confere uma caracterização das significativas mudanças a nível da consciência do homem a respeito do tempo em que viviam no limiar do século XIX. Para o autor alemão, essa longa mudança é entendida em termos de uma transformação na consciência coletiva sobre o tempo, em relação ao passado e, mais ainda, em relação ao futuro.

O início da construção de uma consciência de um tempo “moderno” remonta ao século XVI. Durante a Idade Média, a relação com o futuro fora uma “contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a história dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo”.⁴² A partir do século XV, começa a se desenvolver um processo de secularização da escatologia, no qual o fim dos tempos foi

³⁸ *Synopsis Ecclesiastica*. "NOTÍCIAS DIVERSAS". Nº 9, 15 de maio de 1849, p. 244.

³⁹ HOBBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções*, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

⁴⁰ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 25.

⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 15.

⁴² Id., *Ibid.*, p. 24.

cada vez mais adiado e “as previsões escatológicas foram dominadas por determinantes aparentemente naturais” e políticas.⁴³ Os Estados modernos assumiram para si a tarefa outrora pertencente à Igreja de sustar as previsões apocalípticas e astrológicas num movimento anticlerical de assumir o “monopólio da manipulação do futuro”.⁴⁴ O futuro escatológico vai cedendo lugar ao futuro dos prognósticos políticos, fundamentados na racionalidade e em certa probabilidade.

A tomada de consciência de que se estava realmente vivendo na modernidade, isto é, num tempo simultaneamente diferente e melhor que o anterior, só ocorreu com o encontro do futuro prognosticável com as filosofias da história surgidas a partir do século XVIII. O grande sintoma dessa mudança de consciência estaria na consolidação da tríade Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna como sinalizadores de distinção entre tempos históricos.

A inserção da Igreja Católica na modernidade oitocentista se deu em meio a muitas tensões. A postura majoritária, simbólica e efetiva da hierarquia católica no século XIX, diante dos desafios impostos pela modernidade, se convencionou chamar de “ultramontanismo”, entendido nesse trabalho como um projeto político-eclesiástico, nada homogêneo, de inserção da Igreja nos “tempos modernos”. Inserção, pois, não se tratou pura e simplesmente de uma condenação ao ideário moderno, como também significou o desenvolvimento de uma nova “autocompreensão”⁴⁵ da instituição nesse contexto, acompanhado de uma série de ações, mais ou menos eficazes, combinando elementos da tradição com aspectos da modernidade, a fim manter a posição da instituição como centro de referência moral e espiritual e de evitar a descristianização da sociedade ocidental.

Em meio a essa reordenação geral do mundo católico, a relação da hierarquia com a imprensa periódica sofreu também uma mudança fundamental. A principal estratégia da hierarquia frente ao processo de secularização do Estado e da sociedade foi a propagação de letras condenatórias a tudo o que considerava ofensivo ou danoso à tradição católica. Nesse contexto, o periodismo passou a representar para a hierarquia

⁴³ Id., *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴ Id., *Ibid.*, p. 29.

⁴⁵ Para Ivan Manoel, as “autocompreensões” são momentos em que “o Papa (entenda-se a hierarquia eclesial) define um conceito de Igreja, estabelece suas tarefas e sua estratégia de ação e reordena sua política interna em função de seu projeto político e pastoral externo, e essa nova forma de autoentendimento permanecerá em vigência até ser substituída por outra, gerada nas suas próprias contradições internas e externas”. Cf.: MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá-PR: EDUEM, 2004, p. 10.

católica um dos principais instrumentos no combate aos seus “inimigos” modernos. Eram armas eficientes em defesa da fé e da tradição católicas.⁴⁶

Em termos práticos, a hierarquia instrumentalizou a imprensa, como demonstra a importância que tiveram a revista francesa *L'Univers*, liderada por Louis Veillot e Donoso Cortés, e a italiana *La Civiltà Cattolica* (1850-1900), organizada pelos jesuítas italianos, para a promoção do projeto ultramontano na cristandade. A revista *La Civiltà Cattolica*, ficou ativa entre 1850 e 1900 e se orientava em quatro direções: (1) crítica dos princípios liberais, (2) defesa do poder temporal da Santa Sé, (3) a propaganda do tomismo, (4) exposição da doutrina da Igreja.⁴⁷

A Igreja brasileira não acompanhou todo este processo de maneira passiva, ao contrário, a partir da década de 1840, observa-se a configuração de reformas diocesanas de caráter ultramontano em várias dioceses do império. Foi também neste momento que surgiram e logo se proliferaram periódicos católicos que tiveram como perfil a defesa da centralização em Roma, o combate às ideias modernas e a defesa dessas reformas em suas respectivas dioceses, como aconteceu na província do Pará com o *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e com *A Trombeta do Santuario* (1851-1854).

Oscar Figueiredo Lustosa propõe uma divisão da história da imprensa católica brasileira na qual a “fase de iniciação” se estende de 1830 a 1860. A imprensa católica nesse período foi marcada pela baixa qualidade técnica das produções e pela “dispersão das iniciativas”, em função do regime de padroado vigente, que obstruía qualquer tentativa de organização dos católicos a nível nacional. Segundo Lustosa, suas produções duravam muito pouco, tinham um raio de ação muito limitado e se assemelhavam mais à catecismos em forma de periódico, pois praticamente não estava em suas pretensões “a parte polêmica”.⁴⁸

Já Hugo Fragoso, compreende a imprensa católica durante o Império em três fases: do período regencial até o Segundo Império, caracterizada como um catecismo em forma de periódico; do Segundo Império até a década de 1870, onde prevaleceu um embate contra a imprensa liberal no sentido de fortalecer a doutrina católica; e de 1870 até 1900, na qual houve a explosão da imprensa católica e acentuação da crítica à

⁴⁶ MANOEL, Ivan A. História, religião e religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História, 2008.

⁴⁷ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

⁴⁸ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os Bispos e a Imprensa no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983, p. 12.

maçonaria e ao poder civil.⁴⁹ Apesar da redução que estes esquemas operam na compreensão do processo de estruturação da imprensa católica no Império, a utilizamos como marco de referência para situar temporalmente a abordagem do *Synopsis* e do *Trombeta*.

Dessa primeira fase, destacamos três aspectos que nos parecem mais latentes nos escritos da nascente imprensa religiosa imperial e que podem ser observados nos jornais paraenses os quais nos propomos analisar. Primeiro, a consciência da ambivalência da imprensa periódica e o espírito de reação à modernidade secularizante. Segundo, a argumentação da indispensabilidade da religião para o Estado e sociedade na defesa da ordem social. Terceiro, a autoimagem de homogeneidade e unidade formada através do compartilhamento de conteúdos e métodos de periodismo entre os jornais católicos diferentes dioceses do Império.

Alinhados com os primeiros ventos ultramontanos que começaram a circular com mais intensidade no início do Segundo Império, se delineava entre o clero brasileiro a consciência de que a imprensa possuía um caráter ambivalente. Se por um lado os jornais poderiam ser veículos para a propagação das ideias modernas e para a consequente degeneração moral da sociedade, por outro, estes poderia servir à missão da Igreja de conservação dos princípios tradicionais da sociedade.

O princípio de ambivalência orienta tanto a percepção dos católicos em relação à imprensa periódica quanto o modo como se executou este novo tipo de periodismo. Em seu princípio, a imprensa católica brasileira assume uma postura dupla. Por um lado, o espírito de “reação” à modernidade secularizante que ameaçava Igreja tanto na Europa como no Império; por outro, um espírito de ação no sentido da propagação das ideias religiosas no seio da sociedade.

A partir de sua análise dos jornais religiosos *O Romano* e *O Bom Ladrão*, que circularam na diocese de Mariana sob a direção do bispo ultramontano D. Ferreira Viçoso, Germano Campos entende a imprensa católica como “como o resultado da apropriação da Igreja católica das estratégias de que se utilizava a modernidade para atingir a opinião pública”, por meio da qual agiria não apenas no sentido reativo de crítica à modernidade, mas, fundamentalmente, “para forjar uma concepção específica de progresso, civilização

⁴⁹ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado imperial. In: BEOZZO, Oscar. et al. (org.). **História da Igreja no Brasil: segundo época XIX**. Tomo II/2. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 143-253.

e mesmo de modernidade, claro, adaptada aos moldes ultramontanos”.⁵⁰ Segundo Daniela Gomes, para além da função de “difundir as ideias de combate à modernidade e a seus efeitos ditos”, os “jornais confessionais podem ser entendidos como instrumentos modernos que ajudam a veicular uma mensagem de progresso, de pacificação e de resolução dos problemas da sociedade nos moldes ultramontanos”.⁵¹

Periodistas católicos em outros lugares do Império compartilhavam da convicção de que apenas com a divulgação incessante da doutrina cristã por meio da imprensa confessional seria possível reverter os efeitos considerados nocivos da modernidade. Estes sujeitos a viam como parte de um movimento maior de combate ao avanço generalizado das ideias modernas, perniciosas à religião e à sociedade, uma vez que não haveria no “Globo hum so ponto, que não seja impestado pelo bafo da irreligião”.⁵²

Padre Mariano, articulista do periódico *O Noticiador Catholico* (1849-1855) da Bahia, insere-a no contexto mais amplo do que chama de “reação religioza do seculo desenove”, se referindo aos embates que a Igreja vinha travando com as forças secularizantes a nível ocidental:

De ha tempos pra cá, esta necessidade das publicações religiozas, se ha melhor comprehendido. Dir-se-ha que o Brazil comprehendeo a **reação religioza do seculo desenove**, e que não quiz mostrar-se sobranceiro a ella, e quando um povo, no meio da frenesim da rebellião, entregue à todos os **furozes revolucionarios**, deixa as armas, para em triumpho, e com grande acatamento, uma imagem do Crucificado, quiz elle mostrar-se e sahir-se a correr de aposta, com o povo que assim praticava⁵³.

A sensação e a retórica eram nitidamente de combate, como se tivessem todos os católicos, espalhados por toda a orbe, sido conclamados para fazer frente ao avanço das ideias perniciosas à religião e à sociedade, “Bem persuadidos de que no actual estado da sociedade, em que com tanto empenho se propagaõ as luzes, em todos os ramos, não deve ser indifferente a propagação das idéas religiosas; muito ha que desejámos publicar hum Periodico Religioso”.⁵⁴

A preservação da ordem pública irrompe nas páginas da imprensa católica como uma de suas principais preocupações. O mesmo padre Mariano opera uma associação

⁵⁰ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana**: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010, p. 41.

⁵¹ GOMES, Daniela Gonçalves. O poder da palavra escrita: os jornais católicos e a difusão dos ideais ultramontanos na diocese de Mariana (1844-1876). **Rev. Hist. UEG - Goiânia**, v.1, n.2, p.11-22, jul./dez. 2012, p. 21.

⁵² **Echo da Religião no Imperio**. Proêmio. Nº 1, 26 de maio de 1837, p. 2

⁵³ **Treze de Maio**, Nº 43, 23 de fevereiro de 1850, pp. 2-3. [Grifos nossos].

⁵⁴ **A Voz da Religião**. “Prospecto”. Nº 1, 4 de janeiro de 1846, p. 1.

entre a imprensa católica e os interesses nacionais. Em sua argumentação, afirma que há uma relação de causa e efeito entre sociedades que possuem uma imprensa religiosa forte e a paz social, cuja maior expressão seria o baixo índice de criminalidade e desordem social. Para ele, a segurança e a felicidade da sociedade estariam intimamente associadas à propagação de ideias religiosas na sociedade. Na sua ótica, o Estado brasileiro só teria vantagens em proteger e incentivar os jornais católicos, “por incutirem a ideia da necessidade de fontes de religião, onde vá beber o povo, o cumprimento de seus deveres, e o aborrecimento do vício”.⁵⁵ Assim, a tarefa de defender e promover a imprensa católica, não importaria apenas à Igreja, como também ao Estado e à sociedade em geral:

Eis o que necessita a imprensa clamar ao povo; necessidade mais vital no Brasil [...] Todos Brasileiros, deverião se considerar em restricta obrigação, de animarem as publicações religiosas, os periodicos religiosos, por que só por este meio, poderá o povo do Brazil, onde a policia he tão insignificante, reger-se virtuoosamente, e marchar avante a vingar sua posição que lhe offerece o seu limpa, e a riqueza de seu solo.⁵⁶

Logo no *Prospecto* do *Synopsis Ecclesiastica*, esse compromisso com a ordem social é sublinhado pelos redatores. A causa da manutenção da ordem é destacada como um dos objetivos da atividade periódica que se iniciava:

Além desta grande utilidade de que certo modo muito concorrerá para a manutenção da paz, e para se confraternisarem ao animos ainda um pouco ressentidos das commoções políticas, e por consequencia necessaria para a felicidade do Paiz.⁵⁷

As “commoções políticas” as quais citam os editores, muito provavelmente se referem aos acontecimentos da Cabanagem⁵⁸ da década passada. Nessa perspectiva, o periódico pretende criar meios para “manutenção da paz, e para se confraternisarem os

⁵⁵ **Treze de Maio**, Nº 43, 23 de fevereiro de 1850, pp. 2-3..

⁵⁶ *Ibidem*. p. 3.

⁵⁷ **Synopsis Ecclesiastica**. “PROSPECTO”. Tomo 1, Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 1.

⁵⁸ Para definir de forma sintética a Cabanagem, é usada a explicação de José Murilo de Carvalho (2012), que afirma ter sido um movimento precedido por “lutas entre liberais e portugueses que tinham marcado a província desde a independência. Em 1835, o presidente foi assassinado, seguindo-se uma guerra de cinco anos. Líderes populares assumiram o controle da luta, tomaram a capital, Belém. Tropas do governo central retomaram a cidade e se engajaram em uma luta de guerrilhas contra os rebeldes embrenhados na selva amazônica. (...)”. Ver: CARVALHO, J. M. A vida política. In: CARVALHO, J. M. (Org.). **A construção nacional**, 1830-1899. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 91. Para Magda Ricci (2007), a guerra cabana explodiu em 1835 e se arrastou até 1840, deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer significativamente em 1860. “Este movimento matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. O principal alvo dos cabanos eram os brancos, especialmente os portugueses mais abastados. Nascida em Belém do Pará, a revolução cabana avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo os quatro cantos de uma ampla região. Chegou até as fronteiras do Brasil central e ainda se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas”. Ver: RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, vol.11, n.22, pp.5-30, 2007.

ânimos”. No decurso do periódico se mostra constante, implícita ou explicitamente, uma mensagem de defesa da ordem instituída pelas autoridades legais, assim como o esforço em imprimir na população um espírito obediente às leis, o que exterioriza o compromisso da Igreja de D. José Afonso com o projeto civilizador do Império.

Deste modo, a imprensa católica apregoava a noção da religião como “freio social”, argumentando que o Estado não poderia prescindir dela na tarefa de manter a ordem, visto que seria a mesma o “mais poderoso meio de conterem os povos na submissão e no dever”,⁵⁹ sendo propriedade sua “a maneira de reprimir as paixões, de acalmar as consciências”.⁶⁰

O espírito de vigilância e combate diante de um inimigo comum que ameaçava não só as consciências dos fiéis, como também a ordem social e a própria integridade do Império, concorreram para formação de uma espécie de autoimagem de homogeneidade e unicidade entre os integrantes da imprensa católica no Império.

Muitos autores que escreveram sobre a imprensa no século XIX, como Fernando Arthur F. Neves⁶¹ e Santirocchi⁶² consideram inexistente um plano centralizado de ações contra a modernidade por parte dos bispos brasileiros antes de Dom Macedo Costa assumir o arcebispado da Bahia. Obedecendo às especificidades regionais e o perfil de seu bispo, considera que cada diocese tinha seu modo próprio de lidar com os problemas que eram comuns a todos. De fato, a centralização da organização dos bispados brasileiros só aconteceu com a separação entre Estado e Igreja com o advento da República. Todavia, o periodismo católico durante o Segundo Reinado, a despeito da própria “dispersão de iniciativas⁶³” e da ausência de centralização episcopal a nível nacional, construiu uma autoimagem pretensamente homogênea e unificada, remetendo-se a si mesmo como a “imprensa religiosa brasileira”.

Germano Campos assevera que através da sessão “Notícias Diversas” os jornais marianenses se incluíam em uma “certa rede de contatos entre os jornais católicos

⁵⁹ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". Nº 9, 15 de maio de 1849, p. 225.

⁶⁰ **Synopsis Ecclesiastica**. "A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião". Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 10.

⁶¹ NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)**. Tese (Doutorado em História), São Paulo: PUC, 2009.

⁶² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

⁶³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os Bispos e a Imprensa no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

fundados no período ultramontano da segunda metade do século XIX”.⁶⁴ É a mesma conclusão a que chega Dilmann Tavares ao apontar que “crescente fundação de periódicos católicos em vários pontos do Império brasileiro na segunda metade do século XIX demonstra o quanto a hierarquia eclesiástica estava articulada, organizada e disposta a implementar sua política ultramontana”.⁶⁵

Em um artigo do *Noticiador Catholico*, em comemoração à criação do *Synopsis Ecclesiastica*, reproduzido por este último em 15 de janeiro de 1849, padre Mariano faz um balanço sobre o periodismo católico no Brasil àquela altura, mencionando e saudando os seguintes jornais: *A Religião* (Corte), *Selecta Catholica* (Minas Gerais), *A Vóz da Religião* (Pernambuco), *O Noticiador Catholico* (Bahia), além do *Synopsis Ecclesiastica* (Pará)⁶⁶. Na avaliação do religioso, o periodismo católico no Brasil pela primeira vez passava por um momento muito promissor, pois os católicos brasileiros, entre clérigos e leigos, perceberam o poder da imprensa de suscitar ideias na sociedade:

De ha tempos á esta parte, seja-nos licito dizer, vão as Provincias do Brasil, comprehendendo o grande proveito que tira um paiz qualquer, sempre que girão em seos seios publicações religiosas. Havia como que uma especie de egoismo que fazia, ou que se não dessem á luz os ecriptos d'aquelles poucos que escrevião, ou com que se murchassem quaisquer intentos de semelhantes publicações. Repitamol-o porem, esse tempo já lá vai, e uma quasi reacção em sentido contrario hoje se manifesta. (...) O pensamento aparaceo, teve vida sahio a luz. E o Rio de Janeiro deo logo o seo campeão para as guerras do Senhor, e a Bahia, e o Pará, pressurosos enviarão logo os seos à se juntarem com o já experimentado que em campo tinha Pernambuco⁶⁷.

As palavras de padre Mariano, assim como a de outros periodistas religiosos do mesmo período, corroboram com a tese de que havia entre os periódicos católicos de Império em meados do século XIX, uma rede de correspondência em escala interprovincial, na qual havia a reprodução de artigos religiosos de um jornal por outro.

Foi nesse caldo efervescente no qual periodistas católicos de diversas dioceses do Império ensaiavam uma comunhão de esforços em favor de uma reação ao avanço da modernidade, que surgem o *Synopsis Ecclesiastica* e o *Trombeta do Sanctuario*, os dois primeiros jornais religiosos da província do Pará.

⁶⁴ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana**: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010, p. 48.

⁶⁵ TAVARES, Mauro Dilmann. **Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)**. Dissertação de Mestrado (História). São Leopoldo-RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007, p. 49.

⁶⁶ *Synopsis Ecclesiastica*. Nº 5, 15 de janeiro de 1849, p. 120-121.

⁶⁷ *Treze de Maio*. Nº 43, 23 de fevereiro de 1850, pp. 3.

1.2. A montagem da imprensa católica no Pará: os jornais *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e *A Trombeta do Santuario* (1851-1854)

Membros do clero paraense estiveram envolvidos com a imprensa desde a instalação desta na província, seja para a defesa de demandas religiosas ou seculares. Em termos numéricos, dos 115 jornais que circularam entre 1822 e 1860, pelo menos 17 (14,7%) contavam com a participação direta de clérigos, dentre padres e cônegos e, até mesmo, o então arcebispo Romualdo de Seixas, o qual redigiu *O Verdadeiro Independente*, órgão do partido constitucionalista moderado, entre 1824 e 1827. Contudo, esse número pode ser ainda maior, visto que dos 115 jornais levantados, 76 (66%) não possuem informações sobre quem os dirigia ou redigia.⁶⁸ Deste modo, considerando apenas os periódicos em que há informação sobre os seus participantes, 39 ao todo, a porcentagem de jornais em que há registro da presença direta de clérigos sobe para 43,6%⁶⁹.

Embora significativa, a participação do clero na imprensa paraense entre as décadas de 1820 e 1840 não se qualifica com “imprensa religiosa”, posto que esta designação comporta um estilo e uma proposta específicas de periodismo, o qual está vinculado organicamente à missão da Igreja⁷⁰, diferentemente do que acontecia nessas primeiras décadas. A união entre Trono e Altar dividia a lealdade do clero brasileiro, fazendo com que muitos desses sacerdotes se ocupassem de negócios e assuntos referentes ao século. Isso nos leva a crer que o significativo envolvimento numérico dos clérigos na edição de jornais não significa, necessariamente, que a utilização desse meio de comunicação fosse estritamente para fins religiosos e, ainda que fosse, não o faziam de maneira regular e nem tinham isto como mote principal.

Por outro lado, não podemos deixar de levar em conta que a significativa inserção do clero na imprensa secular expressava não apenas a representação dos

⁶⁸ Estas cifras ainda podem ser maiores, se levarmos em consideração que muito provavelmente havia clérigos que escreviam artigos para esses jornais na qualidade de colaboradores eventuais, por isso seus nomes não constam nas listas das obras que consultei, as quais só mencionam os redatores.

⁶⁹ Fizemos este levantamento baseados em BELLIDO, Remígio. **Catálogo dos Jornais Paraenses (1822-1908)**. Pará: Imprensa Oficial, 1908; BARATA, Manoel. **Formação histórica do Pará**: obras reunidas. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973; BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais Paraoaras**: catálogo. Belém: Secretaria de Estado e Cultura, Desportos e Turismo, 1985; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. “Panorama da imprensa em Belém: os jornais de 1822 a 1860”. In: MALCHER, Maria Ataíde; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; LIMA, Regina Lucia Alves de; AMARAL FILHO, Otacílio (Orgs.). **Comunicação midiática na e da Amazônia**. Belém: FADESP, 2011, p. 225-248.

⁷⁰ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os Bispos e a Imprensa no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983, p. 29.

interesses pessoais ou político-partidários do clérigo, mas também demandas emanadas de sua condição sacerdote.

Alguns dos membros do cabido no período de D. José Afonso já estavam há um tempo significativo inseridos no campo da imprensa da provincial. É o caso dos cônegos Gaspar Siqueira de Queiroz e Jerônimo Pimentel, que auxiliaram o célebre cônego Batista Campos na redação do *Orphêo Paraense* (1831), órgão da Câmara Municipal de publicação semanal que, segundo Manoel Barata⁷¹, servia aos interesses de seu próprio grupo político.

Neste trabalho analisamos os dois periódicos católicos que circularam na diocese do Pará durante o bispado de D. José Afonso e que estiveram sob os seus auspícios. São eles o *Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849) e *A Trombeta do Sanctuario* (1851-1854). Vale destacar que, durante a década de 1850, circularam outros periódicos de fim religioso ou que tiveram a participação de membros do cabido. O *Voz Paraense* (1850-1851): “Periódico religioso, científico e comercial”, redigido pelos cônegos Ismael de Senna Ribeiro Nery e Manoel José de Siqueira Mendes, e Luiz Alfredo Monteiro Baena.⁷² *O Bom Paraense* (1851-1852): redigido pelos cônegos Gaspar Siqueira Queiroz e José Elisiario Marques; *O Comunicador* (1853): semanal, redigido pelos cônegos Eutychio Pereira da Rocha e Luiz Barroso de Bastos, *A violeta* (1853): semanal, “Religioso, literário e recreativo”, redigido por J. J. Mendes Cavalleiro e F. Carlos Rhossard; *O Conservador* (1859-1873): semanal, de cunho religioso, político e noticioso, órgão do Partido Conservador.⁷³

Vale ressaltar que, antes de a Igreja paraense possuir um jornal próprio que lhe servisse como órgão oficial, realizava suas publicações religiosas no *Treze de Maio*.⁷⁴ Em

⁷¹ BARATA, Manoel. **Formação histórica do Pará**: obras reunidas. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

⁷² Apesar da importância para a pesquisa, não conseguimos localizar nenhum exemplar do *Voz Paraense*.

⁷³ BELLIDO, Remijo. **Catálogo dos Jornais Paraenses (1822-1908)**. Pará: Imprensa Oficial, 1908; BARATA, Manoel. **Formação histórica do Pará**: obras reunidas. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973; BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais Paraoaras**: catálogo. Belém: Secretaria de Estado e Cultura, Desportos e Turismo, 1985; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. “Panorama da imprensa em Belém: os jornais de 1822 a 1860”. In: MALCHER, Maria Ataíde; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; LIMA, Regina Lucia Alves de; AMARAL FILHO, Otacílio (Orgs.). **Comunicação midiaticizada na e da Amazônia**. Belém: FADESP, 2011, p. 225-248.

⁷⁴ O início da década de 1840 no Pará assiste a criação do jornal *Treze de Maio*, que foi o primeiro jornal paraense de longa duração, primeiramente de circulação bissemanal, posteriormente trissemanal e, a partir do final de 1855, diária. Comportava-se como um dos principais tentáculos do poder, sendo o principal veículo de transmissão dos assuntos oficiais do governo, assim como da Igreja. Além da publicação oficial do governo e da parte religiosa, em seus números havia espaço para assuntos diversos como as notícias do estrangeiro, avisos sobre fuga de escravos, movimentação dos portos, dentre outros. Grosso modo, podemos destacar alguns dos principais elementos do perfil do jornal *Treze de Maio*: o *anticabanismo*, o alinhamento

sua maioria, essas publicações eram de caráter doutrinário e documentos oficiais da Igreja, como as pastorais do bispo. Assim, podemos perceber a intensa atividade do clero paraense na imprensa durante as décadas de 1840 e 1850, seja na imprensa católica propriamente dita, seja na imprensa secular.

De todo modo, o marco inaugural da imprensa católica na província do Grão-Pará foi o ano de 1848, com a fundação do periódico *Synopsis Ecclesiastica*. Este foi o primeiro periódico destinado exclusivamente para fins religiosos e sob a direção do bispo. Seus redatores fora os cônegos e membros do cabido da Sé de Belém, Gaspar de Siqueira e Queiroz, Luiz Barroso de Bastos e Raymundo Severino de Mattos. Impresso na tipografia *Santos & Filhos*, sob os auspícios de D. José Afonso, o *Synopsis* vigorou entre 20 de setembro de 1848 e 15 de agosto de 1849. Possuía circulação mensal. Sua duração foi efêmera, apenas 12 volumes num período de 13 meses.

Entre as principais características presentes no *Synopsis*, estão a promoção da doutrina cristã, a educação e moralização do clero, a ideia de civilização unida à religião, a defesa da união harmônica entre Trono e Altar e sua utilização, ainda que indireta, para a inserção do bispo no jogo político da província.⁷⁵ Alguns destes traços estão expostos logo no *Prospecto*, no qual a redação expõe quais são seus objetivos e suas expectativas em relação à atividade do periódico que estava se iniciando:

Sua Ex.^a R.^{ma} na criação deste Jornal, não teve somente em vista preencher uma lacúna; outros motivos também muito justos presidirão à esta concepção. Esta obra tem por fim facilitar à muitos o conhecimento dos escriptos mais interessantes que os zelosos e illustrados Escriptores tem publicado em favor da verdadeira Religião, escriptos que não será facil obter-se sem grandes dipesas e incalculaveis difficuldades, principalmente para os qua habitão no interior desta vastissima Provincia. Alem desta grande utilidade que de certo muito concorrerá para a manutenção da paz, e para confraternisarem os animos ainda um pouco ressentidos das commoções politicas, e por consequencias necessaria para a felicidade do Paiz, acresce que o produto das Assignaturas, depois de dedusidas as despesas da impressões será aplicada para a sustentação de menino pobres que se queirão educar nos dous Seminarios Episcopaes, no desta Capital, e no da Barra do Rio Negro proxivamente creado por S. Ex.^a R.^{ma}".
(..) Tambem pretendemos transcrever neste Jornal todos os munumentos que possuem

com o poder instituído, a defesa da união entre trono e altar, a defesa do regime escravista e a crítica à civilização moderna.

⁷⁵ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado:** atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação (Mestrado em História). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

servir para a publicação de uma Historia Ecclesiastica da Provincia; todas as Leis antigas, e modernas que mais proximo tocão o Clero.⁷⁶

Destes trechos podemos identificar ao menos quatro objetivos que motivaram a abertura do periódico pelo bispo D. José Afonso. Além da propagação da doutrina católica em toda a diocese e do financiamento dos seminários da diocese, a produção de uma história da Igreja na província e uma contribuição com o poder secular na manutenção da ordem pública.

O *Synopsis* é encerrado no seu décimo segundo número em 15 de agosto de 1849. No período entre 1849 e 1851, que consiste no intervalo entre o fim do *Synopsis* e o início do *Trombeta*, como informado pelo cônego Gaspar Siqueira e Queiroz, os textos escolhidos da Igreja paraense foram publicados no *Treze de Maio* numa seção destinada para este propósito.⁷⁷

Em 22 de junho de 1850, os cônegos Ismael de Senna Ribeiro Nery e Manoel José de Siqueira Mendes, e Luiz Alfredo Monteiro Baena, criam o *Voz Paraense*, “Periódico religioso, científico e comercial”⁷⁸, que circula até 22 de novembro de 1851. Contudo, foi em 1º de agosto de 1851, que surge o bissemanal *Trombeta do Sanctuario*, o qual tinha como propósito substituir o *Synopsis*. Seus redatores foram os cônegos Luiz Barroso de Bastos e os padres Ismael de Senna Ribeiro Nery e Manoel José de Siqueira Mendes.

O valor de 4\$ mil réis mensais correspondente às assinaturas do *Trombeta* eram recebidos, além da Câmara Eclesiástica, na tipografia *Editores* e através do representante do *Voz Paraense*. No seu frontispício, como subtítulo aparece “Jornal votado exclusivamente aos interesses da religião”. Suas expectativas estão expostas no seu “Prologo”:

Teremos particularmente em vista vulgarisar tudo quanto de bom conhecermos em materia de Religião, e todos aquelles escriptos, que pela sua importancia forem dignos de serem vulgarisados: e é propriamente neste sentido que denominamos o nosso Jornal - TROMBETA DO SANCTUARIO - porque é também assim que a Religião

⁷⁶ *Synopsis Ecclesiastica*. “PROSPECTO”. Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 3.

⁷⁷ “Como por se achar suspensa a publicação do *Synopsis Ecclesiastica*, sem que concluíssemos a publicação dos escriptos interessantes do Cabido, como prometemos no programa, rogo a V. se digne dar-lhes publicidade no seu Jornal, para daí com mais facilidade passarem para a *Synopsis* quando tenhamos a fortuna de a vermos novamente apparecer. Sahirão com o titulo de *Synopsis Ecclesiastica*. O Conego Gaspar de Siqueira e Queiroz”. [Treze de Maio. Nº 37, 12 de janeiro de 1850, p. 2].

⁷⁸ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. *Jornais Paraoaras*: catálogo. Belém: Secretaria de Estado e Cultura, Desportos e Turismo, 1985.

derramará a sua benéfica influencia por todas as partes, onde ella fiser soar a sua voz nessas publicações.⁷⁹

Ao longo do período de sua circulação, foi impresso em diversas tipografias: *Baena & Irmão, Couceiro & Irmão, Matos & Companhia e Typographia do Communicador*. O trânsito complexo e recorrente entre tipografias demonstra a dificuldade que era se inserir e se manter no mundo tipográfico provincial àquela altura. Os próprios redatores d'*A Trombeta* confessam essa dificuldade no editorial do nº 45 d'*A Trombeta*, onde comemoram o fato de que, apesar das "mudanças de typografias, transferencias de dominios, mojas, e sarcasmos, com que por vezes tem sido provocado", o jornal ter se mantido de pé e "praza aos Ceos que elle não se persuada de que 3 annos de vida he muita idade para hum jornal, e receando como outros muitos, cahir no estado de decrepitude, e caducidade, queira antes morrer no decurso do presente".⁸⁰

No entanto, meses depois desse comunicado, o jornal encerra suas atividades. Após dois meses sem *A Trombeta* ser impressa, seu redator, o cônego Siqueira Mendes, justifica a ausência de publicações neste intervalo por ter tido a necessidade de ir visitar seu pai em Cametá, o qual achava-se muito doente. Também, rechaça rumores de que o periódico havia chegado ao seu fim, o que, contudo, veio a acontecer nesse mesmo número.⁸¹

Havia por parte da direção do jornal a intenção de adquirir tipos para que a sua impressão fosse feita por conta própria, contudo, eles ainda não haviam chegado.⁸² O desejo pela autossuficiência tipográfica, talvez, não tivesse só a ver com uma razão financeira, mas também com o fato de que as publicações estariam assim livres do controle exercido pelos tipógrafos. No entanto, a Igreja paraense só iria estreitar sua própria tipografia em 1862, já no episcopado de D. Macedo Costa, com a *Typografia Estrella do Amazonas*.

Não temos como afirmar categoricamente o motivo do fim do periódico, no entanto, é possível inferir que sua explicação está além da questão pessoal alegada por Siqueira Mendes. Acreditamos que as constantes trocas de tipografias indicam um as dificuldades financeiras em manter o jornal funcionando, o que também é indicado num aviso de 1852, onde se diz: "Os Snrs. Assignantes que ainda estam em debito para com

⁷⁹ *A Trombeta do Sanctuario*. PROLOGO. Nº, 1 de agosto de 1851, p. 1-2.

⁸⁰ *A Trombeta do Sanctuario*. "A TROMBETA DO SANCTUARIO". Nº 45, 15 de agosto de 1853, p. 1.

⁸¹ *A Trombeta do Sanctuario*. "Comunicado". Nº 52, 12 de janeiro de 1854, p. 1.

⁸² *A Trombeta do Sanctuario*. "SATISFAÇÃO AOS SENRS. ASSIGNANTES". Nº 25, 9 de agosto de 1852, p. 106.

esta folha desde o 2º trimestre queiram satisfazer suas assignaturas, do contrario lhes será suspensa a entrega da mesma".⁸³

A origem dos recursos é um problema que merece destaque. A partir do momento em que a atividade tipográfica se torna acentuadamente comercial, muda também a lógica de financiamento para a rodagem de um periódico. Em sua maioria, apenas a contribuição dos assinantes já não bastava, fazendo com que as redações apelassem para a publicidade. Essa foi talvez a grande dificuldade do *Synopsis* e d'*A Trombeta*, os quais não continham a parte publicitária e, conseqüentemente, não obtinham as rendas dela devidas. Isso só irá ocorrer nos jornais do período de D. Macedo Costa, onde se inclui a publicidade mundana como forma de se somar à renda vinda das assinaturas.

É o que ocorre, por exemplo, com a imprensa católica no Rio de Janeiro, onde, após a Questão Religiosa, o jornal o *Apóstolo* se viu na necessidade de aumentar a tiragem para combater em pé de igualdade seus detratores na imprensa secular. Com isso o jornal passa a expor anúncios comerciais nas últimas páginas voltados para o público católico. Ainda assim, a maior parte da contribuição permaneceu por conta das assinaturas.⁸⁴

Não conseguimos informações a respeito da tiragem destes jornais. Apenas podemos afirmar que o *Synopsis* podia ser retirado em Belém, Cameté, Santarém, Óbidos e Barra do Rio Negro.⁸⁵

A julgar pelo teor dos textos e dos temas neles tratados, é possível afirmar que ele era destinado para o público muito restrito dos sacerdotes. O *Synopsis* teve como perfil ser uma espécie de extensão do Seminário Episcopal, característica ainda presente n'*A Trombeta*, só que em menor grau, visto que dividia espaço com textos de teor político que acabavam sendo lidos por leitores de fora do círculo da Igreja. Contudo, não acreditamos que houve grande recepção entre a camada de leitores seculares, o que podemos presumir pela a confessa dificuldade em vender as assinaturas. A razão para isso deve estar – além é claro da porcentagem ínfima de leitores na província – na própria pela natureza dos textos, que continham, em grande parte, uma densidade filosófica e teológica muito acentuadas para um público não especializado.

⁸³ **A Trombeta do Santuario**. Nº 31, 27 de novembro de 1852, p. 4.

⁸⁴ NEVES, Flávio Rodrigues. "A voz e a pena a serviço da Igreja: A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX". Trabalho apresentado no GT de História da Mídia, integrante do 9º Encontro Nacional de História da Mídia, 2013, p. 9-10.

⁸⁵ "Subscreve-se nesta Cidade em casa do Rvd.º Vigario da Campina, e na Camara Ecclesiastica; em Cameté, e Santarém em casa dos Rvd.º Vigarios; em Óbidos no Colegio São Luiz Gonzaga, e na Barra, no Seminario Episcopal". **Treze de Maio**. Nº 832 e 833, 6 de setembro de 1848, p. 11.

Há, todavia, importantes diferenças entre o *Synopsis* e o *Trombeta*, cuja explanação é indispensável. Começando pelas disparidades de diagramação. Os números do primeiro, com raras exceções, vinham com 24 páginas, as quais possuíam apenas uma coluna e pouca diversidade de tipos. A sua numeração é contínua, não se encerrando em uma edição para iniciar em outra, o que tornava sua disposição muito parecida a de um livro. Já *A Trombeta* exibia maior diversidade de tipos em sua impressão, em páginas com duas colunas, o que permite incluir mais informações em um menor espaço e, assim, com baratear significativamente os custos. Os números em sua maioria continham 4 páginas e a numeração era descontínua.⁸⁶

N’*A Trombeta*, a variedade de gêneros textuais (entre editoriais, artigos, trechos de livros, documentos oficiais e notícias) e de temas, assim como textos de autoria de clérigos locais aumenta significativamente em relação ao *Synopsis*.

As páginas do *Synopsis* e do *Trombeta* constituíram-se em uma gama de assuntos, dos mais variados, ligado entre si pelo signo do autoproclamado “interesse da religião”. De maneira sumária, dividimos o conjunto das publicações religiosas nas seguintes categorias, relativas às temáticas abordadas e aos elementos principais que as constituem: (a) *a promoção da doutrina*: transcrição de passagens bíblicas com comentários e pequenas anedotas com ensinamentos morais; (b) *a afirmação da hierarquia eclesiástica*: defesa do poder temporal da Santa Sé ante as ideologias secularistas e às ameaças das forças revolucionárias italianas em fins de 1849 e início de 1850 contra Pio IX e projeto de publicação de uma série sobre a história do bispado no Grão-Pará, trazendo a biografia de bispos e de sacerdotes desde o período colonial; (c) *formação sacerdotal*: defesa da importância dos seminários na educação e civilização e de defesa de maiores investimentos nessas instituições por parte do governo e que trazem exposições detalhadas das discussões teológicas efetuadas dentro dos seminários; (d) *disciplinamento do clero* (“moralização do clero”): repreensões do bispo aos comportamentos de religiosos desviantes dos princípios ultramontanos e a exortação ao cumprimento rigoroso dos deveres sacerdotais; e) *promoção do dogma da Imaculada Conceição*: cobertura de todo o processo de instituição do dogma, desde a encíclica de Pio IX em de 2 de fevereiro 1849 que convocava as dioceses de todo o mundo a

⁸⁶ Não consideramos essa mudança como um fato de somenos, visto que concordamos com Roger Chartier que, para além de "uma definição puramente semântica do texto, é preciso considerar que as formas produzem sentido, e que um texto estável na sua literalidade investe-se de uma significação e de um estatuto inédito quando mudam os dispositivos do objeto tipográfico que o propõem à leitura". CHARTIER, Roger. “O Mundo como Representação”. *ESTUDO AVANÇADOS* 11(5), 1991, pp. 178.

participarem dos debates para a instituição do dogma, até a criação da Irmandade da Imaculada Conceição por D. Afonso, em 1855; (f) *crítica à civilização moderna, liberal e revolucionária*: cartas pastorais e artigos de religiosos direcionados criticamente as ideias modernas associadas à Revolução Francesa, como o ateísmo, o agnosticismo, a secularização do Estado, a liberdade de pensamento, dentre outros; (g) *controle eclesiástico sobre a religiosidade popular ou tradicional*: sobretudo, repreensões do bispo em pastorais sobre o comportamento moral dos fiéis, sobre a sua indiferença em relação aos sacramentos e tentativas de regulação das festividades e das irmandades religiosas; (h) *relação entre Estado e Igreja*: defesa da união entre Trono e Altar concomitantemente à crítica ao regalismo e ao regime de padroado.

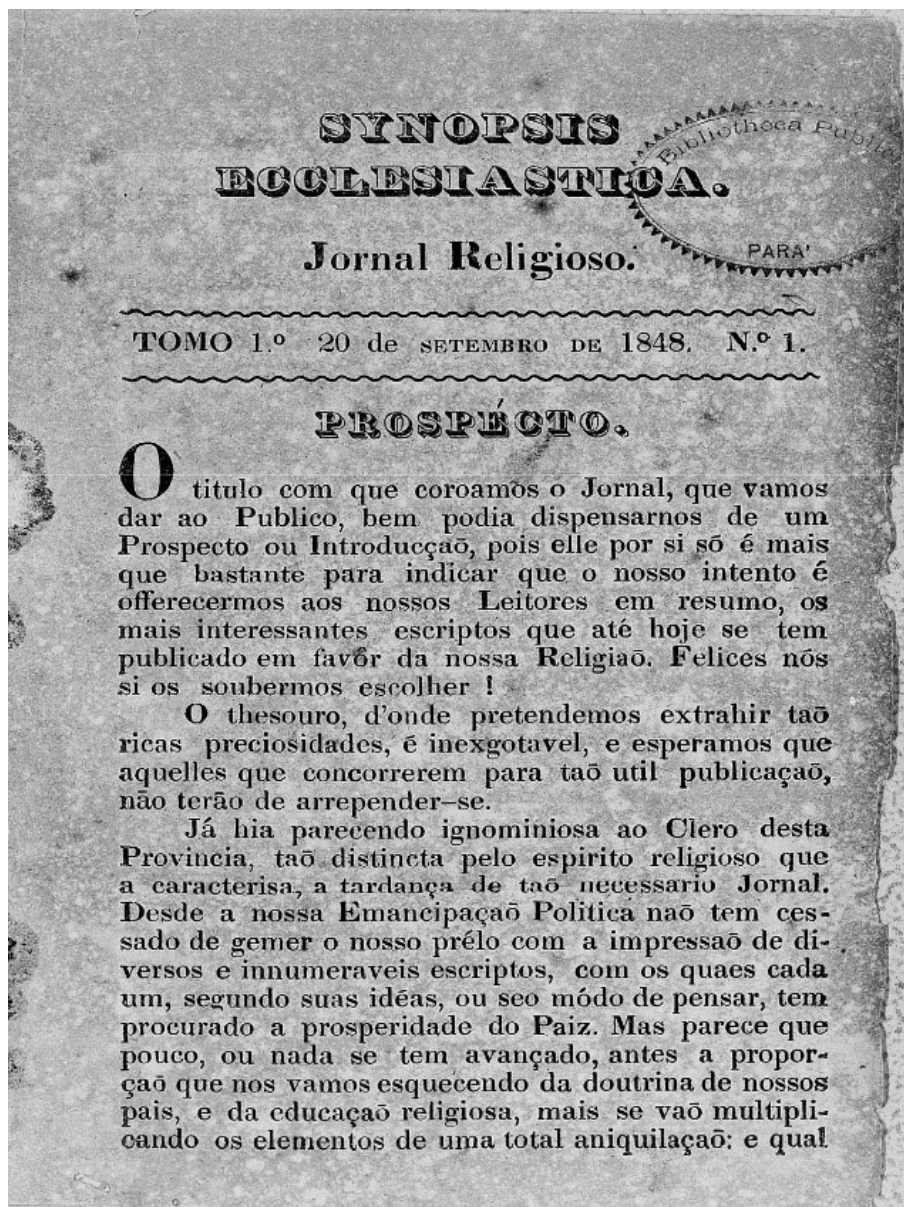


Figura 1. Prospecto do "Synopsis Ecclesiastica", 1848.

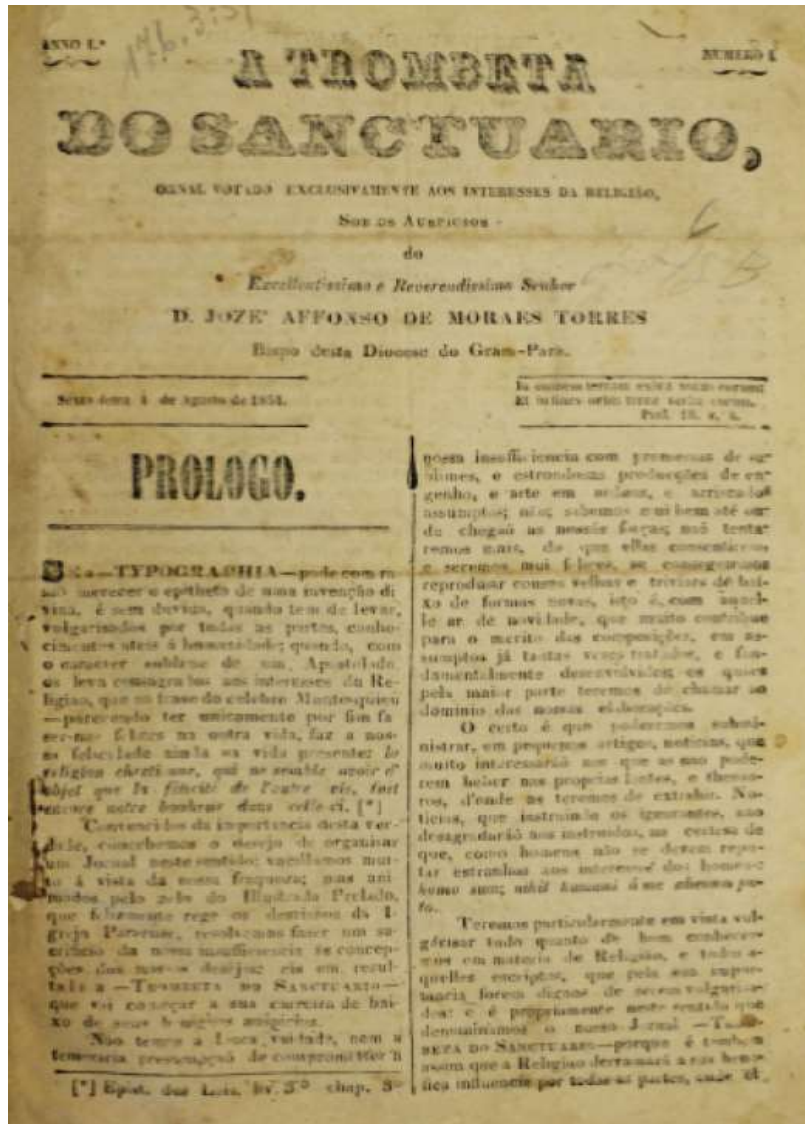


Figura 2. Prospecto do "Trombeta do Sanctuario", 1851.

Germano Campos em sua análise sobre os periódicos religiosos *O Romano* (1851-1853) e *O Bom Ladrão* (1873-1878) na diocese de Mariana, sob o episcopado de D. Viçoso, distingue dois tipos ou modalidades de discurso: o “teológico”, que se direciona para o próprio clero e que por isso é constituído de uma linguagem hermética, e o “doutrinário-religioso”, que se direcionava para os leigos com uma linguagem mais simples e uma mensagem mais pedagógica.⁸⁷

⁸⁷ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875).** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

Aplicada a análise das publicações do *Synopsis* e da *Trombeta*, a proposição de Campos revela que ambos tipos de discurso estavam presentes em suas publicações. Como exemplos de publicações que expressavam o discurso do tipo teológico, podemos citar as “Exposições das Conferências Teológicas”, sessões que expunham os debates ocorridos dentro do Seminário de Belém. Expressam o discurso do tipo doutrinário-religioso, por exemplo, as pequenas histórias publicadas cujo objetivo é transmitir algum princípio moral, como no caso do artigo intitulado de “Heroísmo Christão”, publicado no dia 15 de dezembro de 1848, que narrava a história de abade de uma pequena cidade francesa que fora atacada por soldados revolucionários inimigos. No ataque várias pessoas inocentes foram mortas e as casas foram queimadas. O religioso consegue fugir e se esconde do soldado que o estava perseguindo. Porém, ouviu gritos de socorro vindos do mesmo soldado que o perseguiu. Estava se afogando. A decisão do abade se salvar o soldado que o queria matar, mesmo correndo o risco de morrer em suas mãos, tentava inculcar nos leitores, de maneira pedagógica, o valor cristão do amor incondicional ao próximo. Há outros exemplos deste mesmo tipo que procuravam transmitir valores como a caridade, a humildade, a abnegação, etc.

No jornal de 1848 havia a predominância de um conteúdo doutrinário e, quando muito, críticas há alguns valores gerais da modernidade secular. A parte polêmica, inexistente no *Synopsis*, se torna um elemento recorrente na *Trombeta*. Surgem críticas ao regalismo e ao regime de padroado e querelas dos membros do clero entre si e com outros agentes e sujeitos constituintes da esfera pública à época. Além disso, observa-se a acentuação de escritos destinados à ilustração e moralização do clero. Porém, não há ainda nestes um posicionamento sistematicamente crítico ao regalismo e ao padroado, o que só podemos observar a partir do *Estrella do Norte* (1863-1869) já no bispado de D. Macedo Costa.

É um fenômeno muito semelhante ao observado por Manoel Gomes na imprensa confessional da diocese de Mariana. Os jornais *Selecta Cathólica* (1830-1875) e *O Romano* (1844-1853) eram predominantemente doutrinários, tratando de temas como o envolvimento do clero com a política, concubinato, festas, jogatinas. Já *O Bom Ladrão* (1873-1878) possuía um caráter mais acentuadamente político. Nas suas páginas havia lugar para considerações sobre o padroado, a maçonaria, o liberalismo e a modernidade em geral. A sua estrutura pouco se diferenciava dos jornais seculares da época. Possuía

maior diversificação temática, tratando de assuntos para além da religião, como economia e política. Continha charges, anedotas, anúncios.⁸⁸

Boa parte destas publicações, sobretudo as do *Synopsis*, consistia em reproduções de outros periódicos religiosos nacionais e europeus. Grande parte dos textos estrangeiros eram reproduzidos de segunda mão de periódicos religiosos de outras dioceses, enquanto alguns poucos eram traduzidos por membros do cabido mesmo.

Com efeito, podemos afirmar que havia significativa circulação de publicações produzidas ou reproduzidas de jornais católicos de outras dioceses no *Synopsis* e n'*A Trombeta*. Encontramos textos dos jornais católicos nacionais: a *Vóz da Religião* (1846-1850), de Pernambuco; a *Selecta Catholica* (1846-1847) e *O Romano* (1844-1853), de Minas Gerais; *O Noticiador Catholico* (1849-1855), da Bahia, *A Religião* (?), da Corte; *O Catholico*(?), a *Sociedade Catholica* (?). *Do Ecclesiastico* (?) e *Standard Catholico*, sem informação sobre a diocese de origem. Todavia, as publicações encontradas em nossos jornais eram, em sua maioria, advindas do baiano *Noticiador Catholico*, e da *Tribuna Catholica*, do Rio de Janeiro.

Encontramos também reproduzidos de periódicos europeus, de “segunda mão” ou de traduções, como dos franceses *l'Univers*, *l'Université Catholique* e *Unions Univers Catholique*; a *Revista Univesal Lisbonense* e o *Catholico Lisbonense* (sic), de Portugal; e de Roma o *Constitucional Romano* e *Giornal Romano*.

Acreditamos que a presença de conteúdo do periodismo religioso europeu nos jornais católico brasileiros foi importante para a consolidação da filosofia ultramontana. Conforme salientamos anteriormente, a hierarquia ultramontana europeia instrumentalizou a imprensa como forma de fazer frente ao processo de secularização do Estado e da sociedade. Nesse contexto, periódicos como *L'Univers*, liderada por Louis Veuillot e Donoso Cortés, e a italiana *La Civiltà Cattolica*, tiveram fundamental importância na divulgação dos ideais da Santa Sé.⁸⁹

Em sua análise do caso colombiano, Plata-Quezada nota a significativa presença de conteúdos de jornais católicos europeus nos jornais da Colômbia, utilizados seja para respaldar uma proposição, seja como cópia de textos inteiros. Por meio desse trânsito,

⁸⁸ GOMES, Daniela Gonçalves. "O poder da palavra escrita: os jornais católicos e a difusão dos ideais ultramontanos na diocese de Mariana (1844-1876)". *Rev. Hist. UEG - Goiânia*, v.1, n.2, p.11-22, jul./dez. 2012, p. 17-18.

⁸⁹ MANOEL, Ivan A. História, religião e religiosidade. *Revista Brasileira de História das Religiões* – Ano I, no. 1– Dossiê Identidades Religiosas e História, 2008; KLAUCK, Samuel. "A imprensa como instrumento de defesa da Igreja Católica e de reordenamento dos católicos no século XIX". *MNEME – Revista de Humanidades*, 11(29), 2011 – jan / julho, pp. 142-148.

chegavam tanto as ideias do espectro mais conservador, como as de "de Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés, Juan Santiago Sayet, Luis de Bonald, el padre Guéranger, Monseñor Pie, Luis de Veuillot y Pío IX"; como as do catolicismo liberal, representados por nomes como o de Dupanloup, Montalambert e Enrique Lacordaire.⁹⁰

Todavia, isso não as desqualifica como evidências autênticas de suas diretrizes doutrinárias, visto que, como observa Marcella Brandão, os "redatores ao colocarem em seus periódicos textos traduzidos de autores com que se identificavam estavam propondo uma determinada visão de mundo e direcionando uma determinada leitura que fossem condizentes com suas expectativas".⁹¹

A presença desses textos aproximou nossos sujeitos dos ideais mais atualizados do conservadorismo católico europeu. Portanto, para além de simples reprodução de conteúdo, é mais correto falar em termos de apropriação. Deste modo, nosso objetivo será o de perceber, seguindo a orientação de Christian Lynch, como:

"a presença de conceitos e argumentos característicos de discursos elaborados alhures e compreender como a circunstância, a necessidade e a contingência levaram tais autores, na América Ibérica, lançarem mão de tais conceitos e eventualmente imprimí-los novos significados".⁹²

Esses e outros pontos serão melhor explanados no decorrer deste trabalho, por enquanto, cabe-nos afirmar que a criação do *Synopsis*, portanto, significou a primeira tentativa de implementação de uma cultura periódica católica propriamente dita na província. Ainda que este jornal tenha tido uma efêmera circulação, sua existência foi importante no sentido de conectar o clero paraense com as ideias ultramontanos que já circulavam em outras dioceses do Império e eram publicados nos jornais católicos locais – através do compartilhamento de conteúdos e estilos de periodismo comuns –, dar suporte ideológico para reforma diocesana ensejada por D. José Afonso ante a opinião pública e contribuir com o projeto de pacificação da província.

No *Synopsis* e n'*A Trombeta do Santuario* observam-se que essas três ideias-forças (*reação, ordem e homogeneidade*), somadas à experiência prévia dos redatores com a dinâmica da opinião pública provincial, moldaram o caráter da nascente imprensa

⁹⁰ PLATA QUEZADA, William E. Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad. *Franciscanum* 162, Vol. lvi (2014), p. 191.

⁹¹ BRANDÃO, Marcella de Sá. "EM DEFESA DOS CATHOLICOS": Imprensa católica no episcopado de D. Antônio Ferreira Viçoso. Dissertação de Mestrado (História). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2015, p. 68.

⁹² LYNCH, Christian. O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850). *Lua Nova*, São Paulo, 74, 2008, p. 62.

católica paraense. Eles surgem a partir de um contexto global de reação da Igreja ante à modernidade, no qual a função da imprensa na perspectiva católica sofre uma importante inflexão. Nesse aspecto, constata-se uma leitura ambivalente da moderna liberdade de imprensa, pois ao mesmo tempo que alertavam sobre os prejuízos que um mal entendimento deste poderia trazer para o edifício social, procuravam propagar entre os seus leitores os valores associados à concepção de mundo católico-conservadora.

Esses jornais foram aliados do Estado e das elites no projeto de pacificação da província, mediante a divulgação dos ideais de respeito à ordem estabelecida e às autoridades constituídas. Contudo, a relação com o Estado também era alvo de críticas nos ditos periódicos. Eles proporcionaram a construção de uma maior autonomia para a Igreja em criticar as falhas do regime de padroado, sobretudo, no que se refere ao provimento de recursos necessários para a execução de suas atividades e as ingerências do poder secular nos assuntos eclesiásticos.

Ambos os jornais foram importantes no sentido de aproximar a Igreja paraense aos ideais ultramontanos que circulavam na imprensa católica na Europa e no Império. A reprodução de grande número de publicações de outros jornais religiosos nas suas páginas indica a integração rede de compartilhamento de conteúdo e estilos de periodismo entre esses jornais católicos, servindo tanto para fomentar uma autoimagem de homogeneidade como para uma maior unificação do discurso da Igreja brasileira em torno dos ideais do catolicismo ultramontano.

No entanto, as páginas d'*A Trombeta* nos mostram as tensões relativas à tentativa de reforma diocesana empreendida por D. José Afonso, a qual não fora conduzida sem reações do próprio clero e da opinião pública regalista. As disputas políticas dos bastidores do palácio episcopal, das paróquias e do seminário, uma vez inseridas no espaço da opinião pública, estavam virtualmente disponíveis ao escrutínio de qualquer leitor. Isso significa que a Igreja agora precisaria disputar parte de sua legitimidade num espaço eminentemente moderno e com uma retórica a ele condizente.

1.3. "[...] os desejos de sermos uteis na defesa dos interesses Religiosos e Nacionais":⁹³ a simbiose ente o campo político e o religioso na reforma de D. José Afonso de Moraes Torres.

⁹³ **A Trombeta do Santuario.** "Pastoral". Ano 1º, nº 21, 1, de junho de 1852, p. 86.

A reforma de caráter ultramontana na diocese do Pará compreende os episcopados de Dom José Afonso de Moraes Torres (1844-1857) e Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890). A grande tônica desse processo foi o empenho por parte destes bispos em conformar o governo espiritual da diocese às diretrizes da Santa Sé. Isso implicava, dentre outras coisas, a disciplinarização do clero e o controle eclesiástico dos fiéis.

Do ponto de vista biográfico, a produção historiográfica sobre D. José Afonso e seu episcopado foi, durante muito tempo, negligenciada pela historiografia, tanto secular como confessional. Reflexionando sobre o problema, Riolando Azzi, em 1982, afirma que a ausência de pesquisas a respeito do 9º bispo do Pará tem três motivos principais. Primeiro, o fato de ser egresso da Congregação da Missão. Segundo, por ter renunciado ao cargo de bispo. Terceiro, o grande significado que atingiu a atuação religiosa de seu sucessor, D. Antônio Macedo Costa (1861-1890), tanto à frente do bispado do Pará e, posteriormente, como Primaz do Brasil, por ter sido um dos principais protagonistas dos momentos de maior tensão entre a Igreja, o Estado e os liberais e maçons no final do século XIX.⁹⁴ Acrescento à esses fatores, o também relevante significado atribuído ao episcopado de seu antecessor, dom Romualdo de Souza Coelho (1821-1841), que foi o bispo do Pará durante os eventos da Cabanagem.

Esses fatores somados contribuíram significativamente para que D. José Afonso ficasse localizado nas sombras projetadas por seu antecessor e por seu sucessor, por ter governado a diocese em um período relativamente desprovido de tensões significativas. Até a década de 2010, houve alguns trabalhos dispersos a respeito do bispo resignatário. Os primeiros foram os artigos de Donato Mello Júnior⁹⁵, em 1980, e o de Riolando Azzi,⁹⁶ em 1982. Ambos se detêm sobre os traços bibliográficos da trajetória de José Afonso de Moraes Torres e dos acontecimentos mais salientes de seu episcopado.

Na década de 1990 encontramos o trabalho de João Santos, que faz um panorama da reforma ultramontana na diocese do Pará durante o Segundo Reinado, que compreende os episcopados de dom José Afonso e dom Macedo Costa. João Santos enfatiza que a reforma empreendida por dom José compreendia dois eixos centrais: a formação do clero

⁹⁴ AZZI, Riolando. "Dom José Afonso de Moraes Torres, Ex-Lazarista no Bispado do Pará". **Revista Convergência**. Ano XVII, Nº 151, Abril, 1982, pp. 177-192.

⁹⁵ MELLO JÚNIOR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres nono bispo do Pará 1844-1859. Alguns documentos para a biografia do bispo resignatário". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Nº 328, jul.-set., 1980, p. 5-22.

⁹⁶ Op. cit.

e as visitas pastorais.⁹⁷ Desse modo, o autor deixa passar outras questões importantes sobre o seu episcopado, como seu empenho na propagação do dogma da Imaculada Conceição e sua inserção na imprensa.

O primeiro esforço sistemático de pesquisa sobre D. José Afonso e seu episcopado no Pará se iniciou em 2011 com o projeto de pesquisa “D. José Afonso de Moraes Torres: o debate da cultura liberal com a cultura católica,” liderado pelo professor Fernando Arthur de Freitas Neves, cujo escopo é o exame das relações entre Estado e Igreja no início da reforma de caráter ultramontana no Grão-Pará, a qual se intensificará com dom Macedo Costa. A partir desse projeto, constituiu-se uma significativa produção sobre o tema.⁹⁸

Para compreensão da trajetória de D. José Afonso como bispo do Pará e das decisões que tomou ao longo dela, nos parece conveniente tomarmos as noções bourdieuanas de “campo” e “*habitus*”. Como *habitus*, Pierre Bourdieu entende o “sistema das disposições socialmente construídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias de um grupo de agentes”.⁹⁹ Esse *habitus* “tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas”,¹⁰⁰ as quais estão atreladas ao “campo”, que por sua vez, consiste no “sistema das possibilidades e das impossibilidades objetivas que define o futuro objetivo e coletivo de uma classe”.¹⁰¹

Deste modo, as atitudes a experiência no governo da diocese amazônica só podem ser explicadas tendo em tela o entrelaçamento entre os campos político, religioso e intelectual na trajetória de D. José Afonso, a qual foi construída a partir de sua formação

⁹⁷ SANTOS, João. A romanização da igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: **História da Igreja na Amazônia**. HOORNAERT, Eduardo (org.). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992, pp. 296-320.

⁹⁸ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2016; NEVES, Fernando A. Freitas. **Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos**. Belém: Editora UFPA, 2015; ANDRADE, Allan; NEVES, F. A. F. **A romanização no Pará: D. Afonso Torres e as atribuições de governar espiritual e materialmente a diocese**. *Revista Eletrônica Documento/Monumento*, v. 10, p. 12-23, 2013; NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Dom José Afonso: a romanização na Amazônia antes de D. Macedo Costa**. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011; NEVES, F. A. F.; SOUZA, C. B. **Veredas da salvação: percalços de um Bispo romanizador na Amazônia (1844-1857)**. *História e-História*, v. Fevereiro, p. 1-1, 2012. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=148>; JESUS, Renata do Socorro Machado de. **Dom José Afonso: dogma da Imaculada Conceição, visitas pastorais e a renúncia (1844-1857)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.

⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989, p. 191.

¹⁰⁰ Id., *Ibid.*, p. 202.

¹⁰¹ Id., *Ibid.*, p. 201.

lazarista, sua adesão à doutrina ultramontana, sua ligação com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e sua participação na política junto aos conservadores.

José Afonso de Moraes Torres nasceu em 23 de janeiro de 1805 na cidade do Rio de Janeiro, vindo a falecer em Caldas, Minas Gerais, em 25 de novembro de 1865, aos 62 anos. Fez seus votos na Congregação da Missão em Caraça no ano de 1826. Três anos depois, foi ordenado em Mariana. Retornou à Caraça onde lecionou filosofia e retórica. Em 1834 foi nomeado superior do Colégio de Congonhas do Campo, onde ficou até 1838, ano em que se dirigiu para a Corte, onde assumiu a função de vigário colado da Freguesia do Engenho Velho. Indicado pelo governo imperial, foi nomeado pelo papa Gregório XVI como bispo da diocese do Pará, onde chegou em julho de 1844.¹⁰²

Os padres lazaristas, também conhecidos como vicentinos ou padres da missão, assim como os capuchinhos e jesuítas, foram muito importantes para a difusão da cultura ultramontana no Império. De acordo com Gustavo Oliveira, a instituição:

"Tinha como principais características a santificação dos seus membros, a salvação dos pobres e a formação do clero. Esses objetivos deveriam ser alcançados por meio das missões, confissões, retiros, conferências e, principalmente, pelos seminários. O caráter educacional desempenhado por esses sacerdotes transformou-se em importante aliado da Santa Sé ao longo do século XIX. As escolas e seminários episcopais dirigidos por esses padres serviram como local de propagação do ultramontanismo na formação do clero regular e secular".¹⁰³

Os padres vicentinos portugueses chegaram ao Brasil sob o reinado de D. João VI, o qual pretendia que a sua presença pudesse auxiliar o Estado no intuito da pacificação da animosidade dos brasileiros contra os portugueses. Estabeleceram um seminário para a Congregação na Serra do Caraça (Minas Gerais), onde passaram a formar sacerdotes com base em uma doutrina que preconizava a dedicação ao caráter educacional, a rigidez e disciplina, a obediência, a distância da política, a adesão ao espírito de Trento e a estreita relação com as diretrizes papais.¹⁰⁴

Foi no seminário da Congregação da Missão em Caraça, dirigido pelos lazaristas, onde se formaram importantes nomes da primeira geração de bispos identificados com a

¹⁰² MELLO JÚNIOR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres: nono bispo do Pará (1844-1859)". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Nº 328, julho-setembro, 1980, p. 5-22.

¹⁰³ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçosa e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)**. Tese (História Cultural). Campinas-SP: UNICAMP, 2015, p. 19-20.

¹⁰⁴ Id., Ibid.

doutrina ultramontana, dentre eles José Afonso de Moraes Torres e Ferreira Viçoso, os quais foram, inclusive, companheiros de estudo.

Conforme Allan Andrade, "essa experiência determinante para guiar as ações de D. José mais tarde quando assumiu o pastorado da diocese do Pará (p. 38)", o que se vê claramente na dedicação incansável do bispo pela formação sacerdotal.

A partir de 1844, a herança da trajetória de José Afonso de Moraes Torres se junta ao desafio imposto à D. José Afonso pelas vicissitudes do encargo de governador espiritual da conturbada diocese do Pará, cujo resultado é um episcopado ultramontano de caráter pioneiro na Amazônia. Destaco como principais marcas deste episcopado (1) a ênfase no poder da Santa Sé, (2) a pretensão “civilizadora” – evidenciada no esforço em direção a pacificação da província e catequização indígena –, (3) o controle eclesiástico sobre as devoções populares e (4) a ênfase na formação sacerdotal.

Durante o Segundo Reinado, a política imperial de nomeação de bispos se orientou pela escolha de prelados com perfil conservador, pautado na defesa da ordem política e social estabelecida: monárquica e centralizadora.¹⁰⁵ Essa tendência justifica-se pela necessidade imperial de combater a influência liberal e revolucionária sobre o clero brasileiro, assim como evitar um novo ciclo de revoltas dissidentes como acontecera durante o período regencial.¹⁰⁶

Entendemos que a nomeação de D. José Afonso foi também motivada por esse pressuposto imperial. O seu episcopado ocorreu entre 1844 e 1857, em meio ao contexto de reorganização social, política e econômica, após os eventos da Cabanagem, no qual as elites provinciais procuravam reprimir qualquer perturbação da ordem como acontecera nos anos das guerras cabanas. Assim, a Igreja compartilhou com as elites um projeto de civilização¹⁰⁷ que objetivava manter sob disciplina as populações mais pobres e cujos eixos foram o trabalho, a catequese e a educação.

¹⁰⁵ AZZI, Riolando. “O Movimento de Reforma Católica durante o Século XIX”. **REB - Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, p. 646-662, 1974; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015; WERNET, A. **A Igreja Paulista no século XIX**. São Paulo: Ática, 1987.

¹⁰⁶ Como mostra Santirocchi, essa política imperial de nomear bispos ultramontanos, em função de seus perfis conservadores, acabou gerando, ao longo do Segundo Reinado, a configuração de um clero cada vez mais próximo às diretrizes de Roma do que do Império. Essa contradição desembocou na Questão Religiosa na década de 1870 e na postura predominantemente indiferente da Igreja em relação ao advento da república. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015

¹⁰⁷ Observando os relatórios dos presidentes da província nesse período e comparando com o discurso do periodismo católico no Grão-Pará percebe-se a presença de uma ideia compartilhada de civilização semelhante a descrita por Norbert Elias. Nela estão presentes a oposição entre a civilização e a barbárie a noção de civilização como um processo linear e progressivo. Estes sujeitos pensavam suas ações em relação

Como aponta Magda Ricci,¹⁰⁸ o período entre 1838 e 1850 é marcado como um momento de restauração da ordem política e da economia da província. Neste intervalo, a sociedade e a economia das cidades e vilas arrasadas tentavam se reestruturar. Em 1840, os principais objetivos do então governador Antônio de Miranda eram a urbanização de Belém, a reorganização do trabalho e da produção e a pacificação da província. D. Romualdo Coelho, no mesmo ano, demandava a presença do Estado e da Igreja no Alto Amazonas e nas fronteiras com as guianas, devido ao grande número de fugas de cabanos para fora dos limites do Império.

Essa autora em seu trabalho procura analisar o percurso da construção da memória mais imediata da Cabanagem, observa que entre os anos de 1838 e 1840 se instaurou na província uma “guerra implacável à memória cabana” por parte dos legalistas, que consistia num esforço de “construção de uma memória coletiva – e hegemonicamente negativa – sobre o movimento cabano”.¹⁰⁹ As duas maiores expressões desse esforço foram a criação do jornal *Treze de Maio* e a renomeação das ruas de Belém por nomes que faziam alusão a heróis legalistas e a data treze de maio de 1836.

A reordenação social, política e econômica da província no contexto do pós-Cabanagem, se insere dentro do amplo projeto de civilização do Império. Para o bispo, a religião católica era o instrumento mais eficaz para a coerção e civilização do povo. Nesse aspecto, se observa uma convergência relativa entre os interesses do Estado e da Religião, o que pode ser melhor entendido a luz da noção de “solidariedade ativa”, de Fernando Neves, que a utiliza para explicar as relações interdependentes entre as duas esferas. Se por um lado, o poder civil não pode dispensar a capacidade de intervenção e coesão social que possui o poder religioso, por outro lado, este não pode dispensar o suporte material daquele para a sustentação de seus negócios eclesiais.¹¹⁰

Essa solidariedade ativa entre Estado e Igreja fica bem explicitada no discurso e ações do bispo relativas aos indígenas da Amazônia, e fora já desenhada quando da escolha do bispo para o bispado do Pará. A dedicação especial ao propósito de civilização

as populações amazônicas mais pobres a partir desse prisma, entendendo que através da educação, da catequese e do trabalho se conseguiria "civilizá-los", isto é, conduzi-los a um estágio de aperfeiçoamento ao nível cultural e técnico convencionalizado pela sociedade burguesa. ELIAS, Norbert. **O processo civilizador I: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

¹⁰⁸ RICCI, Magda Maria de Oliveira. “As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra”. In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). **Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura**. Belém: Editora Açaí, 2013, pp. 46-80.

¹⁰⁹ Id., Ibid., p. 70.

¹¹⁰ NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)**. São Paulo: PUC, (Tese), 2009, p. 20-21.

dos índios foi um pedido pessoal de D. Pedro II a D. José Afonso quando de sua nomeação para a diocese:

"Quando o Ex.mo Ministro da Justiça me communicou a nomeação que S. M. o IMPERADOR Se Dignou faserme para o Episcopado, disse me entre outras coisas que o desejo de S. M. era que percorresse o Amasonas, **procurando chamar á civilização as diferentes tribos de indigenas, que habitão suas mattas**, e não desfructar das delicias de Belem, esta advertencia unida a **rigorosa obrigação, que tem os Bispos de visitarem suas Dioceses**, fez crescer em mim o desejo de faser ouvir minha voz até a ultima, e mais distante ovelha do rebanho que a Provincia quiz confiar á minha fraquesa".¹¹¹

Tendo esse duplo objetivo a perseguir, D. José Afonso realizou três grandes visitas pastorais pelo interior da diocese do Pará entre 1845 e 1848:

"Por vezes age como um bispo ultramontano que, seguindo as orientações do Concílio de Trento, procurava através da catequese e da aplicação dos sacramentos estabelecer e consolidar a ortodoxia católica sobre a diversidade religiosa amazônica. Concomitantemente, exerce o papel político de um agente civilizatório do império incentivando o trabalho, a disciplina, condenando os comportamentos considerados imorais e produzindo e compilando informações sociais que eram muito úteis para o planejamento das ações do governo".¹¹²

Seu projeto de catequese dos indígenas se alinhava parcialmente à política indigenista imperial. A questão indígena no projeto civilizador do Segundo Reinado incorpora a "proposta assimilacionista", tendência iniciada no período pombalino e acentuada no oitocentos, cujo desiderato maior seria o de "incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes",¹¹³ o que implicou em várias regiões um processo de "apagamento das identidades indígenas"¹¹⁴ pela tentativa de redução da diversidade étnica e cultural indígena na categoria de súditos, o que enfrentou a oposição dos indígenas que persistiam em afirmar suas identidades tradicionais.

Durante essas visitas, o bispo foi compreendendo a necessidade urgente e estratégica do aprendizado da Língua Geral Amazônica para a sua missão civilizacional, devido às dificuldades que tinha para estabelecer alguma comunicação com os índios, o

¹¹¹ **A Trombeta do Santuario**. "1ª Carta". Nº 2, 15 de agosto de 1851, p. 5.

¹¹² SILVA, Leandro Carlos Melo da Silva. "[...] que fossem cristãos e bons vassalos": as representações da alteridade indígena amazônica no Itinerário das Visitas Pastorais de D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848)". **História Unicap**, v. 7, n. 14, jul./dez. de 2020, p. 468.

¹¹³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo". **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012, p. 22.

¹¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 35.

que está registrado no registro de suas visitas pastorais.¹¹⁵ Por isso, empenhou-se pessoalmente em aprendê-la, conversando com crianças índias que sabiam o português e a partir das anotações feitas pelos missionários capuchinhos. Segundo diz, escreveu "1:500 vocábulos" e começou a compor frases com eles.¹¹⁶ Esses esforços deram origem ao *Vocabulário da Língua Geral usada hoje em dia no Alto Amazonas*,¹¹⁷ com cerca de 950 verbetes, oferecido ao IHGB por Antônio Gonçalves Dias e publicado na sua Revista do em 1854.¹¹⁸

Soma-se a este empenho pessoal de aprendizado da Língua Geral Amazônica junto aos indígenas duas outras importantes ações de cunho institucional. Primeiro, a fundação, no fim da década de 1840, da Associação da Fé, com o intuito de ajudar financeiramente os missionários envolvidos com a catequese indígena. Segundo, escreveu uma carta ao papa Pio IX a respeito da matéria.¹¹⁹ Finalmente, a instituição da cadeira de língua indígena no seminário episcopal de Belém, conseguida em 1851 junto ao então ministro da justiça, Eusébio de Queiroz.¹²⁰

Acreditamos que a ênfase do bispo no que diz respeito ao ensino e aprendizagem da Língua Geral Amazônica, além de uma estratégia pastoral, tem certa influência de sua

¹¹⁵ O *Itinerario da Visita do Ex.o e R.mo Senr. D. José Affonso de Moraes Torres, Bispo do Gram-Pará às Diversas Igrejas do seu Bispado* é um conjunto de registros sobre as visitas pastorais do bispo mencionado, realizadas entre os anos de 1845 e 1848, editado e publicado em 1851. Nele encontram-se informações importantes a respeito da importância da Língua Geral Amazônica para o projeto catequético-civilizador. Vide: SILVA, Leandro Carlos Melo da Silva. "[...] que fossem cristãos e bons vassalos": as representações da alteridade indígena amazônica no Itinerario das Visitas Pastorais de D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848)". *História Unicap*, v. 7, n. 14, jul./dez. de 2020, p. 466-481.

¹¹⁶ "Comecei aqui a estudar a língua indígena geral, porque conheci a necessidade que tinha de a falar, e para isso servi-me de alguns pequenos índios que sabiam o português que procurei atrair com mimos, mostrando-lhes espelho e cruzeiros dourados, rosários de vidro, objetos, para eles, de admiração. Chegavam e até a avançarem-se para mim nesses momentos, pedindo-mos com instância. Escrevi 1:500 vocábulos, decorei-os e puz-me a compor frases; ao princípio mal feitas eram objeto de riso para os pequenos, mas consegui poder confessar na língua na mesma freguesia de São Paulo, e tive o prazer de ouvir confissões de pessoas que nunca se tinham confessado por não terem padres que entendessem a sua língua". **Voz de Nazaré**. "Cartas de Dom José Afonso de Moraes Torres. São Paulo de Olivença e índios Ticunas". Nº 1.292, 8 de outubro de 1978 [fevereiro de 1848], p. 11.

¹¹⁷ NOTA: referência do *vocabulário*.

¹¹⁸ GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1 n. 1, p. 5-27, 1998.

¹¹⁹ "Mas o Exm.º Prelado Diocesano tem-se empenhado com o maior zelo e disvelo em occorrer a esta falta, solicitando informações sobre a classe de Religiosos mais proprios e dedicados a este serviço, e até escrevendo directamente ao Summo Pontifice a este respeito como vereis em parte da informaçã, a que me tenho refferido, e que novamente recommendo á vossa leitura, e attençã, e nutre bem fundadas esperanças de obter para o serviço das Missões os mais acreditados Missionarios". Discurso recitado pelo Exm.º Sner. Doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da Provincia do Pará na abertura da Sgunda Sessão da Quarta Legislatura da Assembleia Provincial, no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Tipografia Santos & Filhos, 1845, p. 28.

¹²⁰ **BRASIL**, DECRETO N. 389 de 10 de Outubro de 1851. Creando novas cadeiras de ensino nos Seminarios do Pará, Bahia e Minas Geraes, e fixando seus ordenados.

ligação com o campo intelectual do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).¹²¹ Tais esforços se mostram condizentes com orientação do instituto que, a partir de 1851, passa a incorporar "estudos de natureza etnográfica, arqueológica e relativo às línguas dos indígenas brasileiros", com o duplo objetivo de explicitar a presença de um "outro" não civilizado no território nacional e, ao mesmo tempo, "recuperar a cadeia civilizadora, demonstrando a inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização".¹²²

Associado a este e outros institutos do Estado, estavam o tupinólogos, que se constituíram durante o Império em um importante grupo de intelectuais empenhados em mapear e sistematizar o conhecimento das línguas indígenas, inclusive a Língua Geral Amazônica, no contexto da associação entre o elemento indígena com a identidade nacional. Com respeito a este grupo, Ribamar Freire escreve:

“Nesse contexto, a formação da área reconhecida como tupinologia, responsável por organizar a documentação e recolher os dados sistêmicos da língua, configura a formação de um campo, que faz parte da história do pensamento científico do país, com uma preocupação em criar um corpus de estudo ‘genuinamente’ brasileiro, com conseqüências no plano epistemológico”.¹²³

Conforme Manoel L. S. Guimarães, O IHGB formulou as ideias-chave da nascente política indigenista imperial: a questão dos indígenas como portadores de brasilidade, a associação entre catequese e civilização, através da recuperação da tradição regalista portuguesa, o controle sobre as populações indígenas fronteiriças como estratégia geopolítica frente ao cinturão republicano da América hispânica, a associação da questão indígenas com o problema da mão-de-obra.¹²⁴

Deste modo, entendo que essas diretrizes ideológicas estão presentes no discurso construído pelo bispo e delinearão a sua política eclesiástica em relação aos indígenas da diocese do Grão-Pará, o que explica sua ênfase no ensino da Língua Indígena ao clero paraense.

¹²¹ Em 1840, o então padre José Afonso Torres foi eleito membro correspondente do IHGB, vindo a ascender à categoria de sócio-honorário em 1844, tendo, contudo, uma participação muito modesta.

¹²² GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1 n. 1, p. 5-27, 1998, p. 11.

¹²³ FREIRE, José Ribamar. *A LGA no século XIX: a hegemonia perdida*. In: FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos locais das línguas amazônicas*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003, p. 219.

¹²⁴ GUIMARÃES, L. S. Op. Cit.

Além do *anticabanismo*¹²⁵ e do projeto de catequese indígena, a concepção de civilização ultramontana de D. José Afonso também se expressa pela tentativa de controle eclesiástico sobre as manifestações do catolicismo popular¹²⁶. O aspecto “civilizatório” dessa tentativa de controle eclesiástico das devoções populares reside na consideração prévia de que este tipo de religiosidade tem sua origem na ignorância e de que, por isso, deve ser combatida. Para tanto, a principal estratégia utilizada pelo prelado foi a promoção do dogma europeu, exigida por Pio IX, da Imaculada Conceição da Virgem Maria, e cuja sustentação principal foi dada pela Irmandade da Imaculada Conceição da Virgem Santíssima, criada pelo bispo em 1854.

Para Allan Andrade, se por um lado, as tentativas de controle eclesiástico sobre as manifestações de catolicismo popular apontam para o aspecto “moderno” do ultramontanismo de D. José Afonso, por outro lado, a criação de uma irmandade, que foi uma das principais expressões do próprio catolicismo popular, com o intuito de promover o dogma da Imaculada Conceição é um demonstrativo de como a relação entre ortodoxia e catolicismo popular não tão rígida assim.¹²⁷

De acordo com Germano Campos, a devoção à Virgem Maria foi muito importante para o fortalecimento do ultramontanismo, na medida em que era o símbolo máximo da proteção da Igreja diante dos enormes ataques direcionados a ela pela modernidade¹²⁸. Este dogma considera como verdade inquestionável o fato de que Maria, mãe de Jesus Cristo, o havia concebido sem haver tido relações carnais com homem algum, permanecendo imaculada, ou seja, virgem, até sua morte.

A defesa dos dogmas¹²⁹ foram uma das principais armas na esfera devocional utilizadas pelo clero antimoderno do século XIX para o combate à liberdade de

¹²⁵ Entendo por *anticabanismo* a atitude tanto simbólica (depreciação da memória do movimento) como prática (medidas legais para a pacificação da província) impetrada pelas autoridades contra o movimento cabano, durante e depois de sua derrota no plano militar.

¹²⁶ Segundo Heraldo Maués, consiste num “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham, sobretudo, os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou as classes dominantes”. MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. 1. Ed. Volume 1. BELÉM: CEJUP, 1995, p. 17.

¹²⁷ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

¹²⁸ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

¹²⁹ A palavra dogma deriva do grego *dokein*, que significa “parece-me” ou “agrada-me. Os dogmas são frutos da reflexão da *Ecclesia docens* (“Igreja docente”), ou seja, do clero, que leva em conta tanto a palavra oral como a tradição. Os dogmas são irrevogáveis e imutáveis, tendo em vista a infalibilidade da Igreja em questões de doutrina. Diferencia-se da doutrina, pois esta é uma expressão direta de uma verdade religiosa. Na concepção de Luis Berkhof, “Um dogma, por sua vez, é uma verdade religiosa baseada sobre a

pensamento. Neste sentido, um grande esforço foi feito desde Gregório XVI até Pio IX para a constituição do dogma da Imaculada Conceição da Virgem Maria, o qual vinha sendo debatido desde o Concílio de Trento (1545-1563) e que foi finalmente instituído em 8 de dezembro de 1854.

A bula *Ubi Primum Nulli* (2/2/1854), determina a criação de uma comissão que tinha por objetivo a definição do dogma e a bula *Ineffabilis Deus*, por um lado, deixa à escolha de todo o orbe católico a tomada da Imaculada Conceição como padroeira e a criação de confrarias e congregações em sua devoção; por outro lado, determina sanções aos bispos que não seguissem os preceitos do dogma ou que ignorassem o dia destinado para o seu festejo¹³⁰.

A promoção do dogma da Imaculada Conceição foi uma das marcas mais importantes dos treze anos de episcopado de D. José Afonso. Esse processo foi amplamente divulgado na imprensa, desde o anúncio da determinação do papa Pio IX para que os Prelados, Cabidos e Corporações Religiosas dessem seu parecer sobre a proposição do dogma até a responsabilização da extinção da epidemia de cólera em 1854 à Imaculada Conceição.

O ponto que queremos ressaltar a respeito da devoção à Imaculada Conceição é a importância que ela assumiu no discurso da hierarquia, sobretudo, no de D. José Afonso, durante a epidemia de cólera que afetou a província em 1855.¹³¹

A epidemia de cólera era interpretada por dom José Afonso a partir da ótica da tradição católica. O prelado retoma o pensamento dos Padres da Igreja sobre a razão pela qual ocorrem as epidemias:

"Consideramos pois com os Santos Padres da Igreja ja as epidemias **como castigo do Céu**, derramado sobre a Terra para punição dos nossos peccados, não vejo melhor meio de apaciar a Ira Divina senão a Oração, e o

autoridade, oficialmente formulada por qualquer assembléia eclesiástica", ou ainda, "Um dogma pode ser definido como uma doutrina, derivada da Bíblia, oficialmente definida pela Igreja e declarada firmada sobre a autoridade divina" – BERKHOF, Louis. **História das doutrinas cristãs**. São Paulo: Editora PES, 1992.

¹³⁰ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana**: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

¹³¹ A epidemia de cólera-morbus durou se iniciou em maio de 1855. O número de mortos pela doença só começou a declinar a partir de agosto daquele mesmo ano, até cessar em fevereiro de 1856. Os dados sobre o número de mortos são muito imprecisos, contudo, tudo indica que a mortandade passou a casa do milhar. COSTA, Magda Nazaré. **Caridade e Saúde Pública em Tempos de Epidemias**. Belém 1850-1890. Dissertação (Mestrado). Belém: Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, 2006, p. 19-21].

arrependimento; e se este é sincero a MIZERICORDIA de DEOS, compadecendo-se de nós, não tardará em vir em nosso auxilio".¹³²

Dom José Afonso utiliza a concepção patrística sobre as causas das doenças para explicar a razão pela qual a epidemia de cólera atingiu a província em 1855. Na visão do prelado, "a verdadeira causa do mal que soffremos"¹³³ era o retorno da população, em geral, as práticas pecaminosas após um período de grande devoção durante a epidemia de febre amarela de 1850. Na sua visão, a nova epidemia era um castigo divino pela má conduta religiosa do povo diocesano, dos mais pobres aos mais ricos.

Julgando ser a causa do mal pertencente a ordem sobrenatural, D. José Afonso entende que o fim do mesmo se daria também no campo do sobrenatural. Deste modo, ele convoca a diocese para que acenda sua devoção à Deus e, mais particularmente, à Virgem Maria, em orações diárias nas Igrejas da cidade de Belém, pedindo perdão pelos erros e piedade divina, a fim de que o mal cessasse.

Duas foram as principais medidas tomadas pelo bispo no sentido de incentivar a devoção do povo no contexto da epidemia. A primeira foi a organização de procissões públicas em devoção à Vigem de Nazaré, à Senhora de Belém e ao Glorioso São Sebastião. Num ofício do dia 13 de junho de 1855, dom José Afonso ordena ao vigário geral a convocação das irmandades da freguesia para formarem procissões com o objetivo de suplicar pelo perdão divino para que se cessasse o mal da cólera. No ofício do dia seguinte ao mesmo religioso, o bispo detalha como deveriam ser realizadas as procissões. Destaca-se a exigência do bispo que o alvo da devoção deveria ser a Imaculada Conceição, posto que seria ela a única que poderia livrá-los daquele mal¹³⁴.

A segunda, e mais importante, foi a instalação da "Irmandade da Immaculada Conceição de Nossa Senhora", que ocorreu em 22 de junho de 1855.

"Reconhecemos, SENHORA, que fostes a nossa protectora; o Vosso nome jamais saio de nossos labios e de nossos corações; para prova está essa piedosa associação destinada ao culto da vossa Immaculada Conceição, que attesta nossa devoção para com vosco, e a confiança, que em vós depositamos: essa Irmandade creada no rigor de uma calamidade publica será um monumento indelevel de nosso amor filial para comvosco, de nossa esperança em vosso poderoso auxilio, e um titulo, que nos dá direito de conseguir por meio de vossa intercessaõ as graças que pedirmos ao vosso Filho".¹³⁵

¹³² **Treze de Maio.** Nº 502, 16 DE JUNHO DE 1855, p. 6. [Grifos nossos].

¹³³ **Treze de Maio.** Nº 499, 6 DE JUNHO DE 1855, p. 1.

¹³⁴ Id., Ibid., p. 1.

¹³⁵ Id., Ibid., p. 1.

No final das contas, na perspectiva do bispo, assim como a causa da epidemia se deveu a um fator sobrenatural – os pecados do povo diocesano –, a sua extinção também. Para o prelado, os principais fatores para o fim da epidemia foram a intercessão da Virgem Maria junto a Deus e o desencadeador desta, ou seja, a devoção do povo paraense durante a aflição, que, por sua vez, se expressou fundamentalmente de dois modos: 1) “por meio de sua valiosa intercessão, nas casas, nos templos, e nas praças”¹³⁶ e 2) pela criação da Irmandade da Imaculada Conceição em junho de 1855.

Depreende-se que o esforço do bispo pela promoção do dogma da Imaculada Conceição durante a epidemia é uma expressão do anti-racionalismo característico do espírito ultramontano de rejeição a modernidade na medida em que superpõe a devoção às medidas científicas que eram empregadas naquele momento para o combate daquele male: “Um momento a mais de reflexão, [ilegível] tristes essa calamidade que feria de casa em casa, e levava todos os dias mortos á sepultura sem distinção de idade, condição e sexo, **zombando de todos os esforços empregados pela sciencia contra seos terriveis estragos?**”¹³⁷.

Contudo, não se deve confundir “anti-racionalismo” com “irracionalismo”. Se por um lado o bispo percebia a epidemia a partir de uma ótica religiosa, cuja causa e fim estão na esfera metafísica, por outro ele não despreza a eficácia das medidas profiláticas, como atesta seu ofício do dia 16 de junho de 1855, no qual o religioso consulta o presidente da Comissão de Higiene Pública, Francisco da Silva Castro, sobre os problemas que as procissões poderiam causar a saúde pública. O presidente da Comissão conclui não haver risco a saúde pública as ditas procissões, contanto que fossem realizadas entre as 6h e 9h da manhã, direcionamento que é seguido por dom José Afonso.¹³⁸

Neste sentido, também, cabe mencionar as críticas do jornal *O Velho Brado do Amazonas*¹³⁹ ao comportamento de dom José Afonso durante a epidemia de febre amarela que acometeu a província em 1850. Num artigo intitulado *O Snr. D. Jozé Bispo e as Procissões de preces*, o articulista critica a ausência do Bispo nas preces públicas, nos hospitais e nas casas do povo no período da peste argumentando que a presença do

¹³⁶ **Treze de Maio**. “PARTE ECCLESIASTICA”. Nº 538, 4 de setembro de 1855, p. 2.

¹³⁷ *Ibid.*, *Ibid.*, [Grifos nossos].

¹³⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 1.

¹³⁹ Segundo Manoel Barata (1973), o jornal *O Velho Brado do Amazonas* circulou entre 1850 e 1853. Era redigido por José Bernardo Santarem, seu proprietário, José Mariano de Lemos e Antonio Aguiar e Silva. Era alinhado politicamente aos saquaremas (conservadores) e crítico ferrenho do bispo D. José Afonso. Conforme Andrade (2016), os ataques do periódico foram um dos grandes responsáveis pelo desgaste da imagem do bispo na sociedade paraense.

Prelado seria importante, pois: a) edificaria os fiéis, tornando-os mais penitentes; b) evitaria os “desvios” que ocorreriam nas manifestações públicas, os quais o Bispo tanto criticava; c) provocaria nos ricos o desejo de imitar-lhe as ações de ajuda para com os pobres¹⁴⁰.

Ao invés disso, continua o escritor, o bispo se mantinha acuado, temendo que fosse vítima do contágio, o que na visão do articulista seria uma contradição grave para uma pessoa investida da condição de “sucessor dos Apóstolos”. Por isso, critica ainda mais as declarações do cônego Luís Barroso de Bastos no *Voz Paraense*, nas quais ele classifica como prudente a atitude de D. José Afonso de se manter afastado do contato direto com o povo no período da peste, do contrário estaria atentando contra a própria saúde:

Esse passo, que alguém querido qualificar de cavalheirismo, porem que todo homem de senço commum [...] de alguma vergonha, chamará ba[...] podre, e extemporanea, convencendo[...] de que o Sr. José, não só andou [...] (bem entendido depois que o Clero e o povo espontaneamente comeeçarão a fazer preces), “Filhos orae, choraee, fazei publicas penitencias, aplacae o Senhor;” e Elle? Debaixo do mosquiteiro! Ora pois; continua o Rv. Padre Mestre Murçado” Por ventura cessava a epidemia com a saída do Prelado?” Vamos responder.¹⁴¹

Na visão do escritor do *Velho Brado*, a postura de dom José Afonso demonstrava sua fraqueza e covardia, características incompatíveis com sua posição. O que realmente o prelado deveria fazer tomar o exemplo de alguns bispos, cujos registros na história da Igreja foram de “caridade heroica”.

Não consegui, outros registros sobre o comportamento do bispo durante a epidemia de febre amarela de 1850, porém, pode-se perceber que ele tinha plena consciência de que se não tomasse as medidas profiláticas necessárias, seria muito provavelmente acometido pela doença, muito embora acreditasse que a devoção era o principal remédio que poderia cessar o mal de vez.

Utilizei essa pequena digressão para mostrar como a postura de D. José Afonso durante as duas epidemias pode ser facilmente tomada, como o foi para o articulista do *Velho Brado*, como um exemplo de covardia e ausência de fé. Entretanto, percebo que sua crença no poder miraculoso da devoção e da Virgem Maria não é oposta ao uso de sua razão, motivo pelo qual o bispo foi duramente criticado pelo jornal. Ainda assim, para o bispo, o que prevalece é a devoção, haja vista que o mal foi causado justamente

¹⁴⁰ **O Velho Brado do Amazonas.** "O Snr. D. Joze Bispo e as procissões de preces". Nº 37, Quarta-Feira, 14 de Agosto de 1850, p. 3-5.

¹⁴¹ Id., Ibid., p. 2-3.

pela falta de devoção do povo paraense. A postura do prelado, portanto, não foi motivada por “covardia” ou “irracionalismo”, mas sim pelo preceito tomista de que a fé prevalece sobre a razão, embora não a anule.

No que se refere à reforma religiosa pretendida por D. José Afonso, esta não poderia ser executada sem o suporte de um clero moralizado, instruído e obediente à hierarquia. Por isso, a ênfase do bispo na formação sacerdotal por meio dos seminários, que foi uma das principais marcas de seu episcopado. A formação sacerdotal é encarada pelo bispo como uma prioridade, pois um clero moralizado, instruído e obediente à hierarquia seria a base para a reforma dos costumes e o principal instrumento para a conformação de um rebanho obediente e para o combate aos efeitos indesejáveis de uma sociedade em pleno processo de secularização.

Allan Andrade tenta mostrar que o grande empenho de D. José Afonso na formação de sacerdotes tem muito a ver com sua obediência as determinações da hierarquia como também sua ligação com os lazaristas quando aluno e, posteriormente, professor do seminário de Caraça na diocese. A principal herança lazarista em D. José Afonso foi o afincamento pela formação de sacerdotes, que se constitui em um dos principais pilares de sua reforma ultramontana.¹⁴²

É notável o zelo do bispo na formação sacerdotal na diocese do Pará. Durante seu episcopado, fundou o Colégio de S. Luiz Gonzaga em Óbidos (1846) e o Seminário São José, na Barra do Rio Negro (1848), cumprindo assim a orientação tridentina de descentralização dos seminários em dioceses muito extensas. Diante da ausência de professores capacitados para o ensino eclesiástico no Seminário de Belém, ele próprio atuou como professor. Como aponta Andrade, seu afincamento lhe proporcionou um grande feito: em seus treze anos de episcopado, foram 89 sazações, enquanto que, seu sucessor, em quase trinta anos, atingiu a marca de 29 sacerdotes formado.¹⁴³

Todo o processo de sua renúncia se deu entre 29 de janeiro de 1857 e 15 de julho de 1859. Para Mello Júnior,¹⁴⁴ sua resignação se deve, sobretudo, ao desgaste físico e moral adquirido durante os treze anos de seu episcopado. Sua dedução provém da carta

¹⁴² ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

¹⁴³ Id., *Ibid.*,

¹⁴⁴ MELLO JÚNIOR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres: nono bispo do Pará (1844-1859)". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Nº 328, julho-setembro, 1980, p. 5-22.

de renúncia escrita por D. José Afonso em 29 de janeiro de 1857, localizada na Coleção Eclesiástica do Arquivo Nacional. Segundo o historiador, a carta dizia:

"Os continuados trabalhos, e incômodos de uma longa viagem durante alguns anos sucessivos em visita às igrejas do Bispado, em pequenas canoas, para assim poder vencer a corrente do Amazonas, e por isso sem algum abrigo, dormindo a maior parte das vezes no mato, no meio de uma multidão de insetos dia e noite, abateram-me as forças não só do corpo como as do espírito. Conhecedor dessa minha fraqueza, e com o espírito na maior tribulação por não poder com o peso do Episcopado procurei o remédio na distração: pedi, e obtive de V. M. I. licença para ir à Corte, onde livre e longe do Governo do Bispado consegui algumas poucas melhoras: não convindo porém por mais tempo a minha demora aí, resignado voltei ao meu posto, esperando que o tempo acabasse o que tinha começado a distração: enganei-me, meus males do espírito continuam, e a minha consciência em dita, como um dever, renunciar ao bispado, superior às minhas forças nas circunstâncias em que me acho; peço pois nesta data a V. M. I. a graça de seu Imperial Beneplácito para poder renunciá-lo; é um dever que me impõe a consciência, e que devo portanto cumprir: obrar de outra sorte é por em risco a minha salvação. Deus guarde a V. M. I. Pará, 29 de janeiro de 1857, José Bispo do Pará".¹⁴⁵

Allan Andrade, por sua vez, inclui nesse cálculo da renúncia ao desgaste gerado pela resistência oferecida por parte do clero paraense ao seu governo.¹⁴⁶ É uma ideia da qual compartilhamos, sem, no entanto, desprezar o peso dos elementos expostos na confissão do próprio D. José Afonso.

Malgrado seus esforços em reformular a dinâmica religiosa da diocese do Pará, sua reforma ainda permanece à sombra da reforma efetuada por seu sucessor D. Macedo Costa, pelas características que já mencionados do embate direto com o Estado, a maçonaria e os liberais. A interpretação da ausência de tensões explícitas e de polêmicas entre D. José Afonso e o poder secular parece ter contribuído para isso. Em Fernando Neves,¹⁴⁷ por exemplo, o período de D. José Afonso é tratado como o aquele que "antecedeu a constituição da efetiva política de romanização"¹⁴⁸ ou ainda como aquele que apresenta os "rudimentos da romanização".¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Ibid.*, *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁴⁶ ANDRADE, Allan Azevedo. **a igreja e o estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

¹⁴⁷ NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)**. São Paulo: PUC, (Tese), 2009.

¹⁴⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 116.

Em suma, concordamos com tese de Andrade¹⁵⁰ de que a ausência de confrontos diretos com o poder secular e o envolvimento do bispo com a política partidária não invalidam o caráter ultramontano da tentativa de reforma efetuada por D. Jose Afonso na diocese do Pará.

Apesar de sua pretensão confessa, em alguns momentos de sua experiência como bispo da Amazônia, os “interesses Religiosos” acabam se sobrepondo aos “Nacionaes”. No entanto, a dedicação do bispo em conformar um espírito tridentino encontrará resistências em parte do clero estabelecido anteriormente na diocese e em setores da sociedade paraense.

1.4. “Uma oposição, como eles mesmos se intitulão”:¹⁵¹ a resistência à reforma de D. José Afonso.

Transcorridos nove anos desde a sua entrada na Amazônia, D. José Afonso envia dois ofícios ao então ministro da justiça Nabuco de Araújo a fim de tratar sobre a vaga para o posto de arcediogo da Sé de Belém. Os documentos traziam informações a respeito do último ocupante da vaga e de alguns nomes de sacerdotes aptos à candidatura. Todavia o teor dos documentos deixa clara a preocupação do prelado com a rebeldia de parte clero paraense:

"Devo dizer a V.ex.^a que na Sé deste Bispado o Conego Gaspar de Siqueira e Queiroz, e o Beneficiado João Verissimo Alves, e outros criarão uma oposição, como eles mesmos se intitulão, com o fim de fazer toda possível guerra aos Lentes do Seminario, e á todos os meos actos, valendo-se para esse fim de todos os manejos, e auxilio de alguns seculares de sua amizade, que todos os dias espalhão boatos, fomentão intrigas, e inventão factos, que muitas veses, são tidos como verdadeiros, mas que examinados imparcialmente não passam de suspeitas sem algum fundamento: assim não é de se admirar que appareção dessas calumnias, de que venho de falar, e que ellas produzão seo efeito nos espiritos daqueles, que não estão contra ellas prevenidos, e que tomem vulto, e passem ao publico como verdades".¹⁵²

Este documento de teor confidencial revela as constantes dificuldades que enfrentou o bispo para o disciplinamento do clero durante o seu episcopado. D. José

¹⁵⁰ ANDRADE, Allan Azevedo. **Op. Cit.**

¹⁵¹ **Ofícios de D. José Afonso de Moraes Torres** (bispo do Pará) ao Conselheiro Nabuco de Araújo, Ministro da Justiça, a respeito do suprimento de vagas de Arcediogo e de Pároco de São João Batista. Belém do Pará. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1854 – 2 docs. Lata 366, pasta 12, p. 3.

¹⁵² Ofícios de D. José Afonso de Moraes Torres (bispo do Pará) ao Conselheiro Nabuco de Araújo, Ministro da Justiça, a respeito do suprimento de vagas de Arcediogo e de Pároco de São João Batista. Belém do Pará, 1854 – 2 docs. Lata 366, pasta 12, p. 3-4.

Afonso se refere a uma autointitulada “oposição”, que seria liderada por dois membros do Cabido da Sé de Belém. Tal grupo ofereceria uma continuada resistência às determinações do prelado e, com a coadjuvação de seculares, procuraria minar a imagem do bispo e dos sacerdotes que lhes eram obedientes.

No ofício enviado a Joaquim Nabuco, o bispo reforçava que cargo de arcediogo da Sé era de suma importância para o disciplinamento e moralização do clero, sendo necessário um candidato:

“prudente, e enérgico, que faça [...var] os estatutos da Cathedral, e chamar a ordem meia duzia de [...], que parecem que fazem gosto em se rebellarem contra todas as ordens tendentes a chamalos a regularidade”.¹⁵³

No entanto, em sua avaliação, essa capacidade não estava presente no último ocupante da dignidade, “homem fraco, tímido, [...] e condescendente” o qual, incapaz “de corrigir abusos intoleráveis”, “fez com que se introduzissem abusos que difícil será extirpalos”.¹⁵⁴

Quanto aos virtuais candidatos à vaga, o bispo cita alguns nomes, dividindo-os em dois grupos: um de sua preferência e outro que rejeita com veemência. Os nomes indicados como mais aptos para a vaga foram os do cônego Felipe N. da Cunha, do padre Felix Barreto de Vasconcellos e de Ismael de Sena Ribeiro Nery, lente do seminário episcopal. Já os nominalmente rejeitados pelo bispo, além do cônego Queirós e do beneficiado João Veríssimo Alves, foram o então arcepreste e o padre Antonio Joaquim da Silva Egues.

Podemos extrair desse depoimento informações importantes a respeito da crise do clero paraense sob o episcopado de D. José Afonso. Nas palavras destes, alguns clérigos insatisfeitos com o seu governo criaram uma “oposição” no intuito de “guerra aos Lentes do Seminario, e á todos os meos actos”, e com o “auxilio de alguns seculares de sua amizade”, procuravam minar a imagem do bispo e dos sacerdotes que lhes eram obedientes.

Desta e de outras fontes, podemos dizer que constituíam o “núcleo duro” desse setor mais obediente ao bispo D. José Afonso os cônegos Manoel José de Siqueira Mendes, Raymundo Severino de Matos, Felipe Nery da Cunha, Ismael de Sena Ribeiro Nery, Félix Barreto de Vasconcelos, e o padre Eutíquio Pereira da Rocha.

¹⁵³ Id., Ibid.

¹⁵⁴ Id., Ibid.

Luiz Barroso de Bastos nasceu em 1816 na cidade de Cametá. Foi ordenado em 1839. Teve relevante importância na imprensa religiosa paraense, sendo redator do *Synopsis, d'A Trombeta e d'A Boa Nova*.¹⁵⁵

Manoel José de Siqueira Mendes nasceu em 1825, em Cametá, recebeu sua ordenação em 1848¹⁵⁶ e tornou-se cônego em 1851. Como chefe do Partido Conservador na província, Siqueira Mendes travou embates na arena política com os liberais. Em 1868, depois de empossado vice-presidente da província do Pará, ele suspendeu do cargo de vereadores nomes ligados ao Partido Liberal, dentre eles o padre Eutíquio e Félix Vicente Leão. Além disso, no mesmo ano, exonerou o padre Eutíquio do cargo de reitor do Colégio Paraense, colocando em seu lugar o bacharel conservador Francisco Carlos Marianno.¹⁵⁷ Além d'*A Trombeta do Santuario*, foi também redator do *Diario do Gram-Pará* (1853-1892).¹⁵⁸

Natural de Alagoas, Ismael de Sena Ribeiro Nery pertencia a Ordem Carmelita do Pará desde o ano de 1848. Segundo Ernesto Cruz, foi prior do Convento do Carmo e professor de História Eclesiástica no ano de 1855.¹⁵⁹ Ao que tudo indica, o cônego Nery gozava de boa estima por parte de D. José Afonso, tendo ele lecionado no Seminário Episcopal, onde chegou a exercer o cargo de reitor do Seminário Episcopal em 1855, nomeado pelo próprio bispo.¹⁶⁰ Foi também um dos redatores do *Voz Paraense* e da *Trombeta do Santuario*.

Seu amigo pessoal, o padre Eutíquio Pereira da Rocha, teve uma participação importante no episcopado e na imprensa de D. José Afonso. Chegou em Belém no ano de 1851, enviado por D. Romualdo de Seixas a pedido de D. José Afonso, que queria padres formadas na tradição ultramontana. Inicialmente, padre Eutíquio assumiu a cadeira de Instituições Canônicas, então recém-criada.

¹⁵⁵ CHAVES, Kelly Tavares. **Padre Eutíquio**: clérigo, maçom e político do século XIX. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020, p. 45.

¹⁵⁶ RAMOS, Dom Alberto. **Cronologia eclesiástica da Amazônia**. Manaus: Reggo/Academia Amazonense de Letras, 2021, p. 37.

¹⁵⁷ TAVARES, Kelly Chaves. **Padre Eutíquio**: clérigo, maçom e político no Pará do século XIX. Dissertação (Mestrado em História Social). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020, p. 162-163.

¹⁵⁸ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais PARAoaras**: catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1985, p. 43.

¹⁵⁹ CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. 2º vol. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

¹⁶⁰ MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma "outra" invenção da Amazônia**. Religião, Histórias, Identidades. Belém, CEJUP, 1999.

Nos seus escritos na *Trombeta*, defendeu ideias ultramontanas, como a infalibilidade do papa,¹⁶¹ além de críticas ao regalismo e ao padroado imperiais. Por sua defesa do bispo D. José Afonso na imprensa, chegou a ser chamado até de “sedição Apostolo ultramontano”.¹⁶² Contudo, a trajetória ideológica de padre Eutíquio sofre uma inflexão importante após a saída deste bispo. Conforme Raymundo Maués, o cônego Nery e o padre Eutíquio entraram em conflito com D. Macedo Costa, o sucessor de D. José Afonso, em razão de suas adesões à maçonaria e sua atividade em jornais de orientação liberal, aos quais Maués chamou de “jornais rebeldes”.¹⁶³ Segundo Dilermando Vieira, a partir de um documento da nunciatura, fala da suspensão de três cônegos por D. Macedo Costa, dentre eles, padre Eutíquio e Ismael de Sena Ribeiro Nery, ambos, “aliados da classe política liberal da província, partiram para o escândalo jornalístico, provocando reação indignada do Internúncio”.¹⁶⁴ Conforme bem analisa Kelly Tavares, após a saída do bispo, o padre Eutíquio “faz-se” liberal no contato com os círculos liberais da província, sobretudo na maçonaria, e torna-se, um adversário de D. Macedo Costa junto com o seu companheiro o cônego Ribeiro Nery.¹⁶⁵

Do mesmo modo, podemos concluir que faziam parte dessa “oposição” clerical os cônegos Gaspar Siqueira e Queirós, o beneficiado João Verissimo Alves, o “atual Arcipreste”, Eugenio Antonio de Oliveira Pantoja, João Antonio d’Oliveira Pantoja, Antonio de Farias, Jozé Rodrigues da Silva, o beneficiado Lásaro Pinto Moreira Lessa, e os padres Manoel da Fonseca Bernal e Antônio Joaquim da Silva Egues.

O cônego Gaspar Siqueira e Queiroz, bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais,¹⁶⁶ foi ordenado em 1824 pelo então bispo do Pará D. Romualdo Coelho.¹⁶⁷ Até a década de 1860, foi redator de pelo menos cinco jornais: *Orphêo Paraense* (1831), *Correio oficial Paraense* (1834-1835), *O Vigilante* (1834), *O Synopsis Ecclesiastica* (1848-1849), *Bom Paraense* (1851-1852). Em sua trajetória na imprensa, evidencia-se

¹⁶¹ **A Trombeta do Santuário.** “A INFALIBILIDADE DO PAPA”. Nº 25, 9 de agosto de 1852, p. 104-106.

¹⁶² O Velho Brado do Amazonas. Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 1.

¹⁶³ MAUÉS, Raymundo Herald. “Padres e Jornais rebeldes e liberais”. In: _____. **Uma “outra” invenção da Amazônia.** Religiões, Histórias, Identidades. Belém: CEJUP, 1999, p. 126.

¹⁶⁴ VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926).** Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 177-178.

¹⁶⁵ Para a apreciação da trajetória histórica e biográfica de Padre Eutíquio, vide: TAVARES, Kelly Chaves. **Padre Eutíquio:** clérigo, maçom e político no Pará do século XIX. Dissertação (Mestrado em História Social). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

¹⁶⁶ **Treze de Maio.** Nº 45, 9 de março de 1850, p. 2.

¹⁶⁷ RAMOS, Dom Alberto. **Cronologia eclesiástica da Amazônia.** Manaus: Reggo/Academia Amazonense de Letras, 2021, p. 32.

uma mudança importante no que concerne a sua filiação ideológica. Siqueira e Queiroz, de apoiador do líder cabano Batista Campos, juntamente os também cônegos Silvestre Antunes Pereira da Serra e Jerônimo Pimentel, passa a ser seu opositor em 1834, às vésperas da revolução, ao se alinhar com o governador Bernardo Lobo de Souza, que lhe pôs como redator principal do bissemanal *Correio Oficial Paraense*¹⁶⁸.

Durante o episcopado de D. José Afonso, novamente o cônego Siqueira e Queirós “muda de lado”. Inicialmente aliado do bispo e um dos redatores do *Synopsis*, aparece no início da década de 1850 como um dos líderes da dita "oposição" que se fazia ao prelado diocesano.¹⁶⁹

Joaquim Antonio da Silva Egues, antipativado por D. José Afonso no ofício a Joaquim Nabuco, foi um político liberal atuante na província,¹⁷⁰ onde também se filiou-se à loja maçônica *Harmonia* em 1873.¹⁷¹

Essa divisão foi ficando mais clara ao longo do tempo e ganha o conhecimento da opinião pública no ano de 1852, onde ocorre uma verdadeira batalha impressa e judicial acerca dos exames para o ministério do confessionário, a suspensão de Bernardo Lessa, envolvendo os dois grupos por meios d’*A Trombeta* e do *Velho Brado do Amazonas*.

Essa “oposição” de que fala o bispo, constituída por clérigos descontentes com suas medidas disciplinares, teve como seu canal de expressão dois jornais contemporâneos: *O Velho Brado do Amazonas* (1850-1853) e o *Correio dos Pobres* (1851-1853).

O *Correio dos Pobres* tinha como seu redator o beneficiado Lázaro Pinto Moreira Lessa, o mesmo que foi elencado pelo bispo como um dos membros da “oposição” e que foi por ele suspenso em 1852 devido a suposta conduta indisciplinada. Custava inicialmente 1\$600 réis. Durante o ano de 1851, foi impresso na tipografia do *Publicador Paraense*, pertencente a Justino Henriques da Silva,¹⁷² do ano de 1852 em diante, na tipografia do *Velho Brado do Amazonas*.

Em seu prospecto, o periódico se coloca como defensor da ordem pública e das instituições do sistema monárquico-parlamentar:

¹⁶⁸ SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem**. Belém: CEJUP, 1992, p. 71-72.

¹⁶⁹ Ofícios de D. José Afonso de Moraes Torres (bispo do Pará) ao Conselheiro Nabuco de Araújo, Ministro da Justiça, a respeito do suprimento de vagas de Arcediago e de Pároco de São João Batista. Belém do Pará, 1854 – 2 docs. Lata 366, pasta 12, p. 3-4.

¹⁷⁰ TAVARES, Kelly Chaves. **Padre Eutíquio**: clérigo, maçom e político no Pará do século XIX. Dissertação (Mestrado em História Social). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020, p. 87.

¹⁷¹ SANTOS, Alan Christian de Sousa. **O que Revelar? O que Esconder? Imprensa e Maçonaria no Findar do Dezenove**. Pará, 1872-1892. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2011, p. 239.

¹⁷² Exceto pelo último número daquele ano, impresso na tipografia de *A. da C. Mendes*.

"O primeiro e principal objecto deste Jornal he patentear às Authoridades da Provincia qualquer trama que tenda a transtornar o socego publico e lembrar-lhes os meios de evitar a repetição das calamidades porque, em varias epocas, tem passado esta Provincia; pois que estamos bem convencidos da maxima que tomamos por epigraphe - Aquelle que é insensivel às calamidades da sua Patria, não está muito longe de ser traidor".¹⁷³

No entanto, admite antecipadamente que poderia assumir o timbre polemista quando e se houver necessidade:

"Mil esforços empregaremos para evitar qualquer polemica, especialmente com os Jornaes do Pará; mas quando formos provocados (o que Deos não permita) esperamos que nada nos obrigará a ultrapassar os limites da decência".¹⁷⁴

Em geral, seu conteúdo noticioso era combinado com críticas a medidas de autoridades e de instituições consideradas danosas à ordem pública. No que tange à religião, observa-se críticas pontuais à baixa remuneração dos sacerdotes. Em relação especificamente ao episcopado de D. José Afonso, encontramos a exposição de um texto polêmico, exibido a pedido da redação do jornal *Piparote*,¹⁷⁵ de um episódio envolvendo o bispo e um ourives de Belém, no qual se acusa o prelado de agir de má fé em uma transação feita com o artesão a respeito de um anel, intermediada pelo vigário Felipe Nery da Cunha.¹⁷⁶ O episódio levou os redatores da *Trombeta* a esclarecer publicamente o ocorrido, desmentindo as informações levantadas pelo *Piparote* e pelo *Correio dos Pobres*.¹⁷⁷

Mais do que saber sobre a veracidade dos fatos, nos interessa a maneira como a *Trombeta* e seus redatores eram vistos por esses jornais: "Redactores do *Buzio* (he a *Trombeta*)", "bestuntos Padres Mestres" e "a *Trombeta dos Padres*".¹⁷⁸

Curiosamente, não foi o *Correio dos Pobres* de Lázaro Lessa o principal opositor do episcopado de D. José Afonso, mas sim o *Velho Brado do Amazonas*. Este periódico substituiu o *Brado do Amazonas*¹⁷⁹ em 1850 e encerrando suas publicações em 1853. Segundo a Biblioteca Pública do Pará e Manoel Barata, era órgão dos saquaremas (conservadores), de propriedade de José de Lemos e Dr. Antônio de Aguiar e Silva e

¹⁷³ *Correio dos Pobres*. "PROSPECTO". nº 1, 25 de julho de 1851, p. 1.

¹⁷⁴ *Correio dos Pobres*. "PROSPECTO". nº 1, 25 de julho de 1851, p. 1.

¹⁷⁵ NOTA informativa.

¹⁷⁶ *Correio dos Pobres*. "O que por aqui se passa". nº 20, 14 de julho de 1852, p. 1-5.

¹⁷⁷ *A Trombeta do Sanctuario*. "AO JUIZO PUBLICO". Nº 21, 1, de junho de 1852, p. 88.

¹⁷⁸ *Correio dos Pobres*. "O que por aqui se passa". Nº 20, 14 de julho de 1852, p. 1-5.

¹⁷⁹ NOTA informativa.

redigido por José Bernardo Santarém.¹⁸⁰ Foi impresso nas tipografias *Santarem & Filho, Couceiro & Irmaos, Viuva de Santarem*, do *Comercial do Diario*, de *Jose E. Ferreira Guimaraes* e de *Jose Joaquim Mendes Cavallero*.¹⁸¹

Foram constantes nesse periódico críticas ao episcopado D. José Afonso e à membros do clero paraense mais próximos a ele, sobretudo nos textos assinados pelos pseudônimos *X* e *Veritas*. Os ataques combinavam críticas ao caráter e a personalidade do bispo com outras dirigidas as suas medidas episcopais. A imagem do prelado formada nessas páginas foi a de um homem fraco, instável, vaidoso e autoritário.

A adesão à D. José Afonso por parte do clero na imprensa chegou a ser alvo de ataques num artigo de *Veritas*, onde comenta a insatisfação de um redator do *Voz Paraense* a respeito de outro artigo do próprio *Velho Brado do Amazonas* no qual se apelidava o primeiro jornal de “Voz Mitral” e “Voz Episcopal”, fazendo alusão a três razões: (1) foi instituído sob a benção do bispo e era redigido pelo Fr. Ismael e Sequeira; (2) apresenta uma “decidida tendência para elogiar o Rv. Prelado alem dos limites do veridico e do razoavel”; (3) declarou excomungado uma pessoa por haver problematizado acerca da separação dos sexos dentro das igrejas.¹⁸² Noutro trecho, esclarece que as críticas não se dirigem ao fato de que o jornal tenha uma direção religiosa, mas sim ao teor de lisonja e inverdade que teriam suas publicações.

Os textos do *VBA* se revestem de tons mais ácidos quando são tratados certos aspectos e episódios de seu episcopado. As suas atitudes durante a epidemia de febre amarela em 1850 revelariam a fraqueza de seu caráter e abstenção de seu dever pastoral de prestar conforto espiritual para o seu aflito rebanho. Sua opção pela via política foi encarada como conflitante aos interesses de seu ministério. Suas alegações de ingerência do poder temporal sobre as prerrogativas do episcopado foram muitas vezes interpretadas como insubordinação ao regime monárquico-parlamentar e ao Imperador.

¹⁸⁰ José Bernardo Santarém foi "Professor no habito da 3ª Regra de São Domingos dos Pregadores, Vigario jubilado do Culto Divino, ex-Definidor na Congregação dos Terceiros Dominicanos nesta Capital e Provincia residentes...". Há registro de um conflito envolvendo Bernardo Santarém e D. José Afonso em razão da interferência deste último nas regras para uma procissão durante a epidemia de febre amarela. Na ocasião, o religioso dominicano manifesta-se por meio do *Velho Brado do Amazonas* da seguinte maneira: "A Congregação entretanto respeita o Exm. Prelado e os seus delegados, e cada hum em particular, e todos colectivamente submissos se corvarão aos mandados e admoestaçoens dessas veneradas autoridades, sempre que taes disposiçoens não tenham por fim obrigar os Congregados a afastar-se da litteral observancia de suas regras, cuja incurção inmporta na indignação de Deus, e dos seos Santos". **O Velho Brado do Amazonas**. Nº, 39, 31 de agosto de 1850, p. 1-3.

¹⁸¹ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais PARAoaras**: catálogo. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1985, p. 43.

¹⁸² **O Velho Brado do Amazonas**. “As poucas palavras da Voz Paraense ao Velho Brado do Amazonas”. Nº 40, 5 de setembro de 1850.

Quanto ao tratamento que destinou ao clero, foi acusado de privilegiar clérigos de seu agrado e perseguir os que lhe eram menos afins, por meio de medidas disciplinares consideradas autoritárias nesse contexto, como a suspensão de ordens e benefícios. O *Velho Brado do Amazonas* atribui ao próprio bispo a divisão que se via dentro do clero, ao privilegiar alguns membros em detrimento de outros e fazer uma "odiosa seleção que faz de 3 ou 4, que talvez não sejam dos melhores".¹⁸³ A este grupo de eclesiásticos que lhe eram mais fiéis, denomina de "aduladores servis".¹⁸⁴

Contudo, acompanhando o raciocínio de Gustavo Oliveira, é necessário fazer uma ressalva quanto à supervalorização do rigor da ortodoxia ultramontana, evitando assim, a construção superlativa em relação à atuação dos bispos reformadores. Em sua análise sobre o episcopado de D. Ferreira Viçoso, ele percebeu, ao contrário das biografias tradicionais sobre o bispo, uma constante tendência à flexibilização das normas quando a circunstância assim exigia. Isso se mostrou no embaraço causado pela entrada e formação de sacerdotes com impedimentos matrimoniais e na diminuição do tempo de formação nos seminários.¹⁸⁵

Gustavo Oliveira considera que foi uma prática rotineira de D. Viçoso, resultante da necessidade prosaica de suprir as paróquias vagas, e, portanto, não acredita que essa flexibilização represente desvios acidentais ou eventuais do espírito ultramontano, tal como julgavam os biógrafos tradicionais de D. Viçoso.

No ofício enviado a Joaquim Nabuco, D. José Afonso confessa que tinha conhecimento de informações que desabonariam a conduta do cônego Luiz Barroso de Bastos, muito próximo a si, do qual se dizia que teria ele uma filha com uma viúva e que deixou as duas num sítio que comprou, e que, segundo o próprio bispo, "há porem muita probabilidade de inda a ter em sua companhia".¹⁸⁶

Muitos sacerdotes paraenses no seu período estavam inseridos na política, seja pelo Partido Conservador, seja pelo Partido Liberal. Embora a condenação do envolvimento dos padres com a política tenha sido uma bandeira defendida pelos bispos reformadores da segunda metade do século XIX, D. José Afonso parece não ter tomado ela como algo

¹⁸³ *O Velho Brado do Amazonas*. Nº 128-129, 2 de junho de 1852, p. 4.

¹⁸⁴ *O Velho Brado do Amazonas*. Nº 127, 23 de maio de 1852, p. 3.

¹⁸⁵ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista*: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875). Tese (História Cultural). Campinas-SP: UNICAMP, 2015.

¹⁸⁶ *Ofícios de D. José Afonso de Moraes Torres (bispo do Pará) ao Conselheiro Nabuco de Araújo*, Ministro da Justiça, a respeito do suprimento de vagas de Arcediago e de Pároco de São João Batista. Belém do Pará, 1854 – 2 docs. Lata 366, pasta 12, p. 2.

essencial ao seu episcopado. O próprio bispo exerceu atividades parlamentares como deputado da Assembleia Legislativa do Pará (1845-1848) e como deputado na Assembleia Nacional pela província do Amazonas, eleito em 1852 para a legislatura de 1849-1852. Conforme conclui Allan Andrade, as identidades de padre e político não eram vistas como diametralmente opostas pelo bispo, visto que "não existe incompatibilidade em seu trânsito do campo religioso para o civil/político, uma vez que ele buscava garantir o monopólio da fé ao catolicismo conservador contra a modernidade em vias de intensificação".¹⁸⁷

Alguns outros sacerdotes, a partir da década de 1860, aparecerão filiados à maçonaria, como é o caso do cônego Ismael Nery e de padre Eutíquio. Sobre o fato de não existir qualquer menção direta do bispo à maçonaria, muito menos ao envolvimento de sacerdotes locais com a organização, é provável que isso se deva ao intervalo de ausência da atuação de lojas maçônicas no Pará, que se situa entre o desaparecimento da Loja "Tolerância" em 1835, incendiada pelos cabanos e a segunda metade da década de 1850.¹⁸⁸

Deste modo, a leitura deste ofício junto a outras atitudes do bispo em seu episcopado, mostram como, por um lado, as suas ações "não proporcionaram obediência total às normas romanas",¹⁸⁹ e, por outro, que a "cultura ultramontana é forjada em conflitos específicos de cada localidade, o que proporciona práticas e flexibilizações variadas".¹⁹⁰

Destarte, fica claro que, em seu governo, D. José Afonso teve de lidar com um clero obediente as suas diretrizes e que colaborava com a sua reforma, e um clero refratário, que questionava suas normas e, segundo o prelado, tentava sabotar sua imagem pessoal e projeto religioso. O descontentamento expresso na imprensa desse clero rebelde em relação à reforma episcopal evidencia o conflito entre o espírito ultramontano do bispo e a mentalidade liberal e regalista presente em parte do clero e da sociedade paraenses.

¹⁸⁷ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016, p. 156.

¹⁸⁸ MONTEIRO, Elson Luiz Rocha. **Maçonaria, poder e sociedade no Pará na segunda metade do século XIX: 1850-1900**. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014, p. 46.

¹⁸⁹ Id., Ibid., p. 168.

¹⁹⁰ Id., Ibid., p. 181.

CAPÍTULO 2: "[...] O PROGRESSO DA CIVILIZAÇÃO SÓ PODE SER DEVIDO AO CHRISTIANISMO":¹⁹¹ MODERNIDADE FILOSÓFICA, MODERNIZAÇÃO E A DISPUTA PELO PROGRESSO.

2.1. "O seculo presente, senhores, é verdadeiramente o seculo das luzes":¹⁹² ruptura, aceleração e indeterminação temporal.

"Nas cousas indifferentes, que o tempo faz nascer e morrer, que são abandonadas as indagações, ás combinações, e em certo modo aos caprichos do espirito humano, vamos com o seculo; convenho nisso. Assim, quando brilhantes descobertas tiverem augmentado o dominio dos conhecimentos humanos, lançando huma luz mais viva sobre os diversos ramos das sciencias naturaes, e feito desaparecer as antigas theorias para fundarem novas, não obstinemos contra a experiencia, nem contestemos aos nossos contemporaneos a gloria, que lhes pertence: vamos com o seculo. Assim, quando os progressos das artes, da industria e do commercio, houverem trazido novos usos, novas necessidades, novas relações de familia á familia, de povo a povo, e como dado ao mundo huma face antes desconhecida; quando debaixo do imperio do tempo, que consome e destroe tudo o que é humano, as leis e as instituições tiverem sofrido variações mais ou menos importantes, então, acautelemo-nos de insultar a memoria dos nossos pais, que bem poderião ser tão sabios como nós; mas enfim não vamos buscar á idade media os seus costumes, e a sua legislação: neste ponto ainda vamos com o seculo. Mas, se doutrinas perversas, occultando-se debaixo de um brilhante nome, continuão a corromper as gerações nascentes; se se affecta falar da moral para melhor ultrajar a Religião, que he o seu mais firme apoio; se se chamam luzes, o que não he mais que trévas, e se considerão os progressos da razão, no que he o seu desvario; entao ir com o seculo, não he sabedoria, mas fraqueza de espirito, ou de caracter. A este respeito he, que o homem de letras, e que o sabio, devem formar huma santa liga contra os sophistas".¹⁹³

¹⁹¹ *Synopsis Ecclesiastica*. "SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 292.

¹⁹² *A Trombeta do Sanctuario*. "ALLOCUÇÃO". Ano 3, nº 49-50, 15 de outubro de 1853, p. 2.

¹⁹³ *Synopsis Ecclesiastica*. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 280.

Ir ou não ir com o século, eis a questão. Este trecho de um artigo intitulado *NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PÚBLICA*, publicado no *Synopsis Ecclesiastica* em 1849, no qual o autor discorre sobre os riscos que a sociedade correria pela difusão da máxima "ir com o século",¹⁹⁴ propagada por representantes das "más doutrinas",¹⁹⁵ nos serve como síntese para entender o tipo de relação ambivalente com que a imprensa ultramontana oitocentista travou com a modernidade.

Nele estão presentes alguns elementos que compuseram um tipo de consciência coletiva sobre a modernidade oitocentista e um tipo mais específico de consciência, adstrita ao grupo católico conservador. A vertigem diante da força destruidora da modernidade¹⁹⁶ foi mais ou menos comum a todos que naquela época presenciavam ou recebiam as notícias sobre as aceleradas transformações pelas quais passava o mundo e em especial, a Europa. Contudo, diferentemente dos entusiastas do progresso, a Igreja adotou uma postura mais desconfiada e, em certos pontos, intransigentes quanto a elas.

Notem que a fórmula apresentada pelo autor consiste numa dicotomia entre *ir* ou *não ir* com o século, isto é, reconhece-se a irreversibilidade de um movimento histórico em processo, cabendo apenas aos que o vivenciam, os católicos especialmente, o não serem engolidos por ele, além de desenvolverem uma sensibilidade que os permita filtrar naquele turbilhão dos acontecimentos os elementos que estivessem de acordo com a visão de mundo católico-ultramontano.

Percebam, outrossim, que essa dualidade proposta pelo autor é apenas aparente, tendo em vista que ele próprio sugere que a relação dos católicos com a modernidade deveria transitar entre três níveis. Uma posição condescendente, quando o autor afirma, categoricamente, "vamos com o século". Em certas questões que ele elenca, a relação se torna mais desconfiada, porém, diz, "ainda vamos com o século". Sobre outros pontos, a mensagem é bastante clara quando a atitude intransigente que se deveria ter, pois, como afirma, "ir com o século, não he sabedoria, mas fraqueza de espírito, ou de carácter". É mais ou menos mediante a esses três níveis que se processa a recepção da modernidade nas páginas dos dois primeiros jornais católicos do Grão-Pará.

Não podemos deixar de notar uma homologia com a trajetória do periodismo católico chileno oitocentista, a qual nos auxilia bastante na compreensão de nosso objeto

¹⁹⁴ Id., Ibid., p. 278.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é Sólido se Desmancha no Ar**. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

de análise. Em suas investigações sobre esta, Ana María Stuvén percebe "tres momentos de encuentros y desencuentros entre la Iglesia católica y la filosofía moderna".¹⁹⁷ Quanto ao primeiro, que se encontra no contexto imediato do pós-independência, ela destaca a prioridade do clero em se adequar ao novo modelo político-institucional e a aparente incompatibilidade entre a teologia e a filosofia racionalista. No segundo momento, há, segundo ela, um breve momento de inflexão em meados do século, no qual se busca uma compatibilização entre o catolicismo, o racionalismo e o Progresso. Por fim, com a ascensão de Pio IX e o endurecimento da postura antimoderna do ultramontanismo, os conflitos entre a Igreja e o Estado ganham relevo nas páginas da imprensa confessional.

No caso da imprensa católica paraense, num primeiro momento, sobretudo nas páginas do *Synopsis*, o discurso volta-se em torno do que chamaremos neste trabalho de *modernidade filosófica* ou *ideológica* e *modernização*. Esse debate se faz predominantemente em termos doutrinários e filosóficos, no intuito de "conciliar el progreso con la acción de la Providencia, y reafirmó también el valor insustituible de la razón y de la inteligencia humana".¹⁹⁸ Num segundo momento, sobretudo n' *A Trombeta*, o debate assume contornos de uma retórica político-institucional, no qual se trata das questões relativas ao que denominaremos de *modernidade política*, tais como a secularização, a ordem social, o regalismo, o Padroado, a laicidade, a tolerância religiosa e o nacionalismo.

Três autores nos servem de inspiração para essa divisão metodológica entre *modernidade filosófica* ou *ideológica*, *modernização* e *modernidade política*, a saber: Marshall Berman, Robson Gomes Filho e Ana María Stuvén. O primeiro adota a divisão da experiência da modernidade em "modernização", em economia e política; e "modernismo" em arte, cultura e sensibilidade".¹⁹⁹ O segundo entende a modernidade como "a modernidade técnica (entendida como "modernização") e a modernidade política e ideológica".²⁰⁰ Já a terceira designa como "modernidad filosófica" as ideias advindas do Iluminismo oitocentista.²⁰¹

¹⁹⁷ STUVÉN, Ana María. La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica. **Teología y Vida**, 56/2 (2015), p. 194.

¹⁹⁸ Id., Ibid., p. 204.

¹⁹⁹ BERMAN, Marshall. **Op. Cit.**, pp. 66.

²⁰⁰ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, set/dez. 2019, p. 809.

²⁰¹ STUVÉN, Ana María. **Op. Cit.**, p. 204.

Por razões metodológicas, a discussão sobre recepção da *modernidade política* ficará para o próximo capítulo, visto que este tema requer um espaço maior e outros instrumentos teórico-metodológicos. Neste capítulo, portanto, nosso propósito é analisar como foram construídas as representações sobre a *modernidade filosófica* e a *modernização* no periodismo católico paraense em meados do século XIX.

Aproximamo-nos, para este fim, da história conceitual de Koselleck, buscando operar uma "análise semântica dos conceitos de movimento típicos dos tempos modernos"²⁰² presentes nas publicações religiosas. O enfoque em determinado vocabulário empregado nos serve como uma interessante pista para compreender a maneira como os periódicos católicos paraenses lidavam com uma "experiência de um tempo especificamente novo".²⁰³ Também nos valem da história cultural de Roger Chartier, por entender que, por meio da imprensa católica de D. José Afonso, podemos vislumbrar as "lutas de representações"²⁰⁴ visando a produção de um sentido sobre o tempo histórico moderno que se travavam naquele momento entre os agentes do ultramontanismo e as forças progressistas.

Iniciemos por uma fala elucidativa do bispo D. José Afonso sobre o seu tempo histórico em uma alocução "por ocasião dos actos literários no dia 30 de Setembro de 1853, no seminário episcopal da Diocese do Pará". O seu discurso, destinado ao público especializado dos seminaristas, tinha como propósito alertar àqueles futuros ministros católicos sobre o teor do desafio que as circunstâncias históricas que lhes preparava. O prelado apresenta um mundo em convulsão, em transformação veloz e constante em direção a um futuro indefinido:

"O seculo presente, senhores, é verdadeiramente o seculo das luzes: as grandes emprezas, descobertas e invenções do espirito humano em nossos dias, sua tendencia para procurar o estado de aperfeiçoamento em todos os ramos das artes e sciencias lhe garantem tão pomposo titulo, e não serei eu quem lhe dispute esse brilhante nome; mas não se pode negar, tambem que essas luzes que illustrão o nosso seculo estiverão, e talvez ainda estejam apagadas para os interesses da Igreja, e de vez em quando lanção de si um espesso nevoeiro que ameaça destruir todo o seu esplendor".²⁰⁵

²⁰² KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, 268.

²⁰³ Id., Ibid., p. 282.

²⁰⁴ CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa, DIFEL, 1990, p. 17.

²⁰⁵ **A Trombeta do Santuario**. "ALLOCUÇÃO". Ano 3, nº 49-50, 15 de outubro de 1853, p. 2.

Nesta passagem, o bispo se referia especificamente a uma faceta da modernidade, a modernização, alertando aos alunos para o risco de que os interesses da Igreja subsumissem nela. Noutra lugar, podemos ver reunidas algumas das impressões sobre o tempo histórico modernos inscritas no *Synopsis*. Dessa vez, num tom mais amplo e mais grave que o do bispo. O autor de um artigo qualifica a modernidade como sendo "essas épocas deploráveis", nas quais se observam o indiferentismo religioso: "em que a Religião não he mais, que um objecto de escarneo e de desprezo"; a degeneração moral: "de polidez nas palavras e de depravação nas cousas"; o relativismo: "todas as verdades serão abaladas, e todos os paradoxos erigidos em systemas; as crenças serão substituidas por opiniões"; a insegurança e o desamparo: "d'ahe virá esse cepticismo, essa incerteza, e essa anarchia dos espiritos"; todas essas transformações ocorrendo em alta velocidade: "uma degradação primeiro insensível, depois mais rapida e mais patente"; o que acabaria levando, inevitavelmente, à desordem social: "que preparão os caminhos para todos os generos de seducção e tyrannia".²⁰⁶

Estes fragmentos se fazem demasiado interessantes para o nosso propósito, visto que neles estão presentes os principais elementos daquela consciência da experiência temporal moderna que estava sendo disseminada desde fins do século XVIII, de que fala Koselleck: a *ruptura*, no sentido e que o período em que se estava vivendo era qualitativamente diferente do anterior (não necessariamente melhor); a *aceleração*, isto é, a sensação da "maior rapidez com que o tempo presente se diferencia do passado";²⁰⁷ e a *indeterminação*, ou seja, o "horizonte de expectativas" do Oitocentos já não podia ser determinado pela "espaço da experiência".

Da perspectiva de Reinhart Koselleck, o "tempo histórico" surge de o "espaço de experiência"²⁰⁸ e o "horizonte de expectativas".²⁰⁹ Desde meados do século XVIII, o Ocidente, especialmente a Europa, sofre um processo de aceleradas transformações sociais, políticas e técnico-científicas, as quais acabam por gerar um "fosso entre a

²⁰⁶ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA. SEM RELIGIÃO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 245

²⁰⁷ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, p. 288.

²⁰⁸ "A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento (KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, p. 309)".

²⁰⁹ "Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpeessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem (Idem)".

experiência anterior e a expectativa do que há de vir, cresce a diferença entre passado e futuro", de modo que, na consciência dos contemporâneos, essa época é vivida como um "um tempo de ruptura e de transição, em que continuamente aparecem coisas novas e inesperadas". Essas mudanças na consciência são evidenciadas no campo semântico pela emergência de "categorias temporais de movimento"²¹⁰ que procuram dar conta da nova realidade. Essa assimetria entre passado e presente foi encerrado, privilegiadamente, na ideia de progresso, "o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa".²¹¹

Na imprensa católica paraense o sentimento que a modernidade enseja e a percepção em relação a ela são ambíguas. Soa contraditório que no mesmo lugar se represente o mesmo tempo histórico como "o seculo das luzes" e "essas épocas deploráveis". Porém, essa impressão não passa apenas de uma impressão. Se investigarmos um pouco mais a fundo, veremos que se trata da ambivalência que caracterizou a consciência católica sobre a modernidade. Deste modo, coube ao bispo e ao clero periodista formularem uma campanha, amplificada pela imprensa, contra os "erros", "excessos", "abusos" e "mal-entendidos" que as tendências modernas de pensamento carregariam em si e, desta forma, salvaguardar os interesses da Igreja e, ao mesmo tempo, inscrevê-la nessa nova ordem.

Nessa dialética entre a intransigência e a permeabilidade à modernidade, certos aspectos são sumariamente condenados, enquanto outros são recebidos com louvor nos periódicos. Por um lado, condenou-se os excessos e abusos do pensamento filosófico moderno, por outro, buscou-se uma conciliação possível, e aonde fosse possível, entre os grandes domínios em conflito: fé e razão, tradição e novidade, autoridade e autonomia. Assim, em vista de separar o joio do trigo da modernidade filosófica, a imprensa católica propõe filtrar o legado da tradição iluminada e avaliar os impactos da modernização, rechaçar seus efeitos perniciosos e inserir aquilo que considera legítimo nos marcos da fé, da tradição e da revelação.

Vale frisar que, apesar de tratarmos da crítica da imprensa ultramontana à modernidade, o termo "modernidade" propriamente dito não foi identificado nas fontes,

²¹⁰ Id., Ibid., p. 294-295.

²¹¹ Id., Ibid., p. 320.

o que não inviabiliza, contudo, a sua utilização para fins de análise,²¹² haja vista que, como observa Gomes Filho, ainda que escassamente presente nas fontes:

"a modernidade enquanto tempo histórico (portanto, um sentimento coletivo face ao tempo em uma determinada época, a que o historiador atribui um nome) pode ser percebida em diversas evidências, mesmo na utilização de expressões como "tempos atuais", "nossa época", "sociedade moderna", etc., cujo significado remete à percepção de se participar de um tempo presente que, em síntese, é perceptivelmente diferente do passado (enquanto campo de experiências".²¹³

Isso porque há sempre uma defasagem entre a evolução dos conceitos e a da história, pois, como nos alertou Marc Bloch, "para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário".²¹⁴ Todavia, até a formulação de uma definição mais ou menos comum de uma época (o que muitas vezes é realizada por gerações que não que não experienciaram a época que classificam), é possível identificar mutações semânticas que sinalizam as mudanças no mundo real, pois "as sociedades históricas, mesmo que não se tenham apercebido da amplitude das mutações que viviam, experimentaram o sentimento de moderno e forjaram o vocabulário da modernidade nas grandes viragens da sua história".²¹⁵

No caso da modernidade, foi isso que ocorreu. Embora, como afirmou Le Goff, o "par antigo/moderno está ligado à história do Ocidente"²¹⁶ e ocorra uma sensação de uma ruptura com o passado que se desenvolve desde fins do século XVIII, o processo de concretização do termo "modernidade", como definidor máximo dessa nova época, se deu

²¹² Neste ponto, seguimos a percepção de Bloch sobre a nomenclatura no exercício da análise histórica. Diz ele que, diferentemente das ciências da natureza, cuja nomenclatura trata da explicação de fenômenos e objetos que não possuem a capacidade de refletirem sobre si mesmos, o vocabulário das humanidades é, em grande medida, informado pelo vocabulário próprio dos objetos de sua análise. Entretanto, esse empréstimo oferece alguns riscos à inteligibilidade das análises históricas, sobretudo, pois é comum haver defasagem no vocabulário usado por determinada sociedade entre os significados e as próprias coisas. Os nomes raramente acompanham as mudanças nas coisas, o que pode levar os historiadores a incorrer em sérios problemas analíticos. Assim, partindo da consideração de que "o vocabulário dos documentos não é, a seu modo nada mais que um testemunho [...]; mas, como todos os testemunhos, imperfeito; portanto, sujeito à crítica," se faz por vezes necessário "procurar em outro lugar nossas grandes estruturas de classificação". (BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 142).

²¹³ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás** (Brasil, 1894-1930). Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro/Alemanha: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História/Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts - und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018, p. 337.

²¹⁴ BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 59.

²¹⁵ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 169.

²¹⁶ Id., Ibid., p. 167.

na passagem do século XIX para o seguinte. O primeiro a utilizá-lo foi Charles Baudelaire (1821-1867) no artigo *Le peintre de la vie moderne*, escrito publicado em 1863.

No *Synopsis* e n'*A Trombeta* identificamos algumas expressões que caracterizam essa sensação de ruptura temporal em relação à época anterior. No entanto, essas definições ainda eram escassas, imprecisas e variantes. Frequentemente se percebe o emprego mais frequente do vocábulo "seculo", do que o de "tempos" ou "época", acompanhado, na maioria das vezes, de adjetivações negativas. É recorrente contraste entre o "seculo XVIII" e o "seculo XIX" como uma das formas de expressar uma ruptura. Essas expressões não aparecem nas fontes, em geral, como marcadores puramente cronológicos, senão para denotar unidades temporais qualitativas. Tal categorização, portanto, na forma que é apresentada na imprensa ultramontana, não é neutra e nem obedece à lógica de sucessão diacrônica gregoriana, servem sim para qualificar o tempo de acordo com juízos de valor.

Conquanto sejam expressões que denotam quantidade, sempre são acompanhadas de caracterizações geralmente pejorativas. Assim, o "século XVIII" é o contexto onde o caldo da modernidade começa a ferver, para entrar definitivamente em ebulição na Revolução Francesa, inaugurando, portanto, o "seculo XIX", ou, a *modernidade*, pois, como bem disse Guillermo Padilla, "En principio el término modernidad se relaciona estrechamente con el de experiencia debido a que se trata de una categoría histórica cualitativa más que meramente cronológica".²¹⁷

Veremos que essas palavras, ainda que não tão numerosas, e os significados com que são empregadas, denotam a consciência de uma ruptura e relação ao passado, de um presente em constante aceleração em direção a um futuro indeterminado. Vale frisar que, embora o incômodo em relação à conjuntura desfavorável aos interesses católicos esteja bem expresso nos jornais católicos paraenses, não havia ainda uma definição muito clara, a nível de nomenclatura, que caracterize este tempo. Juntos esses termos dão conta da nova experiência temporal coletiva: a *modernidade*.

Em "meados do ultimo seculo"²¹⁸, teria se aberto uma nova "caixa de Pandora", donde teriam saído todos os males do então atual século. Na percepção do tempo que

²¹⁷ PADILLA, Guillermo Zermeño. Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica. In: SEBASTIÁN Javier Fernández (Org). **Diccionario político y social del mundo iberoamericano**; La era de las evoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 554.

²¹⁸ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 7, 10 de março de 1849, p. 165.

emerge dos discursos produzidos e reproduzidos pela imprensa católica paraense no período de D. José Afonso, a ruptura temporal, portanto, é identificada na segunda metade do século XVIII, marcada por dois grandes eventos: o Iluminismo e a Revolução Francesa.²¹⁹

No *Synopsis* e n'*Trombeta* estes dois eventos são considerados os marcos que inauguraram, de maneira trágica, o século XIX. No entanto, essa ruptura de fins do século XVIII não teria ocorrido do dia para a noite. Vê-se também nestes periódicos a presença de uma percepção de uma cadeia histórica de longa duração que liga três eventos: A Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Estes acontecimentos são interpretados como eventos correlacionados de um grande processo que se inicia no século XVI e que culmina no ambiente histórico radicalmente indiferente à religião do século XIX. O primeiro funcionou com um desencadeador de energias secularizantes; o segundo como um condensador das mesmas; o terceiro, como o grande *tournant* para os "tempos modernos".²²⁰

Assim, da perspectiva do periodismo católico de D. José Afonso, estes dois acontecimentos seriam responsáveis por fornecer as bases a uma série de reivindicações que constituíram a modernidade. Opera-se, outrossim, uma vinculação direta entre o Iluminismo e a Revolução Francesa, mostrando o segundo como uma tentativa fracassada, mas não menos perigosa, de concretização dos princípios gerais do primeiro. Os princípios iluminados representariam o substrato da *modernidade filosófica*, os quais teriam sido transliterados no contexto da França revolucionária, inaugurando, assim, a *modernidade política*.

A confiança na razão e no progresso como guias do destino da humanidade foram as principais heranças do pensamento iluminista que influenciaram as transformações políticas e sociais entre o fim do século XVIII e até a primeira metade do século XX, quando vários intelectuais começam a evidenciar que o culto racionalista ao progresso tinha levado a humanidade a catástrofes.

²¹⁹ Embora a estejam presentes na imprensa católica paraense uma inquietação em relação aos efeitos da modernização, não havia uma consciência nítida, com demarcação cronológica precisa, sobre a ocorrência de uma "Revolução Industrial". Aliás, Hobsbawm, conquanto situe a Revolução Industrial inglesa entre as décadas de 1780 e 1800, indica que é vã a problemática sobre o seu princípio ou seu fim, "pois a sua essência foi a de que a mudança revolucionária se tornou norma desde então (HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 60)". Deste modo, em nossas fontes a Revolução Industrial não é apresentada como um marco, no mesmo sentido em que foram o Iluminismo e a Revolução Francesa.

²²⁰ **A Trombeta do Santuário**. Pastoral. Nº 17, 1 de abril de 1852, p. 70.

Tzvetan Todorov crê, a despeito da multiplicidade de tendências ideológicas e/ou nacionais, houve um "projeto das Luzes", o qual é constituído por três princípios fundamentais e complementares: "a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e, enfim, a universalidade".²²¹ Esta autonomia se refere tanto a do indivíduo, no que concerne a emancipação de seu juízo em relação à tutela da tradição e da autoridade, como também a das sociedades em relação aos organismos políticos que às governam, os quais deveriam, a partir de então, submeter-se ao interesse coletivo. Ao liberar-se do jugo da tradição e da autoridade, o indivíduo deveria submeter-se a égide da "finalidade das ações humanas permitidas. Nesse sentido, o pensamento das Luzes é um humanismo ou, se preferirmos, um antropocentrismo".²²² Por fim, ao absorver a doutrina do direito natural dos séculos XVII e XVIII, a Ilustração pressupunha "que todos os seres humanos possuem, por sua própria natureza humana, direitos inalienáveis".²²³ Sendo assim, todos seres indivíduos são compreendidos em uma categoria universal: a humanidade.

Para Eric Hobsbawm, o iluminismo representou a “convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza” e “derivou sua força do evidente progresso da produção, do progresso e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar relacionada a ambos”. Foi a ideologia que sustentou a dupla revolução burguesa, a qual abriu caminho e deu a feição ao mundo que se poderia chamar de “moderno”, no qual a antiga ordem seria demolida dando lugar a um novo estado de coisas.²²⁴

A ambição universal do projeto iluminista repousava numa concepção de razão universal, cuja função era a autonomização do indivíduo e da humanidade das tutelas tradicionais que cerceavam as suas potencialidades. Este racionalismo moderno, autônomo e autonomizante, foi apresentada como o motor suficiente para o progresso da humanidade, deslocando a tríade fé-revelação-tradição a um papel coadjuvante nesse processo. Assim, o racionalismo e o progresso iluministas constituíram-se nos pilares da *modernidade filosófica*, em relação aos quais a imprensa católica paraense voltou suas armas simbólicas com base no revigoramento dos pressupostos essenciais do tomismo.

²²¹ TODOROV, Tzvetan. **O espírito das luzes**. São Paulo: Barcarolla, 2008, p. 14.

²²² Id., *Ibid.*, p. 20.

²²³ Id., *Ibid.*, p. 20-21.

²²⁴ HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 47.

2.2. A "harmonia entre a razão e a Religião"²²⁵ contra o "falso philosophismo moderno":²²⁶ tomismo, racionalismo e progresso iluministas.

O discurso da imprensa periódica católica paraense sobre o racionalismo e ao progresso de base iluminista²²⁷ junta-se à cruzada da hierarquia romana contra o pensamento filosófico moderno e se dá nos termos da ratificação dos pressupostos tomistas de hierarquia e harmonia entre fé e razão. Se vê nas páginas do *Synopsis* e d'*A Trombeta* um esforço por redefinir as fronteiras e competências de ambos domínios a partir de referenciais da tradição católica, restringindo a autonomia em relação à fé, à revelação²²⁸ e à tradição²²⁹ que o Iluminismo²³⁰ conferiu a razão sem, contudo, deixar de reconhecer a sua importância e relativa autonomia.

Para os ultramontanos, não é em 1800 que se inicia o século XIX, mas sim em "meados do ultimo seculo",²³¹ com o Iluminismo, o qual, nas páginas da imprensa católica, é designada por vários nomes, sobretudo por "filosofismo". "O philosophismo do ultimo seculo",²³² o "maldito philosophismo que tantos males causou nos seculos XVII e

²²⁵ **Synopsis Ecclesiastica.** "DISCURSO QUE FEZ O MONSENHOR DR. MIRANDA REGO NO DIA 15 DE MARÇO, NA PRIMEIRA CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 251.

²²⁶ **A Trombeta do Sanctuario.** "AGRADECIMENTO AO ILUSTRE REDACTOR DO - COMUNICADOR - L. B. B.". Ano 3, nº 40, 14 de maio de 1853, p. 3.

²²⁷ Segundo o *Diccionario de Teologia Dogmatica*, "racionalismo" seria "la tendencia a estimar la razón humana, dándole la preferéncia en la resolución de todos los problemas de la vida, sin excluir el religioso". Este tipo de racionalismo, que é o racionalismo moderno, é condenado pela Igreja. Entretanto, existe um tipo de racionalismo autorizado e até mesmo desejável pela Igreja, o qual "no sólo no contrasta con la fe, sino que, por el contrario, armoniza con ella. Sto. Tomás, con los mejores escolásticos, es un testimonio luminoso de este Racionalismo, en que la fe y la razón van de acuerdo y se ayudan mutuamente, sobre el principio de a subordinación de la razón a fe, de la Filosofía a la Teología (PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio; GAROFALO, Salvatore. **Diccionario de Teología Dogmática.** Versión del italiano por Pedro Francisco Navarro. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, p. 309)".

²²⁸ "La Revelación divina es absolutamente necesaria encuanto las verdades que transcenden las fuerzas de la razón humana, como es evidente [...]. El Racionalismo y Modernismo o pervierten el sentido de la Revelación o la niegan en nombre de la autonomía de la razón, o la reduen a una conciencia progresiva de la divindad (Id., Ibid., p. 317)".

²²⁹ Tradição é a "palabra de Dios realtiva a la fe y costumbres, no escrita, sino transmitida de viva voz por Cristo a los Apóstoles y por éstos a sus sucesores, hasta llegar a nosotros". Em contraposição ao postulado protestante da Bíblia como a única regra de fé, o Concílio de Trento definiu que "la doctrina relativa a la fe y a la moral se contiene en libros escritos como en las tradiciones no escritas (Idem)".

²³⁰ Vale frisar que, ao falarmos aqui de Iluminismo ou Ilustração, nos referimos ao conceito alemão de *Aufklärung* ("iluminação") e sua forma verbal *aufklären* ("iluminar"), que surgem nos dicionários alemães desde o século XVII. Em meados do século XVIII, *Aufklärung* ganha status de substantivo "no sentido de "esclarecer", "descobrir", "tomar claro"". Respectivamente, foram traduzidas para o inglês sob a forma de *Enlightenment* e *to enlighten*, os quais inspiram os termos em língua portuguesa "iluminar" e "iluminismo" (PEREIRA, Miguel Baptista. Iluminismo e secularização. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, vol. 4, Tomo II, 1982).

²³¹ **Synopsis Sccelesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 7, 10 de março de 1849, p. 165.

²³² **A Trombeta do Sanctuario.** "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Ano 3, nº 37, 15 de março de 1853, p. 3.

XVIII",²³³ o "filosofismo moderno",²³⁴ o "falso philosophismo moderno",²³⁵ "as doutrinas do seculo XVIII",²³⁶ a "philosophia anti-christã",²³⁷ a "filosophia do seculo XVIII, filha e herdeira do protestantismo",²³⁸ são estas algumas das expressões que despontam nos artigos, documentos e notícias por nós observados, que procuram dar conta desse movimento intelectual setentecista.

O pensamento ilustrado ou filosofismo teria se constituído no substrato da *modernidade filosófica*. Sob a designação "filosofismo", a imprensa ultramontana procurou aglutinar todas as tendências filosóficas modernas contrárias aos interesses da Igreja. No *Synopsis* e n'*A Trombeta* ele foi associado diretamente a algumas dessas tendências, como ao regalismo,²³⁹ ao anticlericalismo,²⁴⁰ à liberdade de imprensa,²⁴¹ à revolução Francesa²⁴² e ao casamento civil.²⁴³

No contexto da Ilustração, estabeleceu-se um horizonte intelectual comum que compreendeu vários países – sobretudo a França, a Inglaterra e a Alemanha –, que "se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales"²⁴⁴ ou, ainda, "como um modo novo de estar no mundo e na vida a exigir uma original concepção e leitura, como um modo de pensar que se estende a todas as zonas da vida".²⁴⁵

²³³ **A Trombeta do Sanctuario**. "RIO DE JANEIRO. CAMARA DOS SNRS. SENADORES". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 2.

²³⁴ **A Trombeta do Sanctuario**. "PARTE OFFICIAL. DECRETO". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 1.

²³⁵ **A Trombeta do Sanctuario**. "AGRADECIMENTO AO ILUSTRE REDACTOR DO - COMUNICADOR - L. B. B.". Ano 3, nº 40, 14 de maio de 1853, p. 3.

²³⁶ **A Trombeta do Sanctuario**. Continuação do discurso do Senr. P.e Resende na sessão do 1º de Julho. Ano 1º, nº 4, 15 de setembro de 1851, 20.

²³⁷ **Synopsis Ecclesiastica**. "ENCYCLICA DO SANTÍSSIMO PADRE PIO IX. ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 273.

²³⁸ **A Trombeta do Sanctuario**. "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Ano 3, nº 37, 15 de março de 1853, p. 1.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ **A Trombeta do Sanctuario**. "AGRADECIMENTO AO ILUSTRE REDACTOR DO - COMUNICADOR - L. B. B.". Ano 3, nº 40, 14 de maio de 1853, p. 3.

²⁴¹ **A Trombeta do Sanctuario**. "PARTE OFFICIAL. DECRETO". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 1.

²⁴² **Synopsis Ecclesiastica**. "A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião ". TOMO 1, Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 13.

²⁴³ **A Trombeta do Sanctuario**. "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Ano 3, nº 37, 15 de março de 1853, p. 3.

²⁴⁴ MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofia**, Tomo I, A - K. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 911.

²⁴⁵ PEREIRA, Miguel Baptista. Iluminismo e secularização. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, vol. 4, Tomo II, 1982, p. 445-446.

O racionalismo de base iluminista pressupõe a razão como uma dimensão humana fundamentado nos métodos científicos e experimentais, autônoma em relação à tradição e à autoridade e suficiente para a condução do progresso.

Como apontam Mello & Donato, a partir do Iluminismo, se estabeleceram "duas distinções fundamentais do saber: primeiro, o conhecimento científico sobrepondo-se ao conhecimento religioso e do senso comum e; em segundo, entre a natureza e a sociedade".²⁴⁶ Com a Revolução Francesa, esta forma de racionalismo se consolidou, se expandiu no mundo ocidental e se tornou um ingrediente vital das transformações sociais, políticas e científicas do século XIX.

No projeto iluminista, como ressalta Miguel Baptista, a história da secularização como um fenômeno cultural próprio do Ocidente, que vinha se desenvolvendo desde o século XVI, chega ao seu ápice, pois é nas formulações dos pensadores das luzes:

"que o mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da Religião, isto é, começam por si mesmos a projectar por meios racionais o seu próprio futuro".²⁴⁷

O primado da razão, princípio basilar do Iluminismo, trouxe sérios abalos ao edifício da religião católica. Influenciados pela revolução científica do século XVII, e pelo racionalismo e cientificismo de Descartes, os iluministas pregavam o papel crítico da razão, considerando essa a única ferramenta capaz de libertar a humanidade das amarras do obscurantismo das instituições tradicionais²⁴⁸.

Um testemunho contemporâneo de um dos principais nomes do movimento ilustrado francês, D'Alambert, em seu *léments de philosophie I; Mélanges de littérature, d'histoire et philosophie* (1758), dá-nos uma noção da agitação causada pelas ideias destes pensadores em meados do século XVIII:

"Assim, desde os princípios das ciências profundas até os fundamentos da revolução, desde a metafísica até as questões de gosto, desde a música à moral, desde as disputas escolásticas dos teólogos até os objetos de comércio, desde os direitos dos príncipes aos direitos dos povos, desde a lei natural até as leis arbitrárias das nações, numa palavra, desde as questões que mais profundamente nos toam até as que só superficialmente nos interessam, tudo

²⁴⁶ MELLO, Vico Denis S. de; DONATO, Manuella Riane A. Donato. O pensamento iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. **Revista Crítica Histórica**, Ano II, Nº 4, Dezembro/2011.

²⁴⁷ Id., Ibid., p. 490.

²⁴⁸ VANDERLEI, Silva, Kalina & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

foi discutido, analisado e, no mínimo, agitado. Uma nova luz sobre alguns objetos, uma nova obscuridade sobre vários, foi o fruto ou a consequência dessa efervescência geral dos espíritos".²⁴⁹

Portanto, nada escaparia à reflexão iluminista, nada estaria vedado ao escrutínio. Da natureza à sociedade, o esforço dos iluministas era o de libertar o conhecimento da tutela da autoridade e da tradição, seja ela religiosa ou não. A razão tornou-se "o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações".²⁵⁰ Ela, apenas ela, seria capaz de superar os entraves representados por "todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição e da autoridade".²⁵¹

Desse caldo efervescência geral de que fala D'Alambert, surge também uma crença inabalável no progresso espiritual do homem. Como bem disse Ernst Cassirer, não "existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela idéia de progresso intelectual quanto o Século das Luzes".²⁵² Através do culto à razão, liberada dos entraves da tradição e da autoridade, não se viam limites às potencialidades humanas. No século XVIII, a razão é dada pela Ilustração não como:

"um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua ação e em seus *efeitos* [...]. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a "verdade pré-fabricada".²⁵³

Essa "*energia*" que perpassa toda a filosofia ilustrada do final do século XVIII também pode ser entendida como "una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social".²⁵⁴ Isto é, a razão do século XVIII, em todas as suas variantes, pode ser vista como uma nova e ambiciosa postura epistemológica frente à realidade, que intenta servir ao progresso, assim como serve-se dele.

Essa "efervescência geral dos espíritos", "*energia*", "actitud epistemológica", ou como se queira chamar, foi representada na imprensa ultramontana paraense como uma guerra aberta à religião católica. A estratégia da hierarquia da Santa Sé em relação ao

²⁴⁹ D'Alembert, **Eléments de philosophie I**; Mélanges de littérature, d'histoire et philosophie, Amsterdã, 1758, IV, pp. 1 e ss apud. CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1992, p. 20-21.

²⁵⁰ CASSIRER, Ernst. **Op. Cit.**, p. 22.

²⁵¹ Id., *Ibid.*, p. 32.

²⁵² Id., *Ibid.*, p. 22.

²⁵³ CASSIRER, Ernst. **Op. Cit.**, p. 32-33.

²⁵⁴ MORA, José Ferrater. **Op. Cit.**, p. 518.

desafio do racionalismo moderno foi uma campanha de revigoramento da filosofia tomista que propunha tanto uma hierarquização, quanto uma definição dos respectivos domínios de fé e razão.

No *Diccionario de Teología Dogmática*, se lista como uma das características fundamentais do tomismo o intelectualismo, que consiste na "primacia del entedimiento sobre la voluntad y sobre el sentimiento; amplia función de a razón en Teología, aunque subordinada a la Revelación y a la fe".²⁵⁵ Esse princípio de subordinação da razão à fé e à revelação foi explorado exaustivamente pelos ultramontanos nos seus libelos contra o racionalismo moderno. A apropriação do tomismo por parte dos ultramontanos tinha por objetivo reestabelecer a hierarquia entre fé e razão, sem, contudo, negar a esta o seu mérito em relação às suas competências exclusivas, as quais se referem ao conhecimento e domínio do homem sobre o mundo natural.

Na perspectiva da Santa Sé, sob a direção de Pio IX, o racionalismo desponta como um dos principais "erros" da modernidade. A exposição mais sintética do problema do racionalismo moderno está no *Syllabus Errorum*, anexo à encíclica *Quanta Cura*, nas duas seções que tratam exatamente sobre o "Racionalismo Absoluto" e o "Racionalismo Moderado". Nelas são contrariados os seguintes postulados: a autonomia da razão humana como guia de consciência do homem; a razão é o fundamento de todas as verdades, inclusive a religiosa; a revelação muda de acordo com o progresso da razão; a fé cristã e a revelação são opostas à razão; a razão está equiparada a revelação; os dogmas são objetos da razão; a Igreja não deve criticar a filosofia; as normas da Igreja impedem o desenvolvimento da ciência; a tradição é "anacrônica".²⁵⁶ Sumariamente, esse inventário dos erros propalados pelo racionalismo moderno assevera que razão e fé não são opostas, entretanto, devem estar numa relação de tipo harmônica e, ao mesmo tempo, a primeira deve estar subordinada a segunda.

Para Gregório XVI e Pio IX, o combate ao racionalismo de tradição iluminista foi uma questão muito cara. O problema mais grave se situava na esfera política. Para a hierarquia ultramontana do século XIX, o racionalismo moderno representava "a ruptura do predomínio católico exercido sobre a produção e a distribuição do conhecimento no

²⁵⁵ PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio; GAROFALO, Salvatore. **Op. Cit.**, p. 352.

²⁵⁶ "Syllabus Errorum. Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX". 1864. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/eng/documentos/enciclicas/silabo/>. Acesso em: 26/08/2020.

mundo ocidental, desde o Império Carolíngio, e essa situação a Igreja não desejava e relutou em aceitar."²⁵⁷

Na encíclica *Qui pluribus* (1846), Pio IX já deixava clara a posição da hierarquia católica sobre a não incompatibilidade entre as duas, as quais deveriam manter uma relação de ajuda mútua pelo bem da humanidade:

"Embora de fato a fé esteja acima da razão, não obstante, nenhuma discordância real e nenhum desacordo podem ser encontrados entre eles, quando ambos se originam da mesma fonte de verdade imutável e eterna, de Deus o Mais Excelente; e, por esse motivo, ajudam-se mutuamente, de modo que a razão correta demonstra e defende a verdade da fé, e a fé liberta a razão de todo erro e a admiravelmente ilustra, fortalece e aperfeiçoa com o conhecimento das coisas divinas".²⁵⁸

Não é lícito interpretar o discurso do periodismo católico paraense como absolutamente refratário à razão, senão como um testemunho do caráter ambivalente da percepção ultramontana sobre o tempo histórico moderno. Seguindo proximamente as diretrizes conciliatórias do pensamento da hierarquia romana, alguns artigos reproduzidos no *Synopsis Ecclesiastica* e n'*A Trombeta*, propõem uma conciliação possível, e aonde fosse possível, entre a razão, a fé, a revelação e a tradição, estabelecendo seus limites, suas competências e a sua hierarquia. Contudo, essa conciliação de modo algum era simétrica. No que tange à razão iluminista, questionam o seu caráter universal e imanente, além de pôr em xeque também a sua autonomia, ao subordiná-la à fé, à revelação e à tradição, e, por outro lado, ao delimitar a sua competência exclusivamente às questões do século, isto é, às questões relativas ao progresso material da humanidade. Percebemos nisso tudo um esforço pela recondução da tríade fé-revelação-tradição como genuína e suficiente condutora do progresso.

Acreditamos que a orientação doutrinária ao tomismo periodismo católico paraense no combate à racionalidade moderna tenha uma vinculação com a formação intelectual e doutrinal de D. José Afonso. Como se sabe, a inclinação de dom José Afonso ao tomismo é um dos elementos mais relevantes de sua biografia. Essa história tem seu começo quando o bispo ainda era professor de filosofia e retórica no seminário de Caraça, Minas

²⁵⁷ MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá-PR: EDUEM, 2004, p. 47.

²⁵⁸ PIO IX, Papa. **QUI PLURIBUS ENCÍCLICO DO SUPREMO PONTIFE PIUS IX**. 1846. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>. Acesso em: 26/08/2020, p. 3.

Gerais, organizado pelos lazaristas.²⁵⁹ Em 1852 publica o *Compendio de Philosophia Racional*, com o objetivo de orientar os aspirantes ao sacerdócio dentro do seminário de Belém. Nesta obra, o bispo faz reflexões sobre a relação entre razão e fé numa perspectiva inspirada em São Tomás de Aquino, de maneira que defende a instrumentalização da razão em função do conhecimento das coisas reveladas e do aprimoramento da fé.²⁶⁰

No "seculo passado foi moda em alguns paises atacar e escrever contra a Religião Christã". "INCREDULOS", assim o autor intitula um artigo publicado no n' *A Trombeta*, por meio do qual designa os filósofos iluminados, homens que estariam providos de uma ambição à direção intelectual da humanidade e que, para a infelicidade do autor, conseguiram irradiar suas doutrinas. Eram, eles aqueles:

"que se erigirão em mestres do genero humano, que forão por muitos annos acreditados, e que ainda por miseria contão numero de discipulos; homens viciosos e corrompidos, que desejão que não haja Deos nem Religião, para se entregarem todos ao dictame das suas paixões, que elle não tem a força de subjugar".²⁶¹

Na imprensa católica paraense, a razão é vista como um produto da cultura, resultante de um acúmulo de experiências. Em um artigo reproduzido no *Synopsis*, o monsenhor Miranda Rego questiona o caráter universal e imanente da razão, tal qual apresentada pelo racionalismo moderno, quando diz que "a doutrina de philosophos muito modernos" é nada mais que o resultado de um acúmulo de séculos de filosofia ocidental, e não "essa revelação interna, expontanea, por si só suficiente".²⁶² Por esse motivo, ele diz que não seria possível encontrar formas semelhantes de raciocínio fora da "civilização", entre os povos ditos "bárbaros "ou "selvagens", como entre os índios Botocudo, que cita como exemplo.

Estas propriedades de universalidade e imanência estariam alocadas em outro domínio, o domínio do religioso. Noutro artigo, o autor que assina como *Bast.* defende

²⁵⁹ "A formação dos futuros bispos e padres alinhados com as diretrizes romanas, a instrução e o ensino seminarístico junto aos prelados ultramontanos na segunda metade do século XIX, mais as missões populares, foram as principais contribuições dos lazaristas para a reforma eclesiástica, primeiro em Minas e depois em todo o território nacional (SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência:** os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 226)".

²⁶⁰ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado:** atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

²⁶¹ **A Trombeta do Sanctuario.** "OS INCREDULOS". Ano 2, n° 31, 27 de novembro de 1852, p. 2.

²⁶² **Synopsis Ecclesiastica.** "DISCURSO QUE FEZ O MONSENHOR DR. MIRANDA REGO NO DIA 15 DE MARÇO, NA PRIMEIRA CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, N° 10, 15 de junho de 1849, p. 254.

que, antes mesmo de ser racional, o homem é um ser religioso. Utilizando-se do pensamento de Chateaubriand, tenta mostrar que haveria em todos os povos, “civilizados” ou “selvagens”, um “principio religioso, um instinto ou um sentimento intimo” de religião, o qual se expressa por uma sensação de vazio e angústia internos diante do infinito e que cresce à medida que a pessoa envelhece.²⁶³ Acredita ele, portanto, que o sentimento religioso estaria presente em todos os povos em estado de natureza, o que se constituiria numa "lei geral da natureza humana".²⁶⁴

Para ele, a universalidade e o inatismo do sentimento religioso é uma verdade sustentada pelo testemunho mesmo dos “Philosophos, cuja liberdade de opiniões os não torna suspeitos, não se querendo poupar á cousa alguma”.²⁶⁵ Contudo, há também uma "distinção entre ideia a sentimento religioso".²⁶⁶ O sentimento religioso, como já foi dito, é universal e está presente em todos os povos, até mesmo os considerados bárbaros ou pagãos. No entanto, para que se torne uma ideia religiosa necessita da "luz da revelação",²⁶⁷ levada a eles, é claro, pela Igreja Católica, caso contrário, permaneceriam sujeitos às crenças em magias e superstições.

Apesar de a razão ser tida como um dom de Deus conferido aos homens, ela não seria suficiente, muito menos infalível, por isso mesmo não poderia ser autônoma como queriam os filósofos modernos. Sobre este ponto, o *Synopsis* traz novamente as considerações do monsenhor Miranda Rego, membro da *Sociedade Philosophica Christã*, com sede no Rio de Janeiro, a qual teria por objetivo "Discutir as importantes questões de philosophia racional e moral, illuminada pela fé, e instruida pela physiologia".²⁶⁸ Em uma das conferências realizadas pela mesma, propõe-se a seguinte questão a ser discutida: "1º Se a rasão humana sem a luz da revelação he bastante para, com infalibilidade, descobrir á humanidade as grandes verdades que tem nexo com os destinos do homem".²⁶⁹ A resposta a essa pergunta é dada em outro artigo, contudo, primeiro exporemos a intrincada argumentação do monsenhor para chegar a tal conclusão.

²⁶³ **Synopsis Ecclesiastica.** "DO SENTIMENTO RELIGIOSO". Nº 2, 30 de outubro de 1849.

²⁶⁴ Vale ressaltar que, embora o texto tenha por desiderato a refutação de uma tese moderna, em seu raciocínio do autor se vale do um lugar comum do pensamento oitocentista e novecentista da preocupação sobre a natureza humana. Essa consideração é pertinente no sentido de fortalecer a ideia de que, não obstante a postura declaradamente antimoderna dos católicos ultramontanos, eles estão inseridos em esquemas de pensamento que são comuns ao seu próprio tempo histórico.

²⁶⁵ **Synopsis Ecclesiastica.** "DO SENTIMENTO RELIGIOSO". Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 4.

²⁶⁶ Id., Ibid., p. 25.

²⁶⁷ Id., Ibid., p. 26.

²⁶⁸ **Synopsis Ecclesiastica.** "NOTICIAS DIVERSAS". Nº 9, 15 de maio de 1849.

²⁶⁹ Id., Ibid., p. 244.

O monsenhor Miranda Rego resume a história do pensamento ocidental a uma oposição de uma filosofia pagã à uma escola cristã. Em seu "bosquejo da historia da philosophia pagã",²⁷⁰ ele procura demonstrar que a razão humana, sem a presença da revelação, falhou em atingir as "grandes verdades que importam á humanidade eternas",²⁷¹ isto é, as verdades eternas. O resultado teria sido um conjunto de doutrinas reprováveis: panteísmo, dualismo, politeísmo, ateísmo, idealismo, materialismo, mentepsicose, ceticismo, progressismo, irreligiosidade, indiferentismo religioso.

Essas duas escolas de pensamento teriam se desenvolvido paralelamente ao longo da história ocidental. O problema seria a desarmonia entre as duas e a primazia da razão secular sobre a filosofia cristã afirmadas na segunda metade do século XVIII. Assim, o autor empenha-se em redefinir as fronteiras que separam as competências específicas da razão laica e da revelação cristã. Ambas teriam suas funções respectivas ao longo da história humana, pois:

“A philosophia compreendeu estas verdades, porque estas outras verdades theológicas são ao mesmo tempo verdades philosophicas; porém há outra ordem de verdades theologicas que não são philosophicas, porém puramente theologicas, e que estão fora da compreensão da razão”.²⁷²

Existiriam, então, três domínios da verdade. O domínio das "verdades philosophicas", relativas aos "destinos immediatos do homem" podem ser alcançadas sem o auxílio da revelação cristã, como foram muitas delas alcançadas pela filosofia clássica. Haveria também o das "verdades theologicas", atingidas pela revelação. Por fim, existiria a dimensão das verdades "puramente theologicas", relativas aos "ultimos destinos do homem", a qual estaria no "dominio da intelligencia infinita de Deos, e não podendo essa intelligencia ser comprehendida na finita intelligencia do homem",²⁷³ restando-lhes apenas a fé.

No entanto, Miranda Rego reconhece à razão humana o domínio que exclusivamente lhe pertence, pois, a "revelação nem-uma parte tem no progresso das mathematica, da astronomia, chimica, a botanica, etc., etc.; e nem podia tomar, porque

²⁷⁰ **Synopsis Ecclesiastica.** "DISCURSO QUE FEZ O MONSENHOR DR. MIRANDA REGO NO DIA 15 DE MARÇO, NA PRIMEIRA CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE PHILOSOPHICA CRISTÃ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 251.

²⁷¹ Id., Ibid., p. 255.

²⁷² Id., Ibid., p. 252.

²⁷³ **Synopsis Ecclesiastica.** "SOCIEDADE PHILOSOPHICA CRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 290.

este genero de verdades está inteiramente fóra da sua esfera, e Deos as entregou inteiramente á razão humana".²⁷⁴

Nem seus domínios deveriam ser confundidos, nem os ambos deveriam estar em desarmonia. Sugere que ambos estejam unidos para o bem da civilização, posto que se complementam em suas limitações. Por isso, o autor defende que se estabeleça a "harmonia entre a razão e a Religião", pois, "que a razão e a Religião não são dois inimigos, são dois auxiliares que se prestam mutuos socorros para fazer bem a humanidade",²⁷⁵ caso contrário, como seria no modelo racionalista moderno, a "religião, sem a razão, degenera de ordinário em superstição; e a razão sem a revelação cahe na incredulidade e no erro".²⁷⁶

Por tudo isso, estaria comprovado "pelos factos da historia que a razão nunca conduziu a humanidade com infalibilidade na indagação das verdades que são relativas ao destino do homem, como são as verdades que revelam a divindade, as da alma humana e as verdades moraes".²⁷⁷ Se não foi a razão, então quem foi o responsável pelo progresso humano no decorrer da história? Com a resposta, o próprio monsenhor Miranda Rego:

"Leo [o Dr. Miranda Rego] mais alguns trechos de uma obra do *protestante Mr. Guizot* que mui claramente provam que a Igreja Catholica, *só ella com efficacia*, concorreo para a civilisação da Europa. Provou a these com a historia moderna e com a historia antiga: discorreo profusamente sobre o estado barbaro das nações da Azia em comparação com a Europa Christã para concluir que sem a revelação não se compreendem as verdades inherentes aos supremos destinos do homem, e que por isso todo o progresso da civilisação só pode ser devido ao Christianismo; que o mesmo phenomeno appareceo nos povos da antiguidade, pois só tinha havido hum povo civilisado, que possuia uma Religião natural e uma philosophia digna do homem, o povo Hebreo, porque esse tinha as verdades reveladas que se contém no Velho Testamento: e da mesma forma que entre os povos modernos só ha hum povo civilisado, que é o povo christão [...], só povos christãos tem idéa das verdades que estão em relação aos supremos destinos do homem".²⁷⁸

²⁷⁴ **Synopsis Ecclesiastica.** "DISCURSO QUE FEZ O MONSENHOR DR. MIRANDA REGO NO DIA 15 DE MARÇO, NA PRIMEIRA CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 256-257.

²⁷⁵ Id., Ibid., p. 256.

²⁷⁶ Id., Ibid., p. 251.

²⁷⁷ Id., Ibid., p. 256.

²⁷⁸ **Synopsis Ecclesiastica.** "SOCIEDADE PHILOSOPHIA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 292.

Toda essa empresa retórica possui como eixo uma ideia de conciliação assimétrica que guarda um duplo desiderato: por um lado, demonstrar a historicidade da razão humana e a sua insuficiência na direção do progresso; por outro, mais importante, a reabilitação da tríade fé-revelação-tradição como genuína condutora do progresso.

Novamente, acionamos a homologia entre o periodismo confessional paraense com a postura adotada pelo clero chileno em meados do século XIX por meio de sua imprensa. Ana María Stuvén, chama atenção para a "escasa atención que ha prestado la historiografía a los intentos de armonizar el catolicismo con la modernidad ideológica en la primera mitad del siglo XIX".²⁷⁹ Como mostra a autora, ainda que inegociavelmente refratário a diversos aspectos dos projetos de modernidade liberais, "el discurso católico adoptó e utilizó los mismos conceptos de manera de demostrar la compatibilidad entre modernidad y religión".²⁸⁰ Deste modo, a autora identifica, sobretudo no discurso da *Revista Católica* (1843), uma importante inflexão da estratégia do clero ultramontano chileno: da condenação intransigente à filosofia das Luzes do século XVIII, passou-se a uma tentativa de compatibilização entre a teologia e o "racionalismo filosófico".²⁸¹

Essa compatibilização, entretanto, não significava a equivalência entre fé e razão. A reivindicação moderna da razão autônoma e suficiente era inegociável para a Igreja ultramontana, pois, como provaria a história "a Igreja Católica, *só ella com efficacia*, concorre para a civilização da Europa", do que se depreende a conclusão extemporeânea de que "o progresso da civilização só pode ser devido ao Christianismo".²⁸²

Os domínios se separavam aí onde se distinguiu as "duas formas de progresso" no ideário ocidental, dentro do qual havia "distinção entre progresso científico e técnico e progresso moral".²⁸³ Ambos se complementam dialeticamente na noção católica de progresso, contudo, não estariam em uma relação diretamente proporcional. Ao contrário, o que se via na modernidade seria uma razão inversamente proporcional entre os dois, produto da opção moderna pela autonomia: uma decadência moral que crescia à medida que avançava a *modernização*.

²⁷⁹ STUVÉN, Ana María. **Op. Cit.**, p. 192.

²⁸⁰ Id., *Ibid.*, p. 193.

²⁸¹ Id., *Ibid.*, p. 214.

²⁸² **Synopsis Ecclesiastica**. "SOCIEDADE PHILOSOPHIA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 292.

²⁸³ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.**, p. 234. Investigando os empregos do conceito de progresso ao longo da história ocidental, Le Goff identifica uma mutação importante na ideia de progresso. Entre 1620 e 1720, ela ficou restrita ao domínio da ciência e da técnica, mas a partir de 1740, se expande para o campo da história, da filosofia e da política.

2.3. "Pretender substituir a Religião pela sciencia, he abandonar o necessario, para correr após o util: nao separemos, o que deve estar unido para o bem da humanidade":²⁸⁴ modernização, decadência e "teologia do progresso".

"Porque rasão o progresso das sciencias e a cultura do espirito não éra correspondido de iguaes vantagens na moral e nos costumes?".²⁸⁵ Essa é a pergunta que fez o Instituto da França²⁸⁶ por volta do ano de 1830 ao público do país homônimo, relatada em um artigo do jornal confessional *Selecta Catholica*, reproduzido pelo *Synopsis* no seu nº 3. Implícita nessa questão está, na verdade, uma resposta alternativa à célebre pergunta formulada pela Academia de Dijon em 1749, à qual Rousseau (1712-1778) respondeu obtendo o prêmio da mesma Academia, sobre se "O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes?".²⁸⁷

Se a questão setentecista é aberta, a pergunta feita cerca de 80 anos depois é condicionada, limitando o respondente não a negar ou afirmar o seu enunciado, mas a tão somente justificá-lo. Ela indica, de certa maneira, o mal-estar dos românticos e dos conservadores em relação aos efeitos da *modernização* sobre a sociedade e uma concepção oposta a um cientificismo crescente na modernidade "que parte da premissa de que o mundo é inteiramente passível de conhecimento; então passível de transformação de acordo com os objetivos que nos colocamos, objetivos deduzidos eles próprios diretamente desse conhecimento do mundo".²⁸⁸

A linha traçada pela vencedora resposta de Rousseau negava "uma continuidade automática entre acúmulo de conhecimentos e aperfeiçoamento moral e político".²⁸⁹ A percepção do catolicismo ultramontano, sintetizada na pergunta do Instituto, concordava com a do filósofo francês na sua constatação fundamental, contudo, possuía uma construção bem mais conservadora. Em oposição ao otimismo dos cultores do progresso

²⁸⁴ **Synopsis Ecclesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA. SEM RELIGIÃO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 247.

²⁸⁵ **Synopsis Ecclesiastica.** "Educação Religiosa". TOMO 1, Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 71.

²⁸⁶ O *Institut de France* (Instituto da França) foi criado durante a Revolução Francesa, em 1795, pela Convenção, que reuniu as quatro principais academias francesas (a *Académie Française*, a *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a *Académie des Sciences*, *Académie des Beaux-Arts* e a *Académie des Sciences Morales et Politiques*) com o objetivo de agregar as três principais divisões do conhecimento: as ciências, as letras e as artes (PERDIGÃO, Tadeu Starling. **Tradição urbanística monumental:** repercussões da experiência francesa do século XVII até a Era Napoleônica na atuação de Grandjean de Montigny no Rio de Janeiro no século XIX. Tese (doutorado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura, 2019, p. 201).

²⁸⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes.** 1ª edição (Coleção "Os Pensadores"). Trad. Lourdes Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 341.

²⁸⁸ TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2008, p. 88.

²⁸⁹ Id., *Ibid.*, p. 90.

modernizador, o ultramontanismo percebe a conjuntura sob a ótica da decadência moral, que se aproxima da compreensão de conservador católico Donoso-Cortés sobre a história, na qual supõe a existência de duas linhas históricas simultâneas:

"uma *crescente*, representando o *progresso material*, as conquistas dos homens, suas invenções, seu saber técnico e científico, etc. A outra – da *moralidade* e do espírito religioso – teria crescido até o surgimento de Cristo. Depois de sua morte, e com o início dos tempos apostólicos, a formação da Igreja institucionalizada e a chegada do cristianismo em Roma, ela começou a *declinar*".²⁹⁰

Como bem observou Gomes Filho, o progresso é interpretado pelos conservadores como decadência "quando estes progressivos (e acelerados, como é característica da modernidade) distanciamentos entre passado e presente atingem o campo dos valores".²⁹¹ Donoso-Cortés não se opunha ao progresso técnico-científico, embora supunha que ao longo da história ele foi acompanhado de uma decadência moral constante, produto direto do esfriamento do sentimento religioso na Europa cristã. De certa maneira, sua visão da história por meio da dicotomia progresso material-declínio moral foi adotada pela hierarquia católica e pelos agentes do catolicismo oitocentista no julgamento do mundo pós-Revolução Industrial. A preocupação destes sujeitos era com os efeitos indesejáveis que essas transformações aceleradas no mundo material poderiam causar na dimensão social, acentuando o indiferentismo religioso e a destruição dos vínculos sociais.

No alvorecer da década de 1850 se dá início a um crescente otimismo em relação ao progresso por parte das elites políticas e intelectuais da Amazônia em razão do processo de desenvolvimento econômico propiciado pelo comércio gomífero. Nesse contexto, o governo imperial a adotar medidas para a integração socioeconômica da região ao restante Império "como a criação da Província do Amazonas, a introdução da navegação a vapor e a abertura do Rio Amazonas para a navegação internacional".²⁹² A principal evidência desse desenvolvimento econômico são as transformações estruturais e estéticas que passava a cidade de Belém, as quais são operadas pelas autoridades políticas, orientadas por padrões urbanísticos dos grandes centros europeus.

²⁹⁰ PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico: política, religião e história em Juan Donoso Cortés.** Dissertação (Mestrado em História). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2010, p. 134.

²⁹¹ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930).** Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro/Alemanha: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História/Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018, p. 85.

²⁹² MALHEIROS, Rogério Guimarães; ROCHA, Genylton Odilon Rêgo da. A província do Grão-Pará em um período de aceleradas transformações (1840 a 1870). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 6, n. 1, jan.-jun., 2013, p. 121.

A integração da região ao circuito econômico capitalista na segunda metade do século XIX foi acompanhada do influxo de "conceitos, projetos e hábitos europeus" sobre as elites políticas e intelectuais da Amazônia, os quais passam a servir de parâmetros "na constituição de seus ideais de progresso, civilização e modernidade",²⁹³ não de maneira automática, mas num processo de resignificação constante. Como observam Malheiros & Rocha, essas elites, para além dos melhoramentos urbanos, "pretendiam também evidenciar o elemento humano, no sentido do desenvolvimento e propagação das luzes, isto é, do homem civilizado à luz dos pressupostos iluministas da razão, da moral e do cientificismo".²⁹⁴

O otimismo do progresso nascente, resultante da inserção socioeconômica e ideológica da região amazônica na modernidade oitocentista, orientada por parâmetros de progresso e civilização europeus, foram acompanhadas por um sentimento de vertigem, causado pelo espanto diante das aceleradas mutações decorrentes do progresso, e de uma preocupação com a moralidade. Um exemplo disto é um artigo publicado no nº 735 do *Treze de Maio* em 1856. O texto é uma anedota sobre o diálogo entre um homem e uma mulher. Na pequena história o homem dormiu e, ao acordar, descobriu que esteve adormecido por cem anos, tempo suficiente para que o mundo que ele conhecia tivesse cambiado radicalmente. No diálogo aparecem elementos importantes sobre a sensação de espanto que sentiam os homens de meados do século XIX com as transformações em curso. Após avisar ao homem que ele dormira por cem anos, a mulher prossegue lhe explicando atual situação:

" – La se vão 100 anno, e olha para o mundo. As sciencias tem quasi chegado á perfeição; as artes caminham sempre para o progresso; as machinas se multiplicam como os pensamentos dos homens. Os homens já fazem tantas cousas que parecem entes sobrenaturaes; tudo melhora; a vida se torna mais facil: parece até que o mundo tem passado por uma transformação inteira".

O homem faz uma observação: "– Porém foi porque Deos dêo muita intelligencia aos homens!". Ela então o contesta mostrando um cenário sombrio do mundo de então:

"– Mas repara para a civilisação, pensa na moralidade do mundo [...]. Olha para o mundo, aindo o mesmo que ha um seculo antes, cheio de dores, e de lagrimas, como o inferno está cheio de fogo, sempre medonho, e feio como

²⁹³ Id., Ibid.

²⁹⁴ Id., Ibid., p. 143.

uma noite de tempestade! [...]. Que civilização pois tem tido o mundo, homem? gritou a fada nos ouvidos; acordei e nada vi".²⁹⁵

Como podemos ver, há neste diálogo fictício pelo menos três dimensões que faziam parte do imaginário dos homens oitocentistas sobre a modernização. No primeiro trecho, percebe-se um louvor à modernização misturada à sensação de espanto e admiração diante da revolução provocada pela indústria moderna. No excerto seguinte, a ideia da Providência divina como condutora do processo de modernização. Por fim, o contraste entre o progresso técnico-científico e o retrocesso moral.

Nesse contexto, a experiência da modernização europeia adquire um sentido pedagógico na imprensa católica paraense, onde se percebe a construção de narrativa que vai na contramão do otimismo de boa parte das elites seculares, ao apresentar um quadro da experiência moderna europeia onde reforça a noção de decadência moral e espiritual. A imagem construída é a de que essa decadência moral e espiritual teria chegado ao seu auge, até então, no tempo inaugurado pelas revoluções na ciência, na técnica e na indústria a partir do final do século XVIII. A grande evidência disto seria o alto grau de indiferentismo observado em meados do oitocentos. Como disse D. José Afonso aos seus seminaristas, "essas luzes que ilustrão o nosso seculo estiverão, e talvez ainda estejam apagadas para os interesses da Igreja". As luzes às quais se referia o bispo eram "as grandes emprezas, descobertas e invenções do espirito humano em nossos dias, sua tendencia para procurar o estado de aperfeiçoamento em todos os ramos das artes e sciencias".²⁹⁶ Nessa linha segue M. Frayssinous,²⁹⁷ segundo o qual, por meio de "uma degradação primeiro insensível, depois mais rápida e mais patente, se chegou a essas épocas deploráveis, em que a Religião não he mais, que um objecto de escarneo e de desprezo".²⁹⁸

²⁹⁵ **Treze de Maio.** "UM SÉCULO DE EXISTENCIA". Nº 735, 14 de maio de 1856, p. 2.

²⁹⁶ **A Trombeta do Santuario.** "ALOCUÇÃO". Ano 3, nº 49-50, 15 de outubro de 1853, p. 2.

²⁹⁷ Denis-Luc Frayssinous (1765-1841), Bispo de Hermópolis, foi orador, apologista e escritor religioso conservador e reacionário. Assumiu Ministro dos Assuntos Eclesiásticos e da Instrução Pública (1822-1828), professor de teologia no seminário de Saint-Sulpice e membro da prestigiada Academia Francesa, em cuja estruturação teve participação destacada (BARNABÉ, Luís Ernesto. **A História Antiga em compêndios franceses e brasileiros no Imperial Colégio de Pedro II ou o caso Justiniano José da Rocha:** História, disciplina escolar e impressos (1820-1865). Tese (Doutorado em História). Assis-SP:Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, 2019, p. 65).

²⁹⁸ **Synopsis Ecclesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA. SEM RELIGIÃO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 245

Assim, atenta "sobre o q' se passa na Europa",²⁹⁹ especialmente à "Qual deve ser a sorte da Religião na Europa?",³⁰⁰ o periodismo católico paraense tentou apresentar um quadro da "decadencia do Christianismo na Europa",³⁰¹ com o intuito de tornar a situação da Igreja no Velho Continente visando uma lição para aqueles que lessem as suas páginas, como fora, por exemplo, o caso da Revolução Francesa que, segundo artigo do *Synopsis*, "foi para todos uma grande escola, é uma grande lição!".³⁰²

No entanto, a despeito da constatação de uma decadência em curso na sociedade industrial, o que se observa como predominante no discurso do periodismo católico paraense não é uma rejeição modernização, senão tentativas de conciliação entre o catolicismo e as inovações técnico-científicas, no intuito de que a modernização fosse orientada pelos valores eternos e imutáveis da religião.

Analisando as "reações de setores da Igreja Católica europeia ao processo de modernização técnica e consolidação da modernidade ao longo do século XIX",³⁰³ especialmente no caso francês, Robson Gomes Filho observa que as clivagens dentro do catolicismo francês, entre regalistas, católicos liberais e ultramontanos resultaram numa postura ambígua – entre a "benção" e a "maldição" – com relação à modernização técnica. Se existiam setores mais conservadores atacavam a industrialização por seus efeitos considerados negativos ao corpo social, haviam domínios mais afeitos às benesses da modernização que estabeleceram uma verdadeira "teologia da modernização",³⁰⁴ ao formular "argumentos que intentavam unir os princípios cristãos à nascente modernidade industrial europeia."³⁰⁵

Jacques Le Goff, também percebe no catolicismo oitocentista este esforço católico de "conciliação entre o catolicismo e a ideologia do progresso".³⁰⁶ O maior exemplo desta linha de pensamento seria Ballanche (1776-1847),³⁰⁷ o qual pregou uma verdadeira

²⁹⁹ **A Trombeta do Santuário.** Continuação do discurso do Senr. P.e Resende na sessão do 1º de Julho. Ano 1º, nº 4, 15 de setembro de 1851, 19.

³⁰⁰ **Synopsis Ecclesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 9, 15 de maio de 1849, p. 225.

³⁰¹ Id., Ibid.,

³⁰² **Synopsis Ecclesiastica.** "A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião ". TOMO 1, Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 13.

³⁰³ GOMES FILHO, Robson. "Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX". *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 796-817, set/dez. 2019, p. 800.

³⁰⁴ Id., Ibid., p. 807.

³⁰⁵ Id., Ibid., p. 806.

³⁰⁶ LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Trad. Bernardo Leitão... [et. al.]. 4 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 256.

³⁰⁷ "Pierre Simon Ballanche (1776-1847): escritor francês, autor de obras obscuras, permeadas por um cristianismo romântico, nas quais se esforçava para conciliar o tradicionalismo com a filosofia do progresso

"teologia do progresso", ao defender que a Providência teria agido desde o início dos tempos em favor da perfectibilidade contínua da humanidade, pelos efeitos do pecado original.

No caso da imprensa católica paraense, emerge uma leitura sobre a modernização na qual o princípio da ambivalência se mostra com nitidez. Na imagem do progresso por ela construída, os avanços técnico-científicos da moderna sociedade industrial não estavam necessariamente associados com o progresso moral e a ordem social, os quais só poderiam ser conquistados numa sociedade em que os interesses da religião não estivessem suprimidos pelos interesses liberal-burgueses ou revolucionários. Entretanto, não devemos exagerar o desconforto conservador dos articulistas católicos para com o progresso material da sociedade capitalista.

Com efeito, a pergunta do *Instituto* apresentada no início serve como síntese das inquietações expostas pelo periodismo católico paraense com relação à modernização e ao progresso. A resposta a ela se percebe através de uma estratégia discursiva utilizada pelos periodistas católicos paraenses que consiste na tentativa de "dessecularizar" o progresso, vinculando-o a modernização técnico-científica à ideia da Providência Divina.³⁰⁸

Assim, não se questiona a modernização *per se*, apenas a razão pela qual ela estaria desvencilhada de um igual progresso na moral e nos costumes. Por isso mesmo, o autor do texto que citamos no início, apesar de expor uma importante inquietação, se faz bastante claro ao dizer que: "Nós não somos inimigos destas [ciências e artes]: sabemos pesar as glórias litterarias, amar os brilhantes monumentos das artes, gosar da civilização, doçura, e amenidade da vida social de nossos tempos".³⁰⁹ A essa receptividade, soma-se outros textos presentes nos dois jornais por nós investigados. Em artigo reproduzido pelo *Synopsis*, M. Frayssionous discorre sobre o tema de maneira a corroborar com a teologia do progresso, no que podemos verificar com clareza no excerto abaixo:

(MOURE, M. **Dictionnaire d'histoire universelle**. Paris: Ed. Universitaires, 196 apud CAMARGO, Kátia Aily Franco de. A Revista como Fonte de Pesquisa. **EDUCAÇÃO: Teoria e Prática** - v. 13, n.24, jan.-jun.-2005; n. 25, jul.-dez.-2005, p. 85)".

³⁰⁸ "PROVIDENCIA (lat. "providere" o "praevidere" = ver con anticipación): Es el ordem concebida en la mente de Dios para dirigir las cosas creadas a su fin proprio. Es parte de la prudencia y se refiere principalmente a los medios que se han de ordenar al fin; reside en el entedimiento, pero presupone la volición del fin y precede al gobierno de las cosas, que es la ejecución práctica de la Providencia (PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio; GAROFALO, Salvatore. **Diccionario de Teología Dogmática**. Versión del italiano por Pedro Francisco Navarro. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, p. 306)".

³⁰⁹ **Synopsis Ecclesiastica**. "Educação Religiosa". TOMO 1, Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 72.

"Assim, quando brilhantes descobertas tiverem augmentado o dominio dos conhecimentos humanos, lançando huma luz mais viva sobre os diversos ramos das sciencias naturaes, e feito desaparecer as antigas theorias para fundarem novas, não obstinemos contra a experiencia, nem contestemos aos nossos contemporaneos a gloria, que lhes pertence: vamos com o seculo".³¹⁰

"Ir com o século", nesse caso, seria não resistir às inovações técnico-científicas que surgiam vertiginosamente. Uma demonstração ainda mais clara da benevolência ultramona com relação ao progresso encontra-se em um artigo do jornal *Patrie*, reproduzido na *Trombeta do Sanctuario*, com um sugestivo título, mostra muito bem o que falam Gomes Filho e Le Goff. No discurso do bispo de Estrasburgo na cerimônia de benção da locomotiva que partiria de Paris àquela cidade, encontramos elementos da "poesia do vapor"³¹¹ e da "teologia do progresso". A sensação de aceleração do tempo em decorrência das inovações tecnológicas está explicitada em seu discurso.

É possível enxergar nele o "hino ao progresso",³¹² a "esse prodigioso desenvolvimento da industria moderna, a esses admiraveis descobrimentos que o genio mais vasto e mais ousado";³¹³ o "o horror diante das energias que, uma vez liberadas, ameaçam destruir a cultura e o espirito",³¹⁴ pela visão daquelas "terríveis machinas transporem distancias e devorarem o espaço"; e a velocidade que elas imprimiram na percepção do tempo, haja vista que nem "o genio mais vasto e mais ousado não teria previsto ha cincoenta annos".³¹⁵

Digno de destaque é a "conciliação entre o catolicismo e a inovação técnica"³¹⁶ que propõe o bispo, ao perceber ao longo da história, o controle da Providência sobre os processos de modernização técnica. Ele cita os exemplos da expedição de Alexandre

³¹⁰ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 280.

³¹¹ A ferrovia e a locomotiva foram as metáforas mais usuais para expressar a sensação de aceleração do tempo a partir das revoluções Industrial e Francesa. Na Alemanha da primeira metade do século XIX, nos diz Koselleck, desenvolveu-se um gênero de poesia lírica sobre a técnica ferroviária conhecida como "poesia do vapor", que expressava, em síntese, a transposição das barreiras naturais pela técnica (KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006).

³¹² KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, p. 140.

³¹³ **A Trombeta do Sanctuario**. "DISCURSO PRONUNCIADO PELO SR. BISPO DE ESTRASBURGO ANTES DA BENÇÃO DAS LOCOMOTIVAS DO CAMINHO DE FERRO QUE VAI DE PARIS AQUELLA CIDADE". Ano 2, nº 32, 4 de dezembro de 1852, p. 2-3.

³¹⁴ KOSELECK, Reinhart. **Op. Cit.**, p. 140.

³¹⁵ **A Trombeta do Sanctuario**. "DISCURSO PRONUNCIADO PELO SR. BISPO DE ESTRASBURGO ANTES DA BENÇÃO DAS LOCOMOTIVAS DO CAMINHO DE FERRO QUE VAI DE PARIS AQUELLA CIDADE". Ano 2, nº 32, 4 de dezembro de 1852, p. 2-3.

³¹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, p. 806.

Magno até a Índia e a construção das estradas romanas como prova de que a Providência utiliza os homens como "o complemento dos seus designios sobre a humanidade".³¹⁷ Ele enxergava no desenvolvimento da indústria e dos transportes parte de um plano de Deus para a pregação do evangelho em todo o globo, pois, além das vantagens ao progresso material, ela:

"abre tambem uma via mais larga aos divinos ensinios do Evangelho; ella faz desaparecer as fronteiras, destróe os limites que separão os povos para não fazer delles senão uma só familia, unida na caridade e na pratica das virtudes christãs".³¹⁸

Em sua benção final, o prelado de Estrasburgo, expõe uma concepção em que o progresso não é inimigo da religião, ao contrário, seria benéfico "a propagação da verdade tanto quanto para a prosperidade o paiz". Portanto, nessa ótica da "benção", "a sciencia unida á fé"³¹⁹ seria o caminho mais útil à civilização de um modo geral, posto que "Pretender substituir a Religião pela sciencia, he abandonar o necessario, para correr após o util: nao separemos, o que deve estar unido para o bem da humanidade".³²⁰

Uma outra evidência que reforça a ideia da perspectiva da conciliação no periodismo católico paraense encontra-se num fato considerado por nós relevante. Em 1856, o bispo criara uma associação com o intuito de promover a união de seu clero e, junto a ela, um jornal denominado de *Telegrapho da União Ecclesiastica*.³²¹ Consideramos que a menção ao telégrafo é uma pista importante para entendermos a relação destes sujeitos com a modernização, podendo ser visto como um sintoma da apropriação simbólica da modernização com o fito de irradiar a mensagem religiosa católico-ultramontana. Embora não tenhamos encontrado nenhuma evidência que assegure que este jornal foi efetivamente posto em circulação, nos interessa neste ponto mais o valor simbólico que a escolha desse título possa nos mostrar acerca da visão da Igreja paraense em relação à modernização.

O telégrafo foi uma das invenções que, para além das vantagens em termos de comunicação e econômicas, mais gerou impactos na percepção de tempo dos que expectaram a sua expansão. Trazemos aqui um testemunho interessante sobre a sensação de espanto que sua implantação causava em seus espectadores. O jornal *Diario do*

³¹⁷ Id., Ibid., p. 2-3.

³¹⁸ Id., Ibid.,

³¹⁹ Id., Ibid., p. 3.

³²⁰ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA. SEM RELIGIÃO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 247.

³²¹ **Treze de Maio**. "TREZE DE MAIO". Nº 802, 2 de agosto de 1856, p. 3.

Commercio, em seu número terceiro de 1859, traz um artigo sob o título *MARAVILHAS*, no qual expõe seis casos passados na Europa em que a utilização do telégrafo elétrico provocara espanto devido a incrível velocidade de transmissão de mensagens, o que leva o autor a uma assombrosa conclusão:

"Quando cessará em suas descobertas a sciencia? Perguntou um jornal inglez. Aonde nos conduz o progresso? Quaes serão os destinos das gerações futuras? Effectivamente ao contemplar reunidos os prodigios que se verificão ao mesmo tempo toda a superficie do globo, parece que tal conjunto de ensaios, tal reunião de esforços feitos pela sciencia e industria, são o resultado de um impulso irresistivel para um terreno desconhecido".³²²

Embora uma rede de telegrafia elétrica fosse, àquela altura, uma realidade ainda distante do Império brasileiro,³²³ as notícias que vinham da Europa provocavam espanto e, como pudemos ver acima, implicações na consciência dos leitores a respeito da consciência sobre a velocidade do tempo histórico e das expectativas sobre o futuro. Nossa hipótese é a de que, ao escolherem o telégrafo como símbolo do futuro jornal da *Sociedade*, para além da indispensabilidade dessa tecnologia para o funcionamento da imprensa, os periodistas católicos se apropriaram de um importante símbolo do progresso técnico-científico para compor o título de um jornal devotado às causas da Igreja.

Não consideramos isso um fato de somenos. De *Trombeta* a *Telegrapho* há uma mudança simbólica de não pouco importância ao nosso ver. Estes dois instrumentos têm relação com as atividades comunicativas, porém, o primeiro faz parte do passado clássico; já o segundo, uma das principais invenções da modernidade. Ele constituiu-se, portanto, num sintoma do esforço em conciliar catolicismo e progresso ou, pelo menos,

A presença de ambos no imaginário dos periodistas paraense sugere a ambiguidade já dita sobre a consciência da modernidade. As poucas, mas elucidativas fontes da imprensa religiosa de D. José Afonso em relação à modernização e ao progresso apontam para aquilo que Le Goff concluiria:

"A renovação religiosa, eminentemente católica, que reagia à Revolução, não conduzia fatalmente à negação da idéia de progresso. No desabrochar

³²² **Diário do Commercio**. "VARIEDADES. MARAVILHAS". N. 3, 5 de janeiro de 1859, p. 2.

³²³ Desde 1809 algumas linhas de telégrafos ópticos já operavam em certos pontos do Império, sobretudo na Corte. A partir de 1851, iniciaram-se os primeiros ensaios para a implantação da telegrafia elétrica no Brasil, inicialmente pensado por Eusébio de Queiroz, com vistas a auxiliar no combate ao tráfico negreiro. Contudo, o processo de implantação dos telégrafos elétricos foi lento e descontínuo no Brasil, tendo somente um grande impulso em direção ao Sul provocado pelas urgências da Guerra do Paraguai (SILVA, Mauro Costa da; MOREIRA, Ildeu de Castro. A introdução da telegrafia elétrica no Brasil (1852-1870). **Revista da SBHC**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 47-62, jan/jul 2007).

religioso do romantismo houve lugar para pensamentos que conciliavam a religião com o progresso".³²⁴

À semelhante conclusão chegam Ana Rosa Cloquet da Silva & Taís R. Carvalho³²⁵ e Gomes Filho,³²⁶ ao concluírem que a experiência ultramontana brasileira na segunda metade do século XIX em relação à modernização e ao progresso é ambígua. Observam eles que, se por um lado os ultramontanos eram intransigentes com relação a modernidade ideológica, por outro, eram flexíveis quanto às inovações técnico-científicas.

Como na expansão marítima dos séculos XV e XVI, a Igreja Católica embarcou na aventura que os avanços tecnológicos pós-Revolução Industrial geraram. Como os avanços das tecnologias náuticas que proporcionaram a descoberta do Novo Mundo, a instituição viu a possibilidade de, unida às monarquias absolutas, levar a mensagem do Evangelho e da civilização aos povos pagãos que por lá habitavam. No século XIX, o objetivo era converter as ferrovias, a navegação a vapor, o telégrafo, a imprensa em meios pelos quais se propagaria a mensagem cristã-católica por todos os cantos do mundo, numa velocidade e capacidade de alcance jamais vistas. As circunstâncias, porém, eram distintas. Se no início da Era Moderna os países protestantes conseguiram conquistar territórios e almas, rivalizando com os domínios católicos, a modernização oitocentista ampliou grandemente a possibilidade de propagação de ideias contrárias à visão católica de mundo. Agora, a Igreja teria que rivalizar com vários projetos e ideologias seculares que poderiam chegar junto com os vapores, por mensagens telegráficas ou páginas impressas, e, além disso, sem contar com a proteção e o patrocínio dos Estados, pelo menos não da forma como fora na primeira experiência supracitada.

A *modernidade filosófica* e a *modernização* ligam-se na noção de progresso, a qual, como ressalta Koselleck, foi a expressão privilegiada para caracterizar a assimetria entre o campo de experiência e o horizonte de expectativas na modernidade. Na consciência moderna oitocentista o progresso constituía-se, assim, de duas faces. Uma delas dizia respeito a relação do homem com o mundo natural, a outra tinha a ver com o mundo das relações humanas. Do ponto de vista iluminista, a razão era a suficiente condutora deste progresso, bastando aplicar os métodos das ciências físicas e naturais ao mundo da sociedade. No pensamento ultramontano, no entanto, não havia uma relação necessária

³²⁴ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão... [et. al.]. 4 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 255.

³²⁵ SILVA, Ana R. C. da; CARVALHO, Thais da R. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XII, n. 35, Setembro/Dezembro de 2019, p. 21.

³²⁶ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Op. Cit.**, p. 85.

entre os dois lados, atestando para isso a própria realidade, na qual se observava um processo de decadência moral e espiritual.

A resistência obstinada à modernização não seria uma solução, aliás, nem seria uma possibilidade, tendo em vista que ela estaria designada desde tempos imemoriais pela Providência, e nem indesejável, visto que, diz um autor católico, "o resultado do estudo das sciencias, é a victoria da religião, é o triunfo da nossa fé".³²⁷ No entanto, como disse M. Frayssinous, Nas sciencias, letras e artes, o sabio poderá si vêr os adornos, ou algumas colunas do edificio; mas não he ahi, que ele collocará o seu fundamento",³²⁸ pois, assim, as inovações no campo da ciência e da técnica constituíram-se em "progressos insensíveis"³²⁹ com prejuízos inestimáveis ao mundo moral.

Então, qual seria a solução? Para respondê-la, retornemos à pergunta do Instituto da França, sobre o porquê o avanço da modernização era acompanhado de uma decadência na moral e nos costumes. A continuação do artigo mostra que a resposta mais convincente teria vindo de uma dama francesa, a qual concluíra que a carência de educação religiosa levaria a civilização ao progresso nas ciências e nas artes acompanhada da decadência da moral e dos costumes, de modo que "o resultado deve ser ou o enunnciado no programma, ou peor do que isso o definhamento da moral e dos costumes ao lado de hum progresso [apparente muitas vezes] nas sciencias e nas artes".³³⁰ Podemos interpretar esse diálogo entre o Instituto e a dama francesa como um arquétipo da relação do catolicismo ultramontano com o progresso técnico-científico na primeira metade do século XIX. Apesar da leitura do presente ser feita por meio da noção de decadência, haveria na expectativa do futuro uma solução, que consistiria na conciliação entre progresso material e a educação religiosa, a fim de os interesses da religião e da ordem social tivessem primazia sobre os interesses materiais.

A evidência mais retumbante de que a relação entre o catolicismo ultramontano e a modernidade foi muito mais do que mera reação é a apropriação da imprensa como meio de propagação de sua doutrina. Essa apropriação não esteve livre de embaraços, ao contrário, novamente se vê a tensão as duas faces do progresso ou as implicações morais sobre a apropriação da modernização quando se discutem nos jornais católicos paraenses os limites morais da liberdade de imprensa.

³²⁷ **A Trombeta do Santuario.** "A BIBLIA (Conclusão)". Nº 12, 15 de janeiro de 1852, p. 51.

³²⁸ **Synopsis Ecclesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA. SEM RELIGIÃO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 245

³²⁹ **A Trombeta do Santuario.** "O Gram-Pará nº 36". Nº 15, 1 de março de 1852, p. 62.

³³⁰ **Synopsis Ecclesiastica.** "Educação Religiosa". TOMO 1, Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 71.

2.4. "E de onde vem essa [...] essa desenfreada liberdade de pensar [...], esse alluvião de livros e escriptos infames?":³³¹ liberdade de pensamento, tipografia e liberdade de imprensa.

A liberdade de imprensa foi "uma das maiores conquistas da Revolução Francesa"³³² e "um dos pilares do liberalismo político do século XIX", tendo ela que ser "discutida e implementada em todos os lugares onde se pretendeu a construção de governos constitucionais representativos".³³³ Num primeiro momento, os regimes liberais europeus praticamente anularam a "sanção civil sobre a censura eclesiástica",³³⁴ mantendo, contudo, a censura estatal, o que foi, em sua maioria, também abandonada em meados do século XIX, estabelecendo-se assim a liberdade de imprensa. Apesar de esforços iniciais, não houve outra alternativa à hierarquia senão reconhecer a perda do braço coercitivo do Estado, limitando-se a uma censura sem efeitos civis.³³⁵

Nas páginas da imprensa católica paraense, observa-se um profundo incômodo com relação à liberdade de pensamento e de imprensa. Num artigo de M. Frayssinous, se expõe de maneira clara a preocupação dos ultramontanos com os explosivos efeitos da união em cadeia entre liberdade de pensamento, tipografias e liberdade de imprensa:

"Mas supponhamos, que essas doutrinas de impiedade saíam das trevas, que as envolvessem, para claramente se publicarem; que se depositem em livros, espalhados entre todas as classes de leitores: que se tornem a opinião dominante das pessoas sabias e literatas, dos ricos e dos grandes; que vão infeccionar ao longe os pais de família, os mestres da mocidade, os magistrados, e os depositarios do poder; que por meio de progressos insensíveis passem da cidade á aldêa, e se tornem desta sorte mais, ou menos populares: como será possível então não conceber grandes sustos, e não temer pelo socego da sociedade?".³³⁶

³³¹ **A Trombeta do Santuario**. "Pastoral". Nº 17, 1 de abril de 1852, p. 70.

³³² MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Vol. III: A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 72-73.

³³³ TOFFOLI, Taíssa Nunes. **Liberdade de imprensa no Império brasileiro**. Os debates parlamentares (1820-1840). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, p. 17.

³³⁴ Id., Ibid., p. 72-73.

³³⁵ A perda da prerrogativa censória da Igreja no Brasil ocorre no mesmo instante da abolição da censura prévia, que "acontece em 28 de agosto de 1821, com a decisão do Ministério do Reino que considerava "injusta" sua manutenção após as decisões das Cortes de Lisboa de acabar com a instituição em Portugal. Assim, mandava que não se oferecesse empecilho à publicação de nenhum escrito, obedecendo às regras impostas pelas mesma Cortes". Id., Ibid., p. 38.

³³⁶ **Synopsis Ecclesiastica**. "SEM RELIGIAO A ORDEM PUBLICA HE IMPOSSIVEL". TOMO 1, Nº 7, 10 de março de 1849, p. 162.

O quadro hipotético apresentado por M. Frayssinous aponta para o risco que a ordem pública estaria correndo diante da iminência da combustão de três elementos, os quais, coincidentemente, representam as três dimensões da modernidade sobre a qual operamos nossa reflexão nesse trabalho. A liberdade de pensamento foi uma das principais reivindicações dos filósofos iluminados e seria o conteúdo ideológico dessa cadeia. A reprodutibilidade em larga escala proporcionado pela tipografia moderna seria o seu meio material. No entanto, o detonador dessa bomba seria o aspecto político: a liberdade de imprensa. Nessa relação, conjugam-se, portanto, *modernidade ideológica, modernização e modernidade política*.

No momento em que escrevera o religioso, essa bomba já havia estourado. D. José Afonso em uma de suas pastorais fala sobre os efeitos desastrosos dessa combustão. Comentando a Encíclica de 21 de novembro de 1851, o bispo fala sobre a periclitante situação da Igreja no século XIX, alvo de severos ataques do “inimigo homem”, que semeava a incredulidade no seio da cristandade. Se tratava, segundo ele, de uma "declarada guerra a fé catholica, e a Santa Sé", que tinha como característica a disseminação da indiferença e da incredulidade. Nesse texto, vale ressaltar a centralidade que confere o bispo à liberdade de pensamento e à liberdade de imprensa para o "Lamentavel estado de cousas!" que então observava:

"E de onde vem essa declarada **guerra à fé catholica e à Santa Sé**, esse ódio implacavel a toda virtude e honestidade, essa **desenfreada liberdade de pensar**, e de viver, esse desrespeito ao poder e auctoridade, esse desprezo das mais santas leis, e instituições divinas e humanas, essa corrupção e insurbodinação da mocidade, **esse alluvião de livros e escriptos infames** com que se destroe toda a virtude, se planta a immoralidade, e se accendem todas as paixões?"³³⁷

As palavras do prelado mostram o compartilhamento do mal-estar com que os ultramontanos lidaram com a liberdade de pensamento e de imprensa. O livre escrutínio da razão pública sobre as instituições e valores tradicionais mediante os meios modernos de comunicação, constituía-se numa configuração insuportável aos olhos dos setores mais conservadoras da Igreja. Como se vê, D. José Afonso partilha desse incômodo e sensação de impotência diante da nova situação em que estava envolta a instituição no contexto da modernidade oitocentista. As instituições tradicionais, como bem observa John

³³⁷ **A Trombeta do Santuario.** Pastoral. Nº 17, 1 de abril de 1852, p. 69-70. (Grifos nossos).

Thompson, a partir da consolidação da liberdade de imprensa e a formação da opinião pública:

"perdem o monopólio da verdade e se tornam menos seguras à medida que se tornam crescentemente expostas ao impacto corrosivo do escrutínio do debate público. A partir do momento que as práticas tradicionais são chamadas a se defender, perdem o status de verdades inquestionáveis. Mas elas podem sobreviver de várias maneiras – por exemplo, transformada num tipo de fundamentalismo que rejeita o apelo da justificação discursiva e procura, num clima de dúvida generalizada, reafirmar o seu caráter inviolável".³³⁸

Portanto, a mensagem divina portada pela Igreja, agora tinha que se submeter às condições debate público. Os seus mensageiros foram forçados a, de um lado, reconhecer a inevitabilidade prática de impedir a disseminação de pensamentos que fossem contrários à visão de mundo da Igreja e, por outro, entrar na arena pública da imprensa a fim de defender seus valores tradicionais e interesses institucionais.

Diante da reconhecida debilidade jurídica da Igreja em matéria punição às heresias, na esfera mais ampla da sociedade, restavam a censura sem a sanção do Estado aos fiéis que consumissem e/ou reproduzissem as ditas más doutrinas e a tentativa de convencer o poder secular de que o efeito da disseminação destas seria prejudicial à ordem pública. Podemos verificar essa estratégia em um artigo do *Trombeta*, o qual anuncia que, por meio de um Decreto de 10 de junho de 1851, Pio IX "condenou, e proscreeveu" as obras *Defensa de la autoridade de los gobiernos, y de los obispos contra les pretensiones de la Curia Romana e Carta al Papa, ya analisis del Breve 10 Junio 1851*, do autor Francisco de Pula G. Vigil, após análise dos consultores cardeais inquisidores gerais. O papa e os cardeais inquisidores "proibiram que todos os Fieis catholicos de qualquer gráo o podessem lêr, reter em seu poder, e imprimir em qualquer lugar e idioma". A pena para descumprimento era a de *Sub paena excommunications latae sententiae*.³³⁹

Comentando esse caso particular, a redação do *Trombeta* discorre sobre o problema geral da liberdade de pensamento e imprensa naquele século. O texto aponta a gravidade da situação, de modo que seria "tal a licença dos espiritos, tal o habito de pensar, fallar e obrar sem comedimento", que restava apenas confessar "a triste certesa de que a voz do

³³⁸ THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 162.

³³⁹ **A Trombeta do Santuario**. "A Trombeta do Santuario". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 1.

Chefe da Igreja não pasará d'uma impotente barreira contra a torrente devastadora dos maos livros que infestam o seculo presente."³⁴⁰

Já que não se podia evitar a produção da obra indesejada, restava evitar o seu consumo e reprodução. Diante da reconhecida debilidade coercitiva, a estratégia da Igreja então devia ser dissuasiva, isto é, apelar para as outras esferas da sociedade uma postura vigilante e intransigente quanto à propagação de pensamentos contrários à religião. O argumento principal, como utilizado pelo bispo, era o de que seria duplo o efeito do livre pensamento e da liberdade de expressão, vindo estes não apenas "solapar os alicerces da fé", como também "corromper os costumes". Portanto, não se trataria apenas de uma "declarada guerra a fé catholica, e a Santa Sé",³⁴¹ como também à sociedade e ao Estado.

Por conseguinte, nessa tarefa de vigilância e dissuasão, entrariam também os "Pais de Familia, e os Directores da mocidade, conhecedores dos perniciosos effeitos das más leituras, envidarão todos seus esforços para arreda-la dessa corrupção geral". Quanto ao Estado, o texto expressa um lamento e um alerta bastante grave, pois seria de "desejar que o governo tomasse uma parte activa na propagação das más doutrinas; porque soffrendo o Altar, abalado está o Throno".³⁴²

Além de uma postura defensiva, vigilante e intransigente quanto às más doutrinas, seria necessário, também, agir em favor da difusão das "bôas doutrinas" no seio da sociedade. Novamente, para tal finalidade, seria vital a cooperação orgânica da sociedade. "A este respeito he, que o homem de letras, e que o sabio, devem formar huma santa liga contra os sophistas", diz D. José Afonso, pois caberia "ás classes elevadas e esclarecidas da sociedade, fazerem triumphar as bôas doutrinas: tal he o seo destino, tal he, Senhores, a vossa Patria e a Religião vos chamão a preenche-lo, e, fieis á sua voz, não illudireis as suas esperanças".³⁴³

As "classes elevadas e esclarecidas da sociedade", o "homem de letras", o "sabio"; enfim, a imprensa ultramontana conclama os setores letrados a "formar huma santa liga contra os sophistas" e "fazerem triumphar as bôas doutrinas". Estes textos apontam para uma tendência, já discutida no Concílio de Trento e, contudo, largamente utilizada apenas

³⁴⁰ **A Trombeta do Sanctuario**. "PARTE OFFICIAL. DECRETO". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 1.

³⁴¹ **A Trombeta do Sanctuario**. Pastoral. Nº 17, 1 de abril de 1852, p. 70.

³⁴² **A Trombeta do Sanctuario**. "PARTE OFFICIAL. DECRETO". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 1.

³⁴³ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 280-281.

no ultramontanismo do século XIX, da utilização dos leigos para a propagação da mensagem católica.

Por mais que Pio IX possuísse uma concepção de que a função do laicato na missão da Igreja fosse secundária e que este deveria obedecer estritamente à direção dos eclesiásticos, observa-se uma crescente participação dos leigos na tarefa de divulgação e defesa dos princípios do catolicismo ultramontano no século XIX. Queremos neste ponto destacar a atuação dos intelectuais leigos que contribuíram substantivamente para a expansão do modelo de catolicismo ultramontano, através da criação das associações católicas e da produção intelectual em livros e periódicos.

Neste aspecto, Giacomo Martina destaca a atuação da "corrente intransigente francesa" na defesa dos ideais ultramontanos na opinião pública. Dentro desta, três nomes mereceram a atenção do autor. Joseph de Maistre (1753-1821), escritor da clássica obra *Du Pape* (1819), que se constituiu em uma defesa intransigente da infalibilidade papal e contra o galicanismo francês. Ele também criticou a vinculação excessiva entre religião e política e da função social da Igreja, o que poderia significar uma deixa para a "instrumentalização da religião".³⁴⁴ Além disto, defendeu veementemente estruturas do Antigo Regime e condenação, sem exceção, das consequências revolucionárias. Felicité de Lamennais (1782-1854), na fase conservadora de sua trajetória, é mencionado como um defensor da ideia do "*senso comum como critério de verdade*", da "*função social da religião, da necessidade de uma inspiração cristã das estruturas sociais*",³⁴⁵ por suas ferrenhas críticas ao galicanismo e por sua "*defesa do poder indireto da Igreja sobre o Estado*". Louis Veuillot (1813-1883), que foi o diretor do importante periódico *L'Univers*,³⁴⁶ que possuiu uma orientação inflexivelmente "antigalicana e anticonciliatória" e de intolerância em relação ao catolicismo liberal e ao liberalismo.³⁴⁷

Na prática, contudo, não bastava apenas boa vontade. Além do seu sentido filosófico, isto é, a aceitação mais comum dentro da concepção liberal de que a liberdade de imprensa era irrevogável e fundamental, os periodistas católicos paraenses tinham que se ver com a trama da liberdade formal de imprensa dentro do regime da monarquia

³⁴⁴ MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Vol. III: A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 164.

³⁴⁵ Id., Ibid., p. 166.

³⁴⁶ Encontramos três menções à revista *L'Univers* no *Synopsis Ecclesiastica*. Duas no nº 6, p. 153 e p. 154, num artigo sobre o catolicismo na Inglaterra e outro sobre a nomeação de novos bispos para as novas dioceses da Rússia por Pio IX, respectivamente e uma no nº 15, do dia 15 de janeiro de 1849, na p. 116.

³⁴⁷ MARTINA, Giacomo. **Op. Cit.**, p. 167.

constitucional do Império, isto é, a legislação imperial sobre os "abusos" da liberdade de imprensa.

A partir de dois episódios em que a redação do *Trombeta* se envolve em polêmicas com outros jornais da província, é possível identificar uma pista sobre sua percepção acerca de como se deveria exercer a atividade periódica e do que seria a liberdade de imprensa e os limites a que ela estaria circunscrita.³⁴⁸

Em resposta a um artigo do periódico liberal *Gram-Pará*, no qual *Hum Sacerdote* criticava um artigo do número 14 do próprio *Trombeta*,³⁴⁹ os redatores deste acusam o redator daquele de "publicar ainda injustas censuras"³⁵⁰ contra o bispo. Segundo o *Trombeta*, a redação do *Gram-Pará*, ao reproduzir acusações infundadas que aviltavam a imagem de D. José Afonso perante a opinião pública, estaria levando "a liberdade da imprensa além dos limites da moralidade" e, prosseguindo, lamentam os redatores:

*"que alguém haveria que mal entendesse a liberdade de imprensa, mas estávamos bem longe de acreditar, que esse alguém fosse um órgão da mesma imprensa, que se pode lançar em rosto ser uma filha sem critério, que se se transvia, e desmente a nobresa de sua mãe".*³⁵¹

Ao contrário do que teriam feito seus colegas de ofício, pervertendo a legítima função e a nobre missão da atividade periódica, julgam os redatores do *Trombeta* que, ao responderem à tais críticas, "não foi com o fito de agredir à alguém, mas unicamente para arredar algumas insinuações, e procedemos desta forma para cumprir restritamente com o dever que cabe a um órgão de imprensa".³⁵² A missão da imprensa, segundo os mesmos redatores, residiria numa postura imparcial e com o fito de atingir a "verdade", o que só poderia ocorrer para além dos ataques pessoais e das lutas partidarizadas: "escrevemos para o povo, e não sendo echo de nenhuma classe, com detrimento da verdade, servimos

³⁴⁸ Deixamos claro que em relação a estes casos, neste tópico apenas serão tratadas as questões relativas à concepção dos redatores sobre a atividade periódica e à liberdade de imprensa que destes episódios se pode depreender. No capítulo 3, os mesmos episódios voltam à baila, mas, a partir da abordagem sobre a sua dimensão de discussão sobre o direitos canônico e as prerrogativas da Igreja.

³⁴⁹ No número 14 do *Trombeta*, os redatores respondem a um comunicado de 1 de janeiro de 1852 assinado por *Hum Sacerdote*, do Maranhão, reproduzido no nº 30, do periódico *Grão-Pará*, no qual se diz que o bispo cometeu um grave erro de ter sido negligente quanto a avaliação de aspirantes ao sacerdócio vindos do Maranhão, por não ter examinado as dimissórias, que eram documentos escritos por autoridades religiosas indicando boa conduta e preparo de alguém que pretenda ordenar-se em outra diocese. Os redatores do *Trombeta* defendem o prelado dizendo que este examinou as dimissórias que lhe competia tão somente acreditar na palavra de outra autoridade eclesiástica, ainda que pudesse haver casos, ignorados por ambos bispos, que desabonassem a conduta dos ditos sacerdotes.

³⁵⁰ **A Trombeta do Santuário.** O *Gram-Pará* nº 36. Nº 15, 1 de março de 1852, p. 62.

³⁵¹ Id., *Ibid.*,

³⁵² Id., *Ibid.*,

a todas, quando o devemos fazer, defendendo os interesses da Igreja, em benefício da Sociedade".³⁵³

Deste modo, o *Trombeta* tenta passar uma imagem de neutralidade. Ainda que confessadamente defenda "os interesses da Igreja", defendiam-na em benefício de todas as classes da sociedade. É provável que com isso os redatores estivessem realizando um esforço em se desvincular do planfetarismo incendiário, estilo de periodismo político que predominou desde a Independência até mais ou menos o fim das Regências, no qual "o ataque pessoal passou a ser o centro de sua produção textual, com ofensas e agressões explícitas à idoneidade das pessoas, que se tornavam, em um curto espaço de tempo, vítimas e autoras de chacotas, xingamentos e ofensas pessoais".³⁵⁴ Assim, pretende se pôr aquém das disputas fragmentadas e acirradas entre partidos e indivíduos de diversos matizes ideológicas e colocar-se como genuíno representante do interesse público.

Portanto, a "verdade" em termos de imprensa para estes sujeitos, não residiria na reverberação de interesses faccionais e em ataques pessoais, senão que estaria diretamente associada ao "interesse público". Também seria fundamental utilizar uma linguagem polida e respeitosa para com os adversários.

Em outra ocasião, o *Trombeta* encontrava-se em posição inversa, sendo acusado por alguns recalcitrantes membros do clero de mal utilização da atividade periódica. Os cônegos Eugenio Antonio de Oliveira Pantoja, João Carlos de Oliveira Pantoja, o beneficiado Lasaro Pinto Moreira Lessa e outros de acusaram a redação d'*A Trombeta do Santuario* de expedir "graves injurias aos Ecclesiasticos", em razão de um artigo publicado no nº 16.³⁵⁵ Segundo os reclamantes, a acusação impressa de que "alguns Ecclesiasticos compreendidos na proibição tiverão por fim alliciar o odioso contra o Prelado", significou a pressuposição "um vicio ou defeito que o expõe ao odio e desprezo publico e prejudica sua reputação e muito mais o é attribui a confessores, que á tantos annos, exercercem esse ministerio".³⁵⁶

³⁵³ Id., Ibid., p. 64.

³⁵⁴ GAGLIARDO, Vinicius Cranek. **Imprensa e civilização no Rio de Janeiro oitocentista**. Franca-SP: Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, p. 51.

³⁵⁵ O motivo gerador de toda esta polêmica foi a Circular de 9 de setembro de 1851, publicada no número 4º do *Trombeta*, que tratava da suspensão relativa às faculdades do confessionário de até que se fosse realizado um novo exame, o que foi recebido por parte do clero como um insulto à capacidade de desenvolvimento de atividades que há muito desenvolviam. Cabe lembrar que neste momento trataremos apenas da queixa ante o Juízo Municipal relativa ao nº 16 do *Trombeta*. Os outros aspectos serão melhor discutidos no capítulo 3.

³⁵⁶ **A Trombeta do Santuario**. *Requerimento d'accusação*. Ano 1º, nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 75.

Os sacerdotes reivindicam que os redatores da *Trombeta* fossem enquadrados no §2, 4 e 5, art. 236 do Código Criminal.³⁵⁷ Requerem que a autoridade competente ordene que seja revelado o autógrafo a fim de saber quais são os autores do referido artigo e que fossem responsabilizados conforme o art. 205³⁵⁸ e art. 385³⁵⁹ do Código de Processo Criminal, o art. 62³⁶⁰ e art. 237 § 3³⁶¹ do Código Criminal, e art. 385 do Regulamento número 120. Eles também requerem a notificação de Antônio Baena, dono da tipografia onde se imprime o *Trombeta*, para "apresentar obrigação de responsabilidade do Edictor, ou author do art. acusado, ou ver, aliás, correr processo contra si para o que sejam notificadas igualmente as testemunhas para a primeira audiência deste juízo".³⁶²

Como "um facto estrondoso e nunca antes visto entre o clero paraense"³⁶³, assim o classificou a redação do *Trombeta*. A primeira vez ou não, seja como for, o fato de clérigos levarem ao juízo secular queixas graves contra um periódico que estava diretamente sob a inspeção do seu chefe, o bispo, é por si só um fato relevante. O órgão oficial da Igreja paraense se via obrigado a se defender, não apenas em juízo, mas também ante ao julgamento de seus leitores, sobre supostos crime de "abuso de liberdade de imprensa".

A defesa dos redatores do *Trombeta*, advogados por Tito Franco de Almeida, se constitui nos seguintes pontos: primeiro, que a Circular utilizava um termo indeterminado "alguns" e, portanto, não poderia ser interpretada com que dirigida há algum sacerdote em específico. Segundo, que o termo "talvez" de "com o fim talvez de aliciar o odioso contra o Prelado", denota dúvida, não afirmação. Terceiro, sobre a parte onde escrevem

³⁵⁷ "Art. 236. Julgar-se-ha crime de injúria:

1º Na imputação do um tacto criminoso não comprehendido no artigo duzentos e vinte e nove. 2º Na imputação de vícios ou defeitos, que possam expôr ao odio, ou desprezo publico. [...]. 4º Em tudo o que pôde prejudicar a reputação de alguem. 5º Em discursos, gestos, ou signaes reputados insultantes na opinião publica".

³⁵⁸ "Art. 205. Nos processos pendentes, cujo julgamento final não compete aos Delegados, Subdelegados e Juizes Municipaes, que ainda não estiverem submettidos á decisão do Jury, e naquelles cujo definitivo julgamento compete ás referidas Autoridades, em que ainda não houver sentença, emendará o Juiz de Direito todos os erros, e irregularidades que encontrar, para sanar nullidades, e conseguir o perfeito conhecimento da verdade, mandando fazer interrogatorios, acareações, exames e mais diligencias precisas, na fórmula do art. 200 § 2º deste Regulamento, procedendo contra os Juizes, Escrivães e Officiaes de Justiça, que achar em culpa, como fôr de direito."

³⁵⁹ "Art. 385. Se se tratar de crime por abuso da expressão do pensamento, além do que fica disposto, se observará o que a respeito delle dispõe os arts. 271, 272, 273 e 274 do Codigo do Processo Criminal."

³⁶⁰ "Art. 62. Se os deliquentes tiverem incorrido em duas, ou mais penas, que se lhes não possam impôr uma depois de outra, se lhes imporá no gráo maximo a pena do crime maior, que tiverem commettido, não sendo a de morte, em cujo caso se lhes imporá a de galés perpetuas."

³⁶¹ "Art. 237. O crime de injúria commettido por algum dos meios mencionados no artigo duzentos e trinta [...]. 3º Contra pessoas particulares, ou empregados publicos, sem ser em razão de seu officio."

³⁶² **A Trombeta do Santuario. Requerimento d'accusação.** Ano 1º, nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 75.

³⁶³ **A Trombeta do Santuario. "INCREDIBILE DCTU!!!".** Ano 1º, nº 17, 1 de abril de 1852, p. 72.

sobre os "pastores cegos e ignorantes os seus deveres", afirmam que escreveram em tons genéricos, não aplicáveis a alguém individualmente e que não se destinava ao clero como um todo, mas apenas aqueles que, após o futuro exame do prelado, fosse comprovada sua ignorância e falta de idoneidade.

Na *Pastoral* de 9 de abril daquele ano, D. José Afonso sai em defesa dos redatores da *Trombeta* e de sua autoridade episcopal:

"por uma suposta injúria que imaginarão ler na impressão de um artigo de um Jornal exclusivamente dedicado aos interesses da Religião [...], a matéria do impresso, tirando toda a substância de uma Nossa Circular, á que se referia, e aparecendo em um Jornal, que está debaixo de Nossas vistas e auspícios, exigia dos offêndidos o recurso para Nós, que podíamos sem o estrondo de um escândalo faser cessar e reparar qualquer offensa, quando existisse, nada disto se fez: a autoridade Episcopal foi posta a parte".³⁶⁴

O bispo faz questão de apresentar as credenciais de um jornal que estava sob o seu controle e que estaria ligado a interesses puramente religiosos, como modo de desautorizar a acusação. Contudo, já não se tratava apenas de discussões internas acerca de teologia ou direito canônico; agora, a mensagem episcopal, uma vez impressa e publicada, estava sujeita ao escrutínio da opinião pública e, contingentemente, às leis que regulavam o que seria permissível nessa arena.³⁶⁵

Essa troca de acusações reflete a "generalidade da definição de abuso de imprensa" na legislação imperial.³⁶⁶ No caso envolvendo o *Gram-Pará*, acusam-no de abuso da liberdade de imprensa. No episódio do clero resignante, defendem-se da mesma acusação imputada ao primeiro e advogam o direito de poder expressar a sua mensagem de maneira pública e impressa, visto que estaria ela dentro da legitimidade do interesse público. No final das contas, o julgador acatou os argumentos da defesa e absolveu os acusados.

³⁶⁴ **A Trombeta do Santuário.** Pastoral. Ano 1º, nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 78.

³⁶⁵ Durante o período de D. José Afonso, os conflitos do clero paraense já não ficam mais nos bastidores do palácio episcopal, como se pode constatar de outros episódios polêmicos envolvendo o clero próximo a D. José Afonso e membros resignantes do clero e outras autoridades civis. Encontramos um número significativo dessas polêmicas impressas no jornal *Treze de Maio*: **Treze de Maio.** "PUBLICAÇÕES A PEDIDO". Nº 592, 28 de março de 1846, p. 1; **Treze de Maio.** "PUBLICAÇÃO A PEDIDO. ATTESTADO GRATUITO". Nº 813-814, 5 de julho de 1848, p. 10-11; **Treze de Maio.** "OCCURRENCIAS NA VILLA DE CINTRA". Nº 849, 4 de novembro de 1848, p. 3-4; **Treze de Maio.** "AVIZOS". Nº 15, 4 de agosto de 1849, p. 1; **Treze de Maio.** "PASTORAL". Nº 33, 15 de dezembro de 1849, p. 1; **Treze de Maio.** "PUBLICAÇÕES A PEDIDO". Nº 900, 9 de maio de 1849, p. 4; **Treze de Maio.** "PUBLICAÇÕES A PEDIDO". Nº 39, 26 de janeiro de 1850, p. 3-4; **Treze de Maio.** "COMMUNICADO". Nº 274, 3 de janeiro de 1854, p. 8; **Treze de Maio.** "Publicação a pedido". Nº 276, 7 de janeiro de 1854, p. 3-4; **Treze de Maio.** "Correspondência". Nº 320, 21 de abril de 1854, p. 4.

³⁶⁶ TOFFOLI, Taíssa Nunes. **Op. Cit.**

O que nos importa destacar destes casos, por enquanto, é que a imprensa para estes sujeitos configura-se como outra instância de julgamento, de julgamento moral ante à opinião pública, por isso, era sumamente importante saber manejar não só a retórica periódica, como também a intrincada legislação sobre os abusos da liberdade de imprensa. Dominar essas armas, além de outras, era fundamental para as disputas no campo aberto da imprensa, tendo em vista a linha tênue que separava as ideias de "liberdade de imprensa" e dos "abusos" da mesma.

Portanto, nas páginas do *Synopsis* e do *Trombeta* se trata de pelo menos dois tipos de liberdade de imprensa: no sentido filosófico, aquela defendida pelos pensadores ligados à tradição iluminista do século XVIII, e a liberdade de imprensa no sentido normativo, de acordo com a legislação imperial. Havia por parte destes periodistas uma rejeição intransigente quanto à primeira, ao passo que se tinha certa complacência quanto à segunda.

A guerra contra as ideias indesejáveis da modernidade teria que se dar em duas frentes: por um lado, persuadir os católicos a não produzir, reproduzir ou consumir tais conteúdos, já que não mais existiam, como outrora, os mecanismos coercitivos contra a liberdade de pensamento; por outro, investir na propagação massiva das "ideias religiosas" na sociedade. As publicações expostas chamam a atenção para a necessidade de uma postura permanente, vigilante e intransigente quanto à disseminação de ideias e práticas modernas contrárias aos valores do catolicismo ultramontano. Entretanto, essa tarefa não deveria ser exclusiva aos clérigos, essa é a razão do apelo ao Estado, aos intelectuais leigos e à sociedade em geral para o combate contra a modernidade.

Vimos que a reivindicação ideológica de liberdade de pensamento e a reivindicação política de liberdade de imprensa, somadas ao efeito catalisador da tipografia moderna produziu impactos graves ao edifício da religião e da ordem social da perspectiva conservadora. A igreja brasileira via-se encurralada, politicamente impotente e obrigada a seguir as regras da opinião pública e das intrincadas normas relativas aos abusos da liberdade de imprensa. A estratégia adotada pelo clero periodista foi, de um lado, tentar convencer o poder secular e a classe letrada sobre os riscos que a liberdade de imprensa, levada "além dos limites da moralidade", poderia ocasionar ao corpo social; de outro, foi manejar a retórica combativa da opinião pública e a lei de abuso de imprensa a seu favor.

2.5. "[...] o progresso da civilização só pode ser devido ao Christianismo":³⁶⁷ a recepção ambivalente da modernidade e a disputa pelo progresso.

A fim de sintetizar a maneira como se processou nos jornais confessionais paraenses a recepção da *modernidade filosófica* e da *modernização*, novamente nos apropriamos, na qualidade de parâmetros, dos termos presentes no fragmento com o qual demos início a este capítulo. Em tudo que apresentamos até aqui, vemos uma variação desta recepção nos três eixos que destacamos.

No que tange aos efeitos da modernização sobre a sociedade moderna, percebemos na imprensa católica paraense a predominância do eixo "vamos com o século". Mesmo tendo havido certo desconforto quanto a tendência inversamente proporcional entre o progresso técnico-científico e o progresso moral, o esforço pela compatibilização entre o catolicismo e a ideologia do progresso demonstra que havia, na visão dos católicos ultramontanos, uma conciliação possível e necessária entre ambos os domínios.

Quanto ao racionalismo e à liberdade de imprensa, sobressai-se a máxima "ainda vamos com o século", pois em relação ao primeiro, embora haja intransigência ao racionalismo moderno (autônomo, imanente e universal), existe um esforço no sentido da compatibilização, a partir de pressupostos tomistas, entre razão e a tríade fé-revelação-tradição.

Já no que se refere à relação liberdade de pensamento-tipografia-liberdade de imprensa, notamos uma combinação entre os dois eixos antes mencionados com a ascendência do imperativo "ir com o século, não he sabedoria, mas fraqueza de espírito, ou de carácter". Enquanto a tipografia moderna era usada em benefício da propagação do catolicismo e a liberdade de imprensa aceita dentro de certos limites morais, a liberdade de pensamento era alvo da intransigência ultramontana. Com efeito, a estratégia dos católicos parece ter sido a de utilizar às armas proporcionadas pela tipografia e pela liberdade de imprensa contra a liberdade de pensamento.

Deste modo, na oscilação entre os três eixos destacados, percebemos como a imprensa ultramontana paraense na época de D. José Afonso foi caracterizada por uma reação ambivalente ante à disseminação da *modernidade ideológica* e da *modernização*. Propomos essa leitura da ambivalência contra as interpretações simplistas do ultramontanismo como uma mera atitude reativa, pois, como vimos, para cada valor,

³⁶⁷ *Synopsis Ecclesiastica*. "SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 292.

princípio ou instituição modernos criticados, há uma proposição de resolução, seja pela via da extirpação delas ou de uma possível conciliação.

O universo discursivo por nós observado condiz com o que fora percebido por Robson Gomes Filho em um artigo no qual aponta "as ambíguas reações de setores da Igreja Católica europeia ao processo de modernização técnica e à consolidação da modernidade ao longo do século XIX".³⁶⁸ Essa ambiguidade teria sua razão de ser nas distintas posturas católicas em relação "a modernidade técnica (entendida como "modernização") e a modernidade política e ideológica".³⁶⁹ Enquanto em relação à primeira sobressaía-se uma tendência de aceitação entusiástica, que percebia as inovações científico-industriais como aliadas da missão evangélica; em relação à segunda predominava um discurso contrarrevolucionário, que procurava evitar a desagregação dos fundamentos conservadores da sociedade.

Foi uma atitude ambígua, pois foi ao mesmo tempo reativa e propositiva, e porque essa proposição se fazia tanto pela refração, como pela absorção de conceitos e práticas modernos. Em um trecho da parte final um artigo reproduzido no *Synopsis* e que transcorre quatro de seus doze números, Denis-Luc Frayssinous nos permite vislumbrar a posição ultramontana a respeito do "seculo", denotado aí, como em muitos outros textos, não uma unidade cronológica apenas, como indicando o tempo histórico moderno:

"Portanto, senhores, demos ao seculo, o que elle tem direito de reclamar, mas saibamos recusar-lhe, o que elle não poderia obter, senão para sua ruina, e para a das idades seguintes. Se os engenhos, mesmo de uma ordem superior, são obrigados em certas cousas a curvar-se perante o seu seculo, tambem lhes pertence sobre muitas outras o domina-lo, governa-lo, conte-lo nos seus extravios, e faze-lo caminhar pelas veredas da sabedoria e da verdade. Pertence ás classes elevadas e esclarecidas da sociedade, fazerem triumphar as boas doutrinas: tal he o seo destino, tal he, Senhores, a vossa Patria e a Religião vos chamão a preenche-lo, e, fieis á sua voz, não illudireis as suas esperanças".³⁷⁰

Divisa-se nessas palavras as orientações básicas que constituiriam o programa ultramontano em relação ao tempo histórico moderno oitocentista. Uma atitude concessória diante da inevitabilidade do tempo: "demos ao seculo, o que elle tem direito de reclamar"; ao mesmo passo de uma atitude refratária ante aquilo que se julgava os

³⁶⁸ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, set/dez. 2019, p. 796.

³⁶⁹ Id., *Ibid.*, p. 809.

³⁷⁰ *Synopsis Ecclesiastica*. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 281.

"erros do século":³⁷¹ "mas sabemos recusar-lhe, o que elle não poderia obter, senão para sua ruina"; mas não apenas uma recusa, como também uma proposição de intervenção no curso dos acontecimentos, visto que "Se os engenhos, mesmo de uma ordem superior, são obrigados em certas cousas a curvar-se perante o seu século, também lhes pertence sobre muitas outras domina-lo, governa-lo, e conte-lo nos seus extravios"; a qual se daria por meio da propagação das "bôas doutrinas", tendo em vista uma expectativa em relação ao futuro, pois a "ruina" de que ele fala teria efeitos não apenas sobre aquela época, assim como "para a das idades seguintes".

O discurso periódico católico é, portanto, mais do que reativo, é também propositivo. Por toda as críticas, condenações ou acordos feitos com a modernidade, perpassa uma concepção própria de progresso e modernidade, fruto da recepção de conceitos, valores e práticas modernas intermediadas pelo filtro das diretrizes doutrinárias e filosóficas do ultramontanismo. Foi *na e pela* imprensa periódica católica onde essa tendência ambivalente de relação com a modernidade se mostrou de maneira mais viva.

Diante da inevitabilidade da consolidação da modernidade, a resposta católica não pode ser entendida apenas como intransigente, visto que, houve esforços de conciliação com alguns aspectos da mesma modernidade, expressas por um compartilhamento de uma série de princípios engendrados na contestação da antiga ordem na passagem do setecentos para o oitocentos.

No decurso do século XIX, a abertura à imprensa moderna foi se mostrando inevitável aos agentes do catolicismo brasileiro. Em sua fase de implantação, a imprensa católica brasileira assume uma postura dupla. Por um lado, o espírito de "reação" à modernidade secularizante que ameaçava Igreja tanto na Europa como no Império; por outro, um espírito de ação no sentido da propagação das ideias religiosas no seio da opinião pública. Da "aceitação desconfiada" da imprensa que começa a surgir na segunda metade de século XIX" brasileiro,³⁷² vemos, ao fim do mesmo, a imprensa católica se constituindo como o principal instrumento de propagação da visão de mundo católico-conservadora. Porém, essa abertura não foi total e irrestrita, como aponta Walter Amaral, foi proporcionado aos católicos um "espaço controlado e limitado pela própria Igreja para

³⁷¹ Id., *Ibid.*, p. 280.

³⁷² REIS, Marcos V; SOUTO, Josias F. A relação Igreja-imprensa: o nascimento da imprensa católica no Brasil do século XIX. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 1, 2016, p. 163.

que estes pudessem experimentar as benesses da imprensa e da modernidade, mas sem os excessos das mesmas.³⁷³

Na leitura que faz sobre as representações impressas sobre a modernidade na experiência dos missionários redentoristas alemães em Goiás no final do século XIX, Robson Gomes Filho observa que no século XIX a Igreja entrou em uma "peleja temporal de sobrevivência/adaptação face às inevitabilidades das transformações sociais, políticas e culturais".³⁷⁴ O autor percebe no emprego de termos como progresso, civilização e liberdade:

"o modo como o catolicismo se apropriou de alguns termos para se legitimar na modernidade [...]. Este tipo de argumento, segundo nos parece, deixa claro o incômodo católico de pertencer ao passado em meio à inevitabilidade do presente-futuro. Na tentativa de se legitimar face ao mundo moderno, os redatores apelam ainda para a autoridade da opinião não-católica".³⁷⁵

À semelhante conclusão chegam as autoras Ana Rosa Clozet da Silva & Thais da R. Carvalho a partir da análise do caso brasileiro. Pensam elas na experiência ultramontana oitocentista como uma "reação ambígua"³⁷⁶ à modernidade, opondo-se às interpretações de matriz weberiana que acentuam a inflexibilidade e a dificuldade de adaptação da instituição as novidades impostas pela época. Segundo às autoras, "a legitimidade política e moral do catolicismo ultramontano exigia que este se identificasse com os ideais de civilização, progresso e liberdade", o que levou a autoridade eclesiástica a instrumentalizar as referências filosóficas e doutrinárias do ultramontanismo "na elaboração de um dado projeto de modernidade, em oposição a outras vertentes da secularização em voga naquele período". Deste modo, "esboçava-se uma relação paradoxal da identidade ultramontana com as tendências em voga, que ao mesmo tempo negava o filosofismo do século e reivindicava determinados ícones da modernidade".³⁷⁷

A partir de sua investigação sobre os jornais religiosos *O Romano* e *O Bom Ladrão*, que circularam na diocese de Mariana sob a direção de D. Viçoso, Germano Campos

³⁷³ AMARAL, Walter V. "A imprensa contras a imprensa: O jornal A Tribuna, um instrumento de defesa da verdade católica em Pernambuco na República Velha". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH* • São Paulo, julho 2011, p. 5.

³⁷⁴ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**. Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro/Alemanha: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História/Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018, p. 336.

³⁷⁵ Id., Ibid., p. 335.

³⁷⁶ SILVA, Ana R. C. da; CARVALHO, Thais da R. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XII, n. 35, Setembro/Dezembro de 2019, p. 21.

³⁷⁷ Id., Ibid., p. 37-38.

entende a imprensa católica "como o resultado da apropriação da Igreja católica das estratégias de que se utilizava a modernidade para atingir a opinião pública", por meio da qual agiria não apenas no sentido reativo de crítica à modernidade, mas, fundamentalmente, "para forjar uma concepção específica de progresso, civilização e mesmo de modernidade, claro, adaptada aos moldes ultramontanos".³⁷⁸ Segundo Daniela Gomes, para além da função de "difundir as ideias de combate à modernidade e a seus efeitos ditos", os "jornais confessionais podem ser entendidos como instrumentos modernos que ajudam a veicular uma mensagem de progresso, de pacificação e de resolução dos problemas da sociedade nos moldes ultramontanos".³⁷⁹

Tendo como objeto o mais importante jornal católico brasileiro do final do século XIX, *O Apóstolo* (1866-1901), Flávio Rodrigues Neves buscou entender as estratégias que a Igreja adotou na segunda metade desta mesma centúria a fim de fazer frente às ideias de secularização que grassavam na opinião pública imperial naquele momento. Conclui ele que houve uma combinação entre os meios tradicionais já existente e uma abertura às novidades apresentadas pelo novo tempo:

"A Igreja Católica, em tempos desfavoráveis, soube administrar os meios de gerar uma opinião pública favorável, utilizando as armas que desde suas origens tinha acesso, como o púlpito e os confessionários, mas também soube utilizar os meios que a modernidade trazia, como a imprensa".³⁸⁰ [Referenciar outros trabalhos].

Na América hispânica do mesmo período não foi diferente. De acordo com o colombiano William Plata Quezada, "la Iglesia católica, al hacer uso de la prensa en el debate público, estaba adoptando posturas modernas e incorporándose en un aspecto clave de la modernidad".³⁸¹ Mesmo imbuídos de uma perspectiva mais conservadora, os agentes catolicismo oitocentista "se introdujeron en la dinámica de la modernidad", por isso mesmo, afirma ele que "la prensa católica del siglo XIX fue mucho más que una mera "reacción" al liberalismo". Por isso mesmo fala no título de seu artigo sobre uma "compleja inserción de la iglesia en la modernidad", haja vista que a imprensa católica

³⁷⁸ CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana**: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010, p. 41.

³⁷⁹ GOMES, Daniela Gonçalves. "O poder da palavra escrita: os jornais católicos e a difusão dos ideais ultramontanos na diocese de Mariana (1844-1876)". *Rev. Hist. UEG - Goiânia*, v.1, n.2, p.11-22, jul./dez. 2012, p. 21.

³⁸⁰ NEVES, Flávio Rodrigues. "A voz e a pena a serviço da Igreja: A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX". Trabalho apresentado no GT de **História da Mídia, integrante do 9º Encontro Nacional de História da Mídia**, 2013, pp. 11.

³⁸¹ PLATA QUEZADA, William E. Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad. *Franciscanum* 162, Vol. lvi (2014), p. 164.

não somente veiculava os seus ideais tradicionalistas e intransigentes, "sino también propuestas de conciliación y de adaptación a los cambios.", as quais foram "la vía de expresión de corrientes que giraron en torno a una conciliación entre catolicismo e ideas provenientes de la modernidad".³⁸²

Para o argentino Ignacio Martínez, o periodismo católico funcionou como um renovador do catolicismo hispanoamericano, muito embora os seus responsáveis dissimulassem o caráter de novidade de sua empresa. Este movimento foi duplo, em razão de que, por mais que a mensagem periódica católica tivesse por missão a propagação dos ideais centralizador e universalizante do ultramontanismo, "se adaptó suficientemente en las formas y los contenidos al contexto político, cultural y social del siglo XIX [...]. En su contenido, el discurso ultramontano compartía también los rasgos de los lenguajes políticos con los que disputaba".³⁸³

Ana María Stiven, em seu trabalho sobre o periódico chileno *La Revista Católica* (1843), aponta para a mesma direção, ao perceber nas páginas deste jornal o objetivo de compatibilização entre a ideologia do progresso e o catolicismo, ainda que refratário a diversos aspectos dos projetos de modernidades liberais. A estratégia de adaptação também da linguagem da moderna imprensa, visto que "el discurso católico adoptó e utilizó los mismos conceptos de manera de demostrar la compatibilidad entre modernidad y religión".³⁸⁴

Cabe aqui uma crítica a uma interpretação presentemente muito utilizada no Brasil em trabalhos sobre o ultramontanismo, especialmente sobre a imprensa ultramontana. O historiador Ivan Manoel advoga a teoria da "oscilação pendular" como parâmetro para explicar a filosofia da história produzida pelo catolicismo ultramontano em oposição à filosofia moderna da história. Em sua metáfora, o "pêndulo da história" estava em seu centro na aliança primária entre Deus e a humanidade (Éden), oscila para a extremidade com a Queda, com a Encarnação de Cristo se movimenta novamente em direção ao centro, onde chega no período da hegemonia sócio-política e espiritual da Igreja (Idade Média), voltando mais uma vez a oscilar para a extremidade: o século XIX, que é, portanto, o ponto de maior afastamento do centro deste pêndulo, desde a Queda do homem. Deste modo, a Igreja ultramontana adota o medieval como paradigma de

³⁸² Id., *Ibid.*, p. 205.

³⁸³ MARTÍNEZ, Ignacio. La prensa religiosa en Argentina y México como herramienta moderna de la reforma ultramontana, 1840-1870. *Hispania Sacra*, LXXI 144, julio-diciembre 2019, p. 667.

³⁸⁴ STIVEN, Ana María. La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica. *Teología y Vida*, 56/2 (2015), p. 193.

organização social, política e econômica, visando "a imediata paralisação do movimento da história".³⁸⁵

A nosso ver, Ivan Manoel exagera no aspecto medieval do pensamento ultramontano, o que reforça uma compreensão extemporânea da Igreja na modernidade oitocentista. Embora seja presente, e relevante, na retórica católica oitocentista o recurso ao medievo, e até mesmo à Antiguidade, a fim de nortear suas percepções e ações em relação ao presente, não há um projeto que vise "voltar à Idade Média", mesmo porque os agentes do catolicismo tinham a plena noção da irreversibilidade da modernidade.

Apesar das semelhanças com o Romantismo, o conservadorismo ultramontano não propunha algo semelhante a uma "fuga romântica" ao mundo medieval.³⁸⁶ Entendemos, seguindo a trilha de Koselleck, que os agentes do catolicismo ultramontano construíram uma consciência de seu tempo histórico a partir de uma combinação entre seu "espaço de experiência" e seu "horizonte de expectativas". Isto é, ainda que buscassem referências na experiência sedimentada na tradição, seu objetivo não era não o refúgio em um passado e sim a construção de um futuro, em que pudessem minimizar os efeitos das energias destruidoras da modernidade. Nas palavras de M. Frayssinous, reproduzidas no *Synopsis*, esta orientação para o futuro se mostra de maneira inequívoca:

"quando debaixo do imperio do tempo, que consome e destroe tudo o que é humano, as leis e as instituições tiverem sofrido variações mais ou menos importantes, então, acautelemo-nos de insultar a memoria dos nossos pais, que bem poderião ser tão sabios como nós; mas enfim **não vamos buscar á idade media os seus costumes, e a sua legislação: neste ponto ainda vamos com o seculo**".³⁸⁷

Em artigo do *Université Catholique*, traduzido pelo cônego Ribeiro Nery, que dissertava sobre as relações entre o poder temporal e o religioso no contexto então atual, o autor revela essa rejeição ultramontana ao medievo como paradigma maior de compreensão e conduta no mundo moderno. Rebatendo à críticos seculares, ele sustenta que, "de qualquer maneira que se aprecie a conducta da Igreja durante a **idade media**, diser que aquillo que ella tem feito uma vez, o fará sempre", não é verdadeira.³⁸⁸

Nessa nova versão da eterna querela entre *antigos e modernos*, devemos estar atentos às armadilhas da retórica presente nas fontes. Na observação da imprensa católica

³⁸⁵ MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá-PR: EDUEM, 2004, p. 81.

³⁸⁶ NOTA as semelhanças, já apontadas, como o romantismo.

³⁸⁷ **SYNOPSIS ECCLESIASTICA**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 280. (Grifos nossos).

³⁸⁸ **A Trombeta do Santuario**. "DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES". Ano 3, nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 4. (Grifos nossos).

paraense em meados do século XIX, estamos, portanto, diante de um daqueles "casos históricos em que a realidade não consiste num antagonismo entre estas duas orientações mas constitui uma interação dialética entre elas"³⁸⁹ para a qual nos alertou Le Goff, tendo em vista que:

"La apertura de un nuevo espacio de experiencia no necesariamente elimina automáticamente otras formas de vida conformadas en el pasado [...]. Los pronósticos de futuro pueden ser formulados a la luz de una historia providencialista y, al mismo tiempo, basarse en otra clase de argumentos. Unos y otros, sin embargo, se refieren a una misma «experiencia»".³⁹⁰

Diferentemente de Ivan Manoel, cremos que não fora o paradigma medieval, mas sim o "paradigma tridentino"³⁹¹ o mais importante para a consolidação da estratégia da Igreja na modernidade. Frisando que o Concílio de Trento ocorrera também num momento de crise da consciência histórica, constituindo-se numa resposta à crise espiritual e política causada pelos movimentos de contestação do clero na passagem da Baixa Idade Média à Idade Moderna e da Reforma Protestante.³⁹² Por meio dessas diretrizes conciliares a Igreja efetuou uma reformulação interna geral, mais administrativa que doutrinal, visando não retornar ao seu *status* medieval, senão adequar sua estrutura e estratégias a fim de deter os movimentos contestatórios. Isto é, Trento foi uma primeira resposta da Igreja à modernidade.³⁹³

Assim, optamos pelo reforço à compreensão da Igreja e do ultramontanismo em seu próprio tempo. À medida que o espaço de experiência moderno se consolidava na América Latina, a imprensa católica foi sendo impelida a se relacionar com ele dentro de seus próprios termos. Por mais que a face intransigente do catolicismo ultramontano lutasse pela conservação de concepções e práticas mais conservadoras, esse esforço via-se irremediavelmente envolto pelo "impulso dialético da modernidade",³⁹⁴ esse "turbilhão

³⁸⁹ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 232.

³⁹⁰ PADILLA, Guillermo Zermeño. Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica. In: SEBASTIÁN Javier Fernández (Org). **Diccionario político y social del mundo iberoamericano**; La era de las evoluciones, 1750-1850 [Iberconcepts-I]. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 562.

³⁹¹ SANTIROCCHI, Italo D. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. **Reflexão**, Campinas, 42(2):169-181, jul./dez., 2017.

³⁹² DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

³⁹³ VENARD, Marc. "El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)". In: ALBERIGO, Giuseppe (ed.). **Historia de Los Concilios Ecumenicos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, pp. 269-312.

³⁹⁴ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é Sólido se Desmancha no Ar**. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 19.

de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia",³⁹⁵ onde "Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar".³⁹⁶

Por isso, seguimos a percepção Roberto di Stefano em sua investigação sobre o palco das relações entre Igreja e modernidade na América Hispânica, a partir do caso argentino, na qual apresenta o catolicismo ultramontano, não como manifestação de atavismo medieval, e sim como produto de uma "modernidad religiosa", visto que:

"No era una mera aceptación de aspectos de la *modernización* que no implicaba necesariamente transigir con los valores que, según se dice, informaron la *modernidad*. Hubo un umbral de principios básicos aceptados, compartidos incluso por los católicos más alineados con la jerarquía. Más aún: el mismo catolicismo "ultramontano" del siglo XIX puede considerarse también, en cierto sentido, fruto de la "modernidad religiosa": su defensa de la independencia y de los "derechos de la Iglesia" frente al poder del Estado implicaba aceptar que el manto inconsútil de la cristiandad se había rasgado de manera irremediable".³⁹⁷

Condicionada pela dinâmica da modernidade, a imprensa católica entra nas "lutas de representações"³⁹⁸ contra os projetos seculares de modernidade, visando a produção de um sentido para uma realidade em transformação veloz e constante. Essa disputa no campo simbólico ocorreu nos termos engendrados nesse mesmo "espaço de experiência" compreendido como modernidade. Primeiro, pois o seu palco principal foi a opinião pública. Segundo, pois ela se deu mediante a emergência de um campo semântico renovado e mais ou menos comum a todo o mundo atlântico, produto dos processos revolucionários ocorridos entre o fim do século XVIII e início do século XIX. Como bem observa Javier F. Sebastián, na esteira de Koselleck, as transformações revolucionárias da virada do século provocaram "un gran terremoto político-conceptual", tendo em vista que, em razão dessas transformações políticas, "todo el universo semántico se habría visto sometido a un proceso de renovación acelerado",³⁹⁹ cuja característica principal foi o fato de muitos conceitos se tornarem cada vez mais abstratos, tornando-se "singulares coletivos", isto é, ganharam em amplitude e generalidade semântica, passando a reunir

³⁹⁵ Ibidem., p. 14.

³⁹⁶ MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 43.

³⁹⁷ DI STEFANO, Roberto. Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino. **Ponencia presentada en Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas**. Londres, 18 de abril de 2012. Senate House, p. 15.

³⁹⁸ CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa, DIFEL, 1990, p. 17.

³⁹⁹ SEBASTIÁN Javier Fernández (Org). **Diccionario político y social del mundo iberoamericano; La era de las evoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]**. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 28-29.

em uma única noção, diversas realidades ou processos singulares, como são os casos, por exemplo: da *História*, que desde a segunda metade do século XVIII ganhou uma acepção da totalidade das experiências humanas; do *progresso* que passou a reunir os progressos em diferentes âmbitos; da *opinião pública*, que veio a agregar todas as diversas opiniões.

Precisamente por se tratarem de conceitos, não de simples palavras,⁴⁰⁰ "se prestan a una gran variedad de usos e interpretaciones en situaciones dadas y por actores determinados y, por tanto, a una fuerte ideologización".⁴⁰¹ Desse vocabulário comum os diferentes atores históricos se apropriavam de acordo com disposições ideológicas inerentes aos próprios grupos aos quais pertenciam. Dessarte, a apropriação desse vocabulário moderno que se percebe na imprensa católica paraense foi mediada pelos referenciais filosóficos e teológico-doutrinários comuns ao campo ultramontano, com destaque para o "paradigma tridentino", o neotomismo, a noção de decadência moral e a "teologia do progresso".

Em suma, o que se percebe no *Synopsis* e n'*A Trombeta*, uma representação pessimista, porém não fatalista, do tempo histórico moderno e uma disputa simbólica pelo futuro, contra a versão secularizada do progresso (técnico-científico e moral), que assumiu a forma de uma atitude ambivalente que oscila entre a intransigência e a conciliação.

"Progresso", noção que possui uma longa trajetória de usos, cujo início remete, como bem lembra Le Goff, ao século XVI, mas que completa seu processo de secularização no Iluminismo do século XVIII, sendo impulsionado pelos sucessos da Revolução Industrial e da Revolução Francesa. O progresso, nos lembra Koselleck, "é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa".⁴⁰² Ele se tornou a máxima expressão definidora da daquela época – antes da emergência do conceito de modernidade e

⁴⁰⁰ Como assevera Julio Benvivoglio, em sua leitura da história conceitual koselleckiana, quando uma ideia ou uma palavra se transforma em conceito "a totalidade dos contextos de experiência e significados sóciopolíticos aparece". Ele destaca que uma das principais propriedades dos conceitos históricos é o "fato de transcenderem de seu contexto original e a capacidade de se projetarem no tempo e no espaço (BENTIVOGLIO, Julio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. *Dimensões*, vol. 24, 2010, p. 122)". Deste modo, os termos surgidos na experiência moderna europeia - como progresso, civilização, moderno, dentre outros - não necessariamente possuíam os sentidos para os agentes que os agentes latinoamericanos que se apropriavam deles para interpretar a sua própria experiência. O mesmo vale para os ultraontanos e, mais especificamente, para os periodistas católicos paraenses.

⁴⁰¹ SEBASTIÁN, Javier Fernández. *Op. Cit.* p. 30.

⁴⁰² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, 320.

civilização na passagem do século XIX para o XX –, cujos traços fundamentais seriam a irresistibilidade ("necessidade histórica"), a unidirecionalidade ("perfectibilidade"), a universalidade ("a simultaneidade do não-simultâneo"),⁴⁰³ a processualidade e a indeterminação ("mudança em direção a um futuro aberto").⁴⁰⁴

A esta noção secular de progresso, os jornais católicos paraenses propagavam uma mensagem no sentido da necessidade de controles morais sobre a o exercício da razão e da liberdade e de controles tradicionais (experiência) sobre o ímpeto inovador, pressupondo que "la religión sería la garantía de estabilidad, de preservación de un orden, en el movimiento que conduce al progreso guiado por la Providencia".⁴⁰⁵

Numa época em que "o fantasma da liberdade, e igualdade" seduzia os incautos,⁴⁰⁶ onde se espalhava uma "desenfreada liberdade de pensar",⁴⁰⁷ se levava "liberdade da imprensa além dos limites da moralidade"⁴⁰⁸ e na qual "o definhamento da moral e dos costumes ao lado de hum progresso [apparente muitas vezes] nas sciencias e nas artes";⁴⁰⁹ propunha-se a "harmonia entre a razão e a Religião"⁴¹⁰ e a "a sciencia unida á fé",⁴¹¹ como as únicas garantias de que o progresso não levaria à humanidade à barbárie.

De tudo o que falamos, se acaso pudermos resumir a relação da imprensa católica paraense com a *modernidade filosófica* ou *ideológica* e com a *modernização*, a resumiríamos com a união de duas sentenças extraídas de nossas fontes: "[...] demos ao seculo, o que elle tem direito de reclamar",⁴¹² no entanto, "[...] o progresso da civilização só pode ser devido ao Christianismo".⁴¹³

Os trechos destacados acima mostram como os ultramontanos utilizam-se do argumento conservador de que o progresso material não estaria ligado necessariamente

⁴⁰³ Id., Ibid., p. 286.

⁴⁰⁴ Id., Ibid., p. 295.

⁴⁰⁵ STUVEN, Ana María. La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica. *Teología y Vida*, 56/2 (2015), p. 205.

⁴⁰⁶ **Synopsis Ecclesiastica**. "A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião ". TOMO 1, Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 8.

⁴⁰⁷ **A Trombeta do Santuario**. Pastoral. Nº 17, 1 de abril de 1852, p. 70.

⁴⁰⁸ **A Trombeta do Santuario**. O Gram-Pará n] 36. Nº 15, 1 de março de 1852, p. 62.

⁴⁰⁹ **Synopsis Ecclesiastica**. "Educação Religiosa". TOMO 1, Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 71.

⁴¹⁰ **Synopsis Ecclesiastica**. "DISCURSO QUE FEZ O MONSENHOR DR. MIRANDA REGO NO DIA 15 DE MARÇO, NA PRIMEIRA CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 10, 15 de junho de 1849, p. 251.

⁴¹¹ **A Trombeta do Santuario**. "DISCURSO PRONUNCIADO PELO SR. BISPO DE ESTRASBURGO ANTES DA BENÇÃO DAS LOCOMOTIVAS DO CAMINHO DE FERRO QUE VAI DE PARIS AQUELLA CIDADE". Ano 2, nº 32, 4 de dezembro de 1852, p. 3.

⁴¹² **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 281.

⁴¹³ **Synopsis Ecclesiastica**. "SOCIEDADE PHILOSOPHICA CHRISTÃ". TOMO 1, Nº 11, 15 de julho de 1849, p. 292.

ao progresso moral e que apenas a fé e a moralidade católicas seriam a garantia de conciliação entre essas instâncias. A modernidade se afigurava com um poder ameaçador e a religião (católica, é claro) colocava-se como a única força capaz de assegurar a não desagregação de toda a ordem social, política e espiritual. Almejava-se, portanto, à direção do progresso, em outras palavras, à direção do futuro.

Nesta primeira parte, investigamos o discurso sobre a *modernidade filosófica* e a *modernização* na imprensa católica paraense sobre o governo de D. José Afonso. Sobre a *modernidade política*, que trataremos a seguir, para além da influência ultramontana, visamos mostrar a simbiose entre o campo religioso e o campo político, dentro de um contexto provincial de estabilização pós-Cabanagem. Se em relação à *modernidade filosófica* e à *modernização* notamos um “vai-e-vem” entre aceitação imediata, conciliação e rejeição absoluta, no que se refere à *modernidade política* o “ir” ou “não ir” assume uma discussão mais profunda e que adquire tons mais polêmicos.

Essa mesma ambivalência que caracterizou a recepção da *modernidade filosófica* ou *ideológica* e a *modernização* esteve presente nos debates da imprensa ultramontana acerca da *modernidade política*. Ao mesmo tempo que está comprometida com o ideal de ordem social, com a unidade do Império e com a construção da nação e da nacionalidade brasileiras, a autoridade eclesiástica protesta contra o regalismo imperial, a secularização da sociedade e o laicismo do Estado, o anticlericalismo e a plena liberdade religiosa. A recepção da *modernidade política*, como veremos, será norteadada por dois eixos: pelo imperativo da ordem e pela defesa de prerrogativas da Igreja Católica nos termos do regime de padroado.

CAPÍTULO 3: A "PREEMINENCIA DO PODER ESPIRITUAL SOBRE O PODER TEMPORAL":⁴¹⁴ A RECEPÇÃO DA *MODERNIDADE POLÍTICA*.

3.1. A *modernidade política*: o confronto entre os projetos de secularização, liberal-regalista e ultramontano.

Entre os debates travados na imprensa católica paraense de meados do século XIX, podemos constatar como pano de fundo o conflito entre uma proposta de modernidade política via ultramontana e os modelos de secularização regalista e liberal. As armas desse combate foram fornecidas pelo vocabulário político liberal, no entanto, diferenciavam-se o seu uso de acordo com o grupo que dele se utilizava e da exigência das circunstâncias do debate.

O crescente enfraquecimento da transcendência como elemento fundamentador da sociedade e de suas instituições está associado a uma série de acontecimentos da história europeia ao longo do período que compreendemos como “modernidade”. Fernando Catrogra compreende que o termo secularização, em sua acepção moderna, dá conta de um fenômeno inscrito na longa duração que foi acelerado pelos acontecimentos da Revolução Francesa. O historiador português assim resume o conteúdo incluso no vocábulo secularização:

"Por tudo isso, em termos sintéticos, pode defender-se que a secularização fez diminuir o significado da religião e, principalmente, das suas instituições e dos seus símbolos na vida dos povos ocidentais. O que gerou a recessão das vocações e das práticas religiosas, e o enfraquecimento do controlo clerical sobre a vida privada e social dos crentes, consequências lógicas de um evidente refluxo do eclesial (e do sagrado) como quadro de referência axiológica e escatológica, a favor da afirmação da autonomia do sujeito e dos seus direitos naturais, ou melhor, da sua liberdade de consciência e de acção, assim como do peso de expectativas com uma orientação predominantemente terrena".⁴¹⁵

De maneira semelhante, Ramiro Júnior entende que a secularização é a culminância de um longo processo histórico que compreende momentos em que foi se esvaindo o “predomínio da religião cristã sobre a sociedade e as relações políticas”. Os fatos que, consecutivamente, contribuíram para a retirada da religião da vida política foram “o Renascimento, a Reforma protestante, a marcante Paz de Vestfália em 1648 que

⁴¹⁴ **A Trombeta do Santuario.** " DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES ". Ano 2, nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 4.

⁴¹⁵⁴¹⁵ CATROGRA, Fernando. “Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual”. **Revista da História das Ideias**, Vol. 25 (2004), p. 89.

apontou para o fim das guerras de religião, e o Iluminismo, o cume da secularização enquanto prática política aparece na Revolução Francesa”.⁴¹⁶

Da perspectiva de José Casanova, a secularização é "un proceso singular de diferenciación funcional de las esferas o subsistemas institucionales diversos de las sociedades modernas".⁴¹⁷ Segundo o autor, são três as principais acepções para o termo secularização no meio acadêmico: "decadencia de las prácticas y creencias religiosas", "privatización de la religión" e "distinción de las esferas seculares" (estado, economía, ciencia)".⁴¹⁸

Peter Berger vai um pouco além ao diferenciar três níveis em que a secularização se manifestou na modernidade. No plano histórico, observa-se a progressiva “retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência”. Têm-se no “declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo”, sua manifestação no nível cultural e simbólico. Há ainda uma “secularização da consciência”, evidenciada pelo “número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas”.⁴¹⁹

No entanto, é importante atentarmos para o alerta que fazem alguns autores a respeito da necessária diferenciação entre secularização e laicidade. Ranquetat Júnior, por exemplo, sublinha que a secularização "apresenta uma dimensão sócio-cultural", referindo-se ao "ao declínio da religião na sociedade moderna e a perda de sua influência e de seu papel central e integrador"; enquanto que a laicidade, está associada a uma "dimensão sócio-política", onde se há a tendência de "separação entre o poder político e o poder religioso".⁴²⁰

No caso do Brasil Império, a tendência laicista só ganhou relevância a partir da década de 1870, no bojo do fortalecimento dos grupos partidários do republicanismo. Durante todo o tempo anterior, o grande adversário dos católicos no campo da doutrina

⁴¹⁶ RAMIRO JÚNIOR, Luiz Carlos. “Igreja Católica e política no século XIX: Brasil e Colômbia”. Artigo para apresentação no 7º Congresso Latino-americano de Ciência Política da Associação Latino-Americana de Ciência Política –ALACIP, em Bogotá – Colômbia, de 25 a 27 de setembro de 2013, p. 5.

⁴¹⁷ CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7 Noviembre de 2007, p. 3.

⁴¹⁸ Id., Ibid., Ibid., p. 1.

⁴¹⁹ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 119-120.

⁴²⁰ RANQUETAT JR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais e Humanas*, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008, p. 75.

política foi mesmo o regalismo, absorvido da tradição do padroado luso-brasileiro e adaptado aos interesses do Estado nacional.

Muitos autores, vale ressaltar, questionam a teoria tradicional de secularização, que parte de um modelo universal e inflexível, desconsiderando as especificidades dos contextos locais onde os diferentes processos de secularização se estabeleceram.⁴²¹ É mais coerente com as evidências afirmar que os elementos da modernidade foram apropriados de maneira diversa nos distintos contextos sociopolíticos, compostas de arranjos singulares, dando origem a "múltiplas modernidades".⁴²²

Para o caso latinoamericano, Roberto Di Stefano defende que a secularização se manifestou em pelo menos três modelos a partir do que ele do "primer umbral de secularización".⁴²³ O "intransigente romano", que nega que o padroado seja um direito inerente dos Estados nacionais, senão uma concessão pontifícia e reivindica os "direitos da Igreja", sua independência e superioridade ante ao poder civil e sujeição maior à Santa Sé. O outro é herdeiro de tendências galicanas, onde o "catolicismo es reconocido como religión oficial y la Iglesia se reorganiza como un segmento religioso del Estado en construcción", acentua-se o caráter nacional da Igreja entende-se o padroado como inerente à soberania pátria. O terceiro modelo "es el de la libertad religiosa, que postula la más radical ruptura entre la figura del ciudadano y la del creyente. Iglesia y Estado son dos entidades que no sólo deben diferenciarse: deben ser, además, absolutamente independientes entre sí".⁴²⁴

⁴²¹ HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. **Estudos Avançados**, 22 (62), 2008, pp. 77-94; BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985; CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Núm. 7 Noviembre de 2007; DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 157-178, dez. 2008; HERVIEU-LÉRGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008; EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**, 35: 139-163, 2001.

⁴²² EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**, 35: 139-163, 2001 *Apud* CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX**: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018, p. 21.

⁴²³ Esta expressão é uma adaptação da noção de Jean Bauberót de "umbrales de laicización", proposto para a França e parte da América Latina. Vide: BAUBÉROT, Jean, Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía. In BASTIAN, J.-P. (coord.). **La modernidad religiosa**: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 94-110.

⁴²⁴ DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 157-178, dez. 2008, p. 168-169.

Conforme análise de Thaís Carvalho, são esses três paradigmas de secularização que disputaram a hegemonia no debate público brasileiro durante todo o século XIX, sendo que em nosso caso, o maior embate se deu entre o “modelo intransigente romano” e o regalista. Segundo a autora, o periodismo ultramontano brasileiro do século XIX somente pode ser compreendido:

"quando inserido no contexto brasileiro da segunda metade do século XIX, no qual conviveram e conflitaram estes diferentes *modelos de secularização* (ultramontano, regalista e liberal), visando galgar - ou não perder - legitimidade em nível de Estado. Nessa disputa, cada grupo apresentou, de forma mais ou menos elaborada, um *projeto de modernidade* que mobilizava os referenciais políticos, científicos, religiosos e culturais em voga, de forma a melhor atender às suas demandas específicas, tentando posicionar-se diante das transformações do período".⁴²⁵

Vale a pena dizer que a relação entre esses projetos não se constituiu necessariamente pela exclusão mútua, senão, também, por meio de combinações de apropriações e ressignificações de elementos à primeira vista incompatíveis com a doutrina propagada. Também é necessário mencionar que esse debate foi mediado por um vocabulário comum próprio da modernidade oitocentista, fazendo com que houvesse uma guerra semântica entre os seus partidários na opinião pública.

O modelo regalista, herdeiro da doutrina galicana, foi predominante entre o clero brasileiro nas duas primeiras décadas pós-Independência. Deitando raízes no reformismo ilustrado do Marquês de Pombal, posto em prática durante o reinado de D. José I (1750-1777), defendia o catolicismo como religião oficial do Estado, a Igreja como uma instituição auxiliar do mesmo, o clero como braço burocrático do governo, o padroado como inerente à soberania e a tolerância religiosa parcial.

O primeiro ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, foi o promotor de uma ampla reforma, de matriz ilustrada, visando a modernização do Estado português. Inclusa nesta, estava a relação com a Igreja Católica.

O reformismo ilustrado de Pombal foi marcado por uma fortíssima influência galicana e jansenista no que se refere à relação com a Igreja. Das mais importantes medidas tomadas pelo ministro em relação à Igreja, podemos destacar a expulsão dos jesuítas de todo o território português (1757), o restabelecimento do beneplácito régio

⁴²⁵ CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX**: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018, p. 26.

para os documentos papais (1765) e a reforma da Universidade de Coimbra (1772). Suas atitudes em relação ao poder religioso "buscavam sustentar um movimento de "desuniversalização" da Igreja, a fim de subjugar-la ao Estado nacional",⁴²⁶ para o qual passou a conceder "jurisdição sobre tudo aquilo que não dizia respeito à tarefa puramente espiritual que reconheciam à Igreja".⁴²⁷

A doutrina do regalismo pombalino reverberou na Colônia em seminários e cursos de teologia, sendo o mais proeminente destes o Seminário de Olinda,⁴²⁸ fundado em 1800 e que "tendo sido por muito tempo o único estabelecimento de ensino secundário do Nordeste, foi um viveiro de políticos e revolucionários, tanto leigos como clericais".⁴²⁹ A atuação dos clérigos influenciados pela doutrina deste Seminário foi significativa até o início do Regresso Conservador.⁴³⁰

O regalismo foi a doutrina que prevaleceu na Constituição de 1824. A religião católica permaneceu como religião oficial do Estado monárquico brasileiro que, por meio da incorporação de instrumentos jurídicos do padroado lusitano, como o beneplácito ou *placet*, o recurso à Coroa, a indicação dos titulares de bispados, dos cabidos e de outros benefícios e a criação de novas dioceses, colocou a Igreja numa posição subalterna, como auxiliar do Estado.

Durante o período regencial, o clero católico foi ativo nos debates sobre a construção do Estado nacional brasileiro. Nesse período, os "padres políticos"⁴³¹ tiveram destaque no Parlamento e na imprensa, destacando-se a "hegemonia do grupo feijoísta".⁴³² O grupo liderado pelo padre Diogo Antônio Feijó (1784-1843), apresentou

⁴²⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)". *Itinerantes. Revista de História y Religión* 5 (2015), p. 75.

⁴²⁷ Id., *Ibid.*, p. 76.

⁴²⁸ D. Tomás da Encarnação da Costa e Lima (1723-1784), bispo de Olinda entre 1774 e 1784, foi o primeiro prelado a se manifestar publicamente a favor do regalismo. D. José Joaquim da Cunha d'Azeredo Coutinho (1742-1821), seu sucessor, reforçou a tendência regalista em seu episcopado. O seminário por ele instituído, que começou a funcionar em 1800, foi logo apelidado de "Nova Coimbra", devido a sua inclinação ao pombalismo. VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007.

⁴²⁹ ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e política no Brasil**. São Paulo: Editora Braziliense, 1979, p. 26-27.

⁴³⁰ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

⁴³¹ SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

⁴³² CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018, p. 26.

um projeto de reforma eclesiástica que preconizava uma Igreja brasileira em detrimento da Igreja universal. O padre Feijó defendeu veementemente seus ideais de nacionalização da Igreja e da legitimidade do poder temporal em interferir na disciplina interna da Igreja, como prova sua campanha apaixonada pelo fim do celibato obrigatório.

O contraponto ao regalismo nesse momento se deu pelo catolicismo conservador encarnado nas personagens de D. Romualdo de Seixas (1787-1860) e D. Marcos Antônio de Sousa (1771-1842), os quais representaram, nas palavras de Dilermando Vieira, "a primeira "resistência ultramontana" organizada pela Igreja no país",⁴³³ que combateram o clero liberal e regalista e esboçaram uma aproximação com a Santa Sé durante o Primeiro Reinado e a Regência.

No início do Segundo Reinado, já se começa a perceber a tentativa de implementação de um modelo de catolicismo ultramontano (anti-moderno, conservador, centralizado e hierárquico) que teve como seus principais expoentes D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875/Mariana) e D. Antônio Joaquim de Mello (1851-1861/São Paulo). Segundo Ítalo Santirocchi, as reformas diocesanas imprimidas por estes dois bispos se configuram como um modelo dentro do contexto de afirmação do ultramontanismo no Segundo Reinado. Podemos resumir esse modelo de reforma diocesana pelo menos cinco eixos: 1) o resgate da autoridade pontifícia e episcopal; 2) a defesa da autonomia da Igreja perante o Estado e combate ao regalismo; 3) a reforma do clero: combate ao concubinato clerical, maior rigidez nas ordenações sacerdotais, envio de sacerdotes e seminaristas para a Europa, uniformização do ministério episcopal e clerical, correção e moralização do clero, indicações criteriosas de bispos; 4) reforma das ordens religiosas masculinas e femininas; 5) educação religiosa do povo: reforma do clero, fortalecimento hierárquico, limitação da participação de leigos na administração da Igreja, popularização da catequese tridentina; incentivo a participação nos sacramentos, intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais, importação de devoções e movimentos religiosos da Europa.⁴³⁴

Em termos de doutrina política, o ultramontanismo brasileiro se aproximou do pensamento católico tradicionalista europeu, apropriando-se de conceitos que passariam a ser importantes aliados na defesa dos interesses da Igreja frente ao regalismo

⁴³³ VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 108.

⁴³⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

imperial.⁴³⁵ Este movimento, por sua vez, é tributário do conservadorismo político europeu, que surgiu como reação aos ideais e práticas da Revolução Francesa.⁴³⁶

No plano intelectual, surgido a partir da obra *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), de Edmund Burke, o conservadorismo ou tradicionalismo político foi o primeiro grande movimento de crítica aos ideais da revolução de 1789.⁴³⁷ Uma boa síntese do pensamento político e social burkeano podemos encontrar em Dinorah Castro, segundo a qual, ele está compreendido nos seguintes princípios:

"a ordem social, que existe anterior aos indivíduos nascidos em seu seio, é parte da ordem natural criada por Deus no universo; o homem é um animal social e, por isso, a família, as classes, a comunidade e a nação lhe são superiores; as normas de conduta, que controlam os indivíduos, se convertem em tradições, e estas são mais respeitáveis quanto mais antigas, qual sabedoria coletiva acumulada; é inevitável a desigualdade social, onde deve haver dependência, subordinação e afeto ao dirigente, de aristocracia hereditária, que deve ser dotado de capacidade, virtude e bondade".⁴³⁸

A partir das ideias do pensador inglês, nomes como De Bonald, De Maistre e Donoso-Cortés formularam sistematicamente críticas ao excessivo abstracionismo da concepção iluminista de mudança política. Não que os conservadores fossem absolutamente avessos às mudanças, apenas que elas deveriam seguir o curso natural dos acontecimentos, sem rupturas e empiricamente fundamentadas nas experiências nacionais particulares, não em formulações racionais pretensamente universais.⁴³⁹

Em síntese, o pensamento político conservador ou tradicional, considerando sua heterogeneidade, era avesso às novidades e às mudanças bruscas, sobretudo no âmbito da política, pois considera que as mudanças saudáveis e seguras são lentas e fundamentadas

⁴³⁵ "Os chamados "tradicionalistas" constituíram um grupo de intelectuais católicos, especificamente franceses, do final do século XVIII e início do século XIX, ligados a um pensamento que visava recuperar a ordem social ancorada no catolicismo (tido como a única "religião verdadeira"), que havia sido abalada pelos movimentos revolucionários do período. Dentre seus representantes, situam-se Joseph de Maistre, Félicité de Lamennais, Louis Veuillot e Visconde de Bonald." SILVA, Ana Rosa Cloquet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XII, n. 35, Setembro/Dezembro de 2019, p. 22.

⁴³⁶ Há uma dificuldade persistente em atingir uma definição sólida sobre o conservadorismo. Ele comporta em si uma gama de tendências que têm como essência "uma atitude de oposição a bruscas mudanças, consumadas ou em fase de aparecimento, na ordem social, econômica, jurídica, política ou religiosa, quando já se elabora uma justificativa mais racionalmente fundamentada". CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983, p. 18.

⁴³⁷ NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Lisboa: Fina Estampa, 1987.

⁴³⁸ CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983, p. 24.

⁴³⁹ Pavani, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico: política, religião e história em Juan Donoso Cortés**. Dissertação (Mestrado). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2010, p. 31-32.

na solidez da experiência histórica. A antiguidade de uma instituição seria uma prova cabal dessa razão conservadora, que considerava o espírito de inovação dos revolucionários e liberais apoiados sobre o abstrato.⁴⁴⁰

René Remond julga ter havido uma oposição visceral entre o ultramontanismo e a modernidade liberal-burguesa, que se expressou numa "simbiose entre o ultramontanismo romano e a Contra-Revolução",⁴⁴¹ devido ao caráter radicalmente anticatólico que assumiu a Revolução Francesa. Pensamento semelhante ao de Giacomo Martina, o qual considera que as medidas revolucionárias em relação à Igreja, sobretudo durante o período jacobino, inauguraram de uma tendência radicalmente laicista que se desenvolveu por todo o século XIX. Em suma, como diz Martina, a instituição que na Idade Média "constituía as bases da sociedade europeia", entrava no século XIX "empobrecida e despojada do poder de outrora".⁴⁴²

Da Igreja pós-Revolução Francesa surgiram duas tendências principais: os *intransigentes* e os *católicos liberais*.⁴⁴³ O caráter anticlerical da ideologia e práticas revolucionárias francesa fez com que parte do catolicismo absorvesse ou mesmo acentuasse os traços conservadores de sua concepção política. Os ultramontanos passaram a combater ferrenhamente o secularismo e o laicismo oriundo da Revolução de 1789. Em suma passaram:

"a defender uma sociedade organizada hierarquicamente e fundamentada no privilégio, religiosamente unida, na qual a fé católica era considerada sempre como o único fundamento do Estado, sendo, portanto, os direitos políticos e civis subordinados à fé e à prática religiosa; uma sociedade, enfim, confiada a uma autoridade investida do alto, que exigia, por isso, uma obediência alheia à qualquer crítica, e na qual trono e altar estivessem estreitamente ligados por identidade de interesses e de fins. E acreditavam defender a fé cristã ao se oporem à emancipação civil e política dos acatólicos, à efetiva promoção do proletariado, à liberdade de imprensa, ao regime parlamentar, a uma mais acentuada separação entre Estado e Igreja".⁴⁴⁴

Essa leitura tradicionalista e, em certos pontos antirrevolucionária, da política pelo catolicismo ultramontano foi reproduzida nas páginas da imprensa católica paraense de meados do século XIX. Em grande medida, notamos na imprensa católica do Pará rasgos

⁴⁴⁰ NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Lisboa: Fina Estampa, 1987.

⁴⁴¹ REMÓND, Rene. **O século XIX (1815-1914)**. São Paulo: Cultrix, 1974, p. 135.

⁴⁴² MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Vol. III: A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 40-43.

⁴⁴³ Id., Ibid.

⁴⁴⁴ Id., Ibid., Ibid., p. 158.

de um conservadorismo político semelhante ao de D. Romualdo de Seixas, sintetizados por Dinorah Castro nos seguintes princípios: 1) a origem divina da sociedade e da autoridade, 2) a sujeição à autoridade como inscrito na natureza humana (não a liberdade), 3) a monarquia como a mais adequada forma de governo e 4) a união entre trono e altar.⁴⁴⁵

Vemos, portanto, que os jornais católicos paraense do período pesquisado compartilham de uma concepção política conservadora ou tradicionalista, originária da crítica à Revolução Francesa e aos seus efeitos. Por isso, produzem e reproduzem conteúdos que denunciam e combatem os ideais e movimentos secularizantes típicos da modernidade política oitocentista.

Concordamos com Di Stefano em que o ultramontanismo oitocentista não apenas negou o processo de secularização e laicização vigentes, como também ofereceu um modelo intransigente de secularização. Embora imbuído de uma concepção política conservadora e reacionária, que nega abertamente o legado revolucionário do século XVIII, a sua visão sobre a modernidade política é também uma proposta de secularização, pois:

"a pesar de ello comparte el implícito supuesto de que la secularización es un dato de la realidad que ha llegado para quedarse. La defensa de los "derechos de la Iglesia" implica que Iglesia y Estado son dos realidades no sólo distintas, sino también necesariamente diferentes".⁴⁴⁶

A vigência do padroado e do regalismo imperiais levaram o cabido de Belém a tomar posição na opinião pública pela autonomia do poder espiritual em matéria de disciplina eclesiástica e contra a retirada da religião da vida pública. Como ficará evidente ao longo deste capítulo, essa campanha que foi feita sob o signo da defesa dos "direitos" e "liberdades" da Igreja, advogava uma concepção da relação entre Estado e Igreja resumida no binômio: "Estado religioso e a Igreja livre", visto que suas asserções tenderam para uma definição mais clara das fronteiras entre o poder temporal e espiritual, na qual havia uma "relativa superioridade ou subordinação de áreas, não uma identidade".⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983, p. 93.

⁴⁴⁶ DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 157-178, dez. 2008, p. 168.

⁴⁴⁷ CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983, p. 136.

3.2. “A Revolução da França foi para todos uma grande escola, é uma grande lição!”:⁴⁴⁸ tradicionalismo e contrarrevolução nas representações sobre a Revolução Francesa e a Cabanagem.

O discurso político do periodismo católico paraense é informado pela doutrina do conservadorismo político europeu, de matriz tradicionalista e contrarrevolucionária. Essa concepção reacionária de sociedade é motivada tanto pelas preocupações da Santa Sé com respeito ao contexto revolucionário do período entre o final do século XVIII até meados do século XIX europeu, como reflete também o compromisso do episcopado de D. José Afonso com a manutenção da ordem política e social no contexto do pós-Cabanagem das décadas de 1840 e 1850.

Tendo como horizonte referencial o conservadorismo ultramontano, os articulistas católicos paraenses se inserem numa campanha condenatória contra qualquer proposta de mudança radical, social ou política, com ênfase crítica em três processos concretos: a Revolução Francesa, a secularização dos Estados Pontifícios e a Cabanagem.

Nas páginas da nascente imprensa católica paraense, a Revolução Francesa é representada como o marco fundante da *modernidade política* oitocentista. Um evento inédito, um “exemplo unico, e talvez singular nos annaes do mundo”,⁴⁴⁹ que “no seu furor de reforma derrubou todas as velhas instituições”,⁴⁵⁰ encerrando, portanto, o fim da antiga ordem hierárquica e sinalizando uma nova ordem onde predominam governos “sem alguma relação com a Religião, tirando qualquer dependencia, que se pudesse ter com o Céu”.⁴⁵¹ A partir dela, o “século XIX” se iniciava com todos seus efeitos catastróficos para o mundo cristão ocidental.

No *Synopsis* e na *Trombeta* foram produzidos e reproduzidos textos que representam processo revolucionário como uma tentativa mais ou menos fracassada de realização na prática política dos princípios iluminados. Fracassada, pois se considera que, devido à sua natureza abstrata, o ideário iluminista não poderia ser efetivado na prática. Ainda que malograda no campo prático, do ponto de vista da imprensa ultramontana, a Revolução Francesa teria provocado o espriamento de tendências políticas consideradas altamente perniciosas à Igreja e à ordem pública, como o anticlericalismo, a liberdade religiosa e, sobretudo, o secularismo e o laicismo.

⁴⁴⁸ **Synopsis Ecclesiastica.** “A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião”. Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 13.

⁴⁴⁹ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 7.

⁴⁵⁰ **Synopsis Ecclesiastica.** Nº 4, 14 de dezembro de 1848, p. 84.

⁴⁵¹ Id., *Ibid.*

Na perspectiva conservadora, os jacobinos não possuíam a real dimensão dos efeitos catastróficos da exclusão da religião da nova ordem que pretendiam instaurar. Sem a autoridade da religião, da hierarquia baseada na desigualdade natural e do respeito às autoridades constituídas, a fundamentação dessa nova ordem recaiu fatalmente em princípios etéreos demais para que ela pudesse se manter.

Para Donoso-Cortés, os ideais liberdade, igualdade e fraternidade foram secularizados artificialmente pelos revolucionários franceses, sendo, neste sentido, impraticáveis, haja vista que em nenhum momento da história universal houve alguma sociedade em que eles foram plenamente postos em prática. Tais ideais só teriam legitimidade dentro do cristianismo.⁴⁵²

Mas recentemente, Giacomo Martina, embora reconheça que o ideário iluminista represente avanços humanitários importantes, encontrou seus limites na prática revolucionária, expressando-se em termos de "exacerbação da igualdade" e "individualismo".⁴⁵³ O primeiro se caracteriza por ser a ideia de liberdade dos revolucionários muito generalizante, abstrata, sendo que efetivamente excluía da participação política a massa proletária surgida durante as revoluções industriais. Já o individualismo minava os antigos vínculos coletivos, como por exemplo, os laços paternalistas que, de certa maneira, protegiam os trabalhadores contra a exploração pelo trabalho.

A liberdade e a igualdade iluministas, por exemplo, eram consideradas por M. Frayssiounos conteúdos utópicos, pois iam de encontro a ordem natural, que era necessária e legitimamente desigual, haja vista que era assentada na hierarquia e no privilégio. A quebra dessa ordem natural só interessaria às classes inferiores da sociedade, motivadas pelo ódio que possuíam dos seus superiores:

"Para quem não arrazôa é hua grande lisonja o fantasma da liberdade, e igualdade; o povo baixo gosta que não hajão distincções e classes diferentes de cidadãos. A plebe odia naturalmente aquelles que pelo poder ou merecimento estão em uma classe superior aos outros; pouco se requer para accendela, e pola em desordem".⁴⁵⁴

⁴⁵² Pavani, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico**: política, religião e história em Juan Donoso Cortés. Dissertação (Mestrado). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2010, p. 135-136.

⁴⁵³ MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Vol. III: A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 38.

⁴⁵⁴ **Synopsis Ecclesiastica**. "A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião ". Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 8.

Porém, tudo não passaria de uma ilusão. Na visão dos conservadores clássico, como Edmund Burke, os *direitos dos homens* proclamados pelos revolucionários eram ilegítimos, visto que não emanaram da experiência concreta dos povos. Para estes pensadores, o passado era a matriz fornecedora das convenções que legitimariam uma ordem social e o rompimento com a tradição histórica pela Revolução, a perseguição de ideais abstratos pelos revolucionários franceses levou a todo tipo de excessos e violências compreendidas durante o processo, visto que "atacaram o que garantia a integridade do laço social: a propriedade e a Igreja".⁴⁵⁵

Assim, arvorando-se numa racionalidade abstrata, a Revolução Francesa acabou se tornando, em última instância, um movimento passional, no qual uma grande violência foi praticada por homens sanguinários e sem escrúpulos, num período onde "matavam-se barbaramente cidadãos de todas as classes em nome da razão, e da humanidade".⁴⁵⁶

Por tudo isso, o resultado não poderia ser outro senão a violência. É o que está expresso em artigos da *SE*, como mostram os excertos a seguir:

"Mas, se nos iludem, se, quando se proclama a liberdade, a igualdade e a fraternidade para todos, se pretende excluir a Igreja Catholica do beneficio destes grandes principios, tão custosamente adquiridos [...]; já não é a liberdade, é a tyramnia que nos trassem; não é a igualdade, he o privilegio da opressão; e o odio em vez de fraternidade; em uma palavra, he a guerra".⁴⁵⁷

"Naquella infeliz epocha corria o sangue de todos os lados, matavão-se barbaramente os cidadãos de todas as classes em nome da razão, e da humanidade, em todos os logares violencias, opressões, concussões, devastações [...]. O golpe da igualdade cortava não só indistinctamente quem se elevava sobre outrem: para formarem-se homens livres, fazião-se carnificinas, e assassinatos [...]. Os revolucionarios não mais acreditando no inferno do outro mundo, o tinham transferido para este".⁴⁵⁸

O "fracasso" atribuído à Revolução se refere ao caráter abstrato de seus princípios, os quais, jamais poderiam ser efetivados. No entanto, não havia engano sobre os efeitos simbólicos e concretos da mesma sobre a ordem social e política. Dentre estes efeitos, aquele considerado mais catastrófico foi a propagação do ateísmo. Num artigo intitulado⁴⁵⁹ publicado no *Synopsis* em 15 daquele mesmo mês, o cônego Luiz Barroso de Bastos procura chamar a atenção da comunidade de leitores para o que entende como

⁴⁵⁵ RODRIGUES, Candido Moreira. "Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários". *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, p. 349.

⁴⁵⁶ *Synopsis Ecclesiastica*. Op. Cit., p. 10.

⁴⁵⁷ *Synopsis Ecclesiastica*. "França". Nº 2, 30 de outubro de 1848, p. 41.

⁴⁵⁸ *Synopsis Ecclesiastica*. Op. Cit., p. 10-11.

⁴⁵⁹ *Synopsis Ecclesiastica*. N. 12, 15 de agosto de 1849, p. 324-328.

uma perseguição que Pio IX estava sofrendo da parte do filósofo francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865),⁴⁶⁰ o qual incitava os ânimos dos *patriotas romanos* para perseguirem o Pontífice.

O cônego considera a filosofia de Proudhon como um produto do ateísmo que se desdobrou da Revolução de 1789. Escreve que Proudhon, contrariando a estima universal que possui Pio IX, deseja para este a mesma sorte de Luís XVI, ou seja, o regicídio. A referência a Revolução Francesa, mais especificamente ao regicídio de Luís XVI, dá o tom da crítica do religioso ao filósofo francês. O autor revela uma posição negativa a respeito do regicídio na França revolucionária e acusa o filósofo de incentivar os *Patriotas Romanos* a forçar Pio IX a comparecer ao Tribunal Patriótico Republicano.

Na perspectiva do cônego Luiz Barroso de Bastos, o ateísmo seria o corolário da revolução de 1789, inaugurando tragicamente o século XIX. Concorda com o cônego, o autor de um artigo sobre o ateísmo publicado no *Synopsis*. Embora afirme que o ateísmo exista desde a Grécia Antiga, *Bast.* (como assina o articulista) se volta para o que chama de “ateísmo moderno” que, diferentemente do ateísmo, digamos, “clássico”, surge não a das “falsas religiões”, mas sim no seio da sociedade fria e racionalista do século XIX, fruto do revolucionário século XVIII.⁴⁶¹

Para o autor, a expansão do ateísmo na sociedade moderna traz consigo uma grave ameaça a ordem social e política, pois a ausência de fé em Deus é associada diretamente a violência e a rebelião. Em sua perspectiva, os ateus negam a existência de Deus como uma forma de justificar suas ações vis na sociedade, visto que, “Se a religião promettesse o ceo igualmente aos bons e aos maos, não haveria um só incredulo”.⁴⁶²

O autor expõe a comodidade da crença na imortalidade diante do perigo do ceticismo. Caso não haja a sobrevivência do espírito após a morte do corpo, o máximo que o crente pode perder é alguns anos. Entretanto, caso haja realmente a vida eterna, o incrédulo a viverá sob condenação. Tenta persuadir o leitor dos riscos eternos do ateísmo com um apelo a generalização do comportamento arrependido dos ateus em leito de morte.

Podemos entrever que seu discurso tem um duplo destino. Se por um lado tenta chamar da sociedade em geral para o risco que a ordem pública corre com a multiplicação

⁴⁶⁰ NOTA biográfica.

⁴⁶¹ **Synopsis Ecclesiastica.** "DO SENTIMENTO RELIGIOSO. Do Atheismo". Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 50.

⁴⁶² Id., Ibid., Ibid., p. 74.

dos ateus, por outro lado, tenta atemorizar o indivíduo pelo risco que estaria correndo de passa a eternidade na danação.

As motivações ateístas atribuídas à Revolução se expressam, em última instância, numa tendência radicalmente laicista assumida pelo movimento. M. Frayssiounos destaca que a Revolução teria sido a maior expressão da tendência dos “povos modernos” em se afastarem da religião, sobretudo na fase da República jacobina, a qual, segundo ele, “não reconhece nenhuma religião dominante - o que queria dizer não reconhece nenhuma”.⁴⁶³

M. Frayssiounos se opõe ao processo de laicização do Estado e da vida pública na Europa desencadeado pela Revolução, tendo em vista que, em sua visão, apenas a religião teria a capacidade para assegurar a estabilidade social, pois:

“tanto antes se devia restabelecer a Religião, e seos eternos fundamentos, declamando e provando concorde, e unanimemente, que a religião é o amparo, e escudo da sociedade, a origem da fidelidade, e da justiça, que sem religião não ha segurança, e firmeza em governo algum, e que é ella a mola que faz trabalhar a machina social”.⁴⁶⁴

De outra forma, completa o autor:

"Como sustentar-se um governo sem a grande columna da religião? Como estar em pé um edificio sem fundamentos? [...], senão pozerdes na cabeceira das leis como primeiro principio, como lei fundamental a Religião, nada tereis feito, nunca achareis a maneira de reprimir as paixões, de acalmar as consciências, de conter os povos no limite de seo dever".⁴⁶⁵

Apesar de identificar o caráter satânico por detrás das abstrações revolucionárias, o pensamento contrarrevolucionário entendia que a Providência permitira tais acontecimentos com vistas a uma espécie de pedagogia dos povos. Assim, como diz o autor, a “Revolução da França foi para todos uma grande escola, é uma grande lição!”, demonstrando como ela “he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião”,⁴⁶⁶ haja vista que “todo o Estado que abandona a Deos, he por Deos abandonado!”.⁴⁶⁷

Dessa forma, a crítica da Revolução Francesa assume também um caráter pedagógico nos meios conservadores católicos, visando alertar os leitores, sejam eles clérigos ou leigos, sobre os riscos de desagregação social que poderiam ser levadas a cabo

⁴⁶³ **Synopsis Ecclesiastica.** " A Revolução na França no fim do Século 18 he huma evidentissima prova de facto da necessidade da Religião ". Nº 1, 20 de setembro de 1848, p. 7.

⁴⁶⁴ Id., Ibid., Ibid., p. 11-12.

⁴⁶⁵ Id., Ibid., Ibid., p. 10.

⁴⁶⁶ Id., Ibid.

⁴⁶⁷ Id., Ibid., Ibid., p. 11.

pela emulação dos princípios e métodos dos revolucionários franceses do final do século XVIII.

Essa preocupação parece ter sido muito oportuna ao clero paraense sob o episcopado de D. José Afonso, tendo em vista o contexto sociopolítico da Amazônia em meados do século XIX. A Cabanagem era um fato muito recente, quase imediato, cujos efeitos materiais e simbólicos estavam impregnados na sociedade paraense das décadas de 1840 e 1850.

Entendemos que a insistência nesse discurso conservador não é explicada tão somente pela influência das ideias vindas do “além monte”, como também se justifica pelo contexto local e nacional. No período pesquisado, o discurso da imprensa católica assume um conteúdo contrarrevolucionário em razão da cooperação da Igreja com o projeto de pacificação política e social nas décadas de 1840 e 1850, em razão dos efeitos das guerras cabanas. Ainda que não haja nenhuma menção direta à Cabanagem, supomos que o conteúdo do periodismo católico contribuiu no sentido de imprimir nos paraenses uma identidade de súditos-diocesanos, submissos à ordem imperial e às autoridades que a representavam.

Magda Ricci, em seu trabalho procura analisar o percurso da construção da memória mais imediata da Cabanagem, observa que entre os anos de 1838 e 1840 se instaurou na província uma “guerra implacável à memória cabana” por parte dos legalistas, que consistia num esforço de “construção de uma memória coletiva – e hegemonicamente negativa – sobre o movimento cabano”.⁴⁶⁸ As duas maiores expressões desse esforço foram a criação do jornal *Treze de Maio* e a renomeação das ruas de Belém por nomes que faziam alusão a heróis legalistas e a data treze de maio de 1836.

Ela considera o período entre 1838 e 1850 como um momento de restauração da ordem política e da economia da província. Neste intervalo, a sociedade e a economia das cidades e vilas arrasadas tentavam se reestruturar. Em 1840, os principais objetivos do então governador Antônio de Miranda eram a urbanização de Belém, a reorganização do trabalho e da produção e a pacificação da província. Dom Romualdo Coelho, no mesmo ano, demandava a presença do Estado e da Igreja no Alto Amazonas e nas fronteiras com as guianas, devido ao grande número de fugas de cabanos para fora dos limites do Império.

⁴⁶⁸ RICCI, Magda Maria de Oliveira. “As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra”. In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). **Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura**. Belém: Editora Açai, 2013, 70.

Entendemos que o episcopado ultramontano de D. José Afonso assumiu um compromisso com a manutenção da ordem legal neste período de restauração da ordem política e econômica na província após a Cabanagem. Allan Andrade percebe que há durante o episcopado de D. José Afonso, uma vinculação entre o Estado e a Igreja no que concerne ao projeto de civilização do Império e o combate aos resquícios da Cabanagem:

"Em virtude de tudo isso, a relação entre Cabanagem, civilização e a religião católica permearam boa parte das preocupações de D. José Afonso, afinal, embora o bispo fosse representante do poder espiritual, existiam pontos de encontro e desencontro na tríade supracitada, tornando sua preocupação com o tecido sócio-político-religioso plenamente justificável, embora seja importante ressaltar mais uma vez que seu foco principal eram os assuntos religiosos⁴⁶⁹".

D. José Afonso deixa clara seu posicionamento condenatório em relação ao movimento cabano através de uma carta escrita quando da visita pastoral à cidade de Cametá em 1 de março de 1846, na qual enaltece padre Prudêncio Tavares, que fora um dos principais personagens das forças legalista durante a guerra cabana:

"A energia e atividade do Padre Prudêncio José das Mercês Tavares deve a Cidade de Cametá a defesa com o que soube sustentar-se contra os ataques dos rebeldes, que na revolução de 1835, por que infelizmente passou esta Província, tentaram invadí-la, sendo rechassados corajosamente pela valentia de seus habitantes, que salvaram milhares de famílias, que ali foram procurar abrigo e segurança às suas vidas; por esses serviços prestados a legalidade recebe aquele Sacerdote do Tesouro Nacional uma pensão anual de 600\$000 rs, e foi ultimamente agraciado com o oficialato da Rosa".⁴⁷⁰

No episcopado de D. José Afonso, a contribuição da Igreja no sentido da manutenção da ordem política e social se deu de duas formas. Primeiro, pela participação nessa repressão simbólica à memória cabana, expresso pela construção simbólica de uma imagem negativa da Cabanagem, associando-a a barbárie e à anarquia. Segundo, pelo empenho em imprimir nos diocesanos um espírito de obediência irrestrita as leis e as autoridades constituídas. Enquanto o governo procurava manter a "paz" por meio da

⁴⁶⁹ ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado:** atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2016, p. 66

⁴⁷⁰ **Voz de Nazaré.** "Cartas de Dom José Afonso - XIII. Em Abaetetuba e Cametá". Nº 1.261, 5 de março de 1978, p. 5.

repressão física e política, a Igreja a intentava manter através do controle das consciências.

Nesse sentido, o *Synopsis* foi para a Igreja um importante veículo para atingir esses objetivos. Já no número inicial, os editores expõem como um dos objetivos do periódico:

“Além desta grande utilidade de que certo modo muito concorrerá para a manutenção da paz, e para se confraternisarem ao animos ainda um pouco ressentidos das commoções políticas, e por consequencia necessaria para a felicidade do Paiz”.⁴⁷¹

As “commoções políticas” as quais citam os editores, muito provavelmente se referem aos acontecimentos da Cabanagem da década passada. Nessa perspectiva, o periódico pretende criar meios para “manutenção da paz, e para se confraternisarem os animos”. Embora não haja referências diretas à Cabanagem no *Synopsis* é possível inferir que os escritos direcionados a condenar a Revolução Francesa continham implicitamente uma mensagem de defesa da ordem imprimida pelas autoridades legais, assim como o esforço em imprimir na população um espírito obediente às leis apontam para a contribuição da religião católica junto ao projeto civilizador do Império, tal como observa Andrade.

Esse discurso ia ao encontro do projeto político do grupo saquarema, o qual, durante o período que vai da Maioridade até a década de 1870, assumiu a "direção moral e intelectual"⁴⁷² do Império. Suas diretrizes políticas da "ordem pública, poder central e centralização político-administrativa",⁴⁷³ possuíam como referência um ideal de civilização que estava visceralmente ligado à noção de ordem, o que implicava em um projeto de incorporação da população livre e pobre e da escrava por meio do trabalho e da infusão de valores de respeito à ordem e às autoridades estabelecidas.

Assim, o discurso contrarrevolucionário presente no *Synopsis* e na *Trombeta* estrategicamente se dirigiria à autoridade secular, visando demonstrar a necessidade da religião para a manutenção da ordem política e social, e à sociedade paraense, no intuito de passar a mensagem de que se levantar rebelar contra a ordem e contra as autoridades constituídas se constituiria em rebelar-se contra o próprio Deus.

⁴⁷¹ *Synopsis Ecclesiastica*. “PROSPECTO”. N° 1, 20 de setembro de 1848, p. 1.

⁴⁷² MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. A formação do estado imperial. São Paulo: HUCITEC, 2011, p. 170.

⁴⁷³ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 150.

3.3. O “mais poderoso meio de conterem os povos na submissão e no dever”:⁴⁷⁴ a união entre o campo político e o religioso em torno da manutenção da ordem social.

Os ecos da Revolução Francesa e as marcas das guerras cabanas ainda despertavam temor da elite religiosa paraense em meados do século XIX. A nascente imprensa católica juntava-se aos esforços ultramontanos de demonstrar às autoridades seculares a que a religião era o laço que mantinha todo o tecido social.

As páginas do *Synopsis* e da *Trombeta* foram, nesse sentido, instrumentos para o combate às tendências secularizantes e laicistas da modernidade política oitocentista, denotando um imbricamento de interesses e objetivos políticos e religiosos, expressos na defesa da religião como freio social, do clero católico como instrumento indispensável à ordem social e da união entre o Trono e o Altar.

Essa postura discursiva leva-nos às observações de Pierre Bourdieu sobre a simbiose existente entre os campos político e religioso. Segundo este autor, a Igreja contribui para a manutenção da ordem política de duas maneiras:

"(I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas, a legitimação suprema que é a "naturalização", capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns [...]; (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica".⁴⁷⁵

Destarte, dentro do projeto reformador de D. José Afonso, o *Synopsis* e a *Trombeta* foram importantes armas no combate simbólico em favor da legitimação da ordem monárquica e na sustação de eventuais movimentos rebeldes que a pudessem afetar, por meio justamente da “inculcação” de valores como o respeito a ordem constituída e às autoridades, o ideal patriarcal de família e o da indissolubilidade da união entre o Trono e o Altar.

Na filosofia da história da perspectiva ultramontana, a religião católica foi a base da civilização ocidental⁴⁷⁶ e sua principal contribuição ao "processo civilizador" teria sido a de servir como freio social, ao possibilitar o controle sobre os impulsos humanos que

⁴⁷⁴ *Synopsis Ecclesiastica*. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". Nº 9, 15 de maio de 1849, p. 225.

⁴⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 70.

⁴⁷⁶ MANOEL, Ivan Aparecido. *O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá-PR: EDUEM, 2004.

levariam à desordem social, tanto no "autocontrole dos impulsos individuais", quanto no "controle dos impulsos coletivos".⁴⁷⁷

A ideia da religião como freio social, foi, portanto, a pedra angular no discurso católico ultramontano sobre as relações entre Estado e Igreja. Como veremos a seguir, ela está presente nas publicações da *Synopsis* e da *Trombeta* como forma de justificar a indissolubilidade da união Trono-Altar.

“Qual deve ser a sorte da Religião na Europa?” A partir deste dramático questionamento, M. Frayssiounous elabora um artigo através do qual se opõe a tese laicista de separação entre Estado e Igreja na Europa. Ele deixa clara sua preocupação com o rumo que os “povos modernos” estavam tomando, cada vez para mais longe da religião. Por isso, se opõe ao processo de secularização da vida pública e privada em voga na Europa, que ameaçaria a estabilidade da sociedade, demonstrando temor diante da ameaça de difusão ampla do pensamento irreligioso:

“Com as suas maximas temerarias e commodas a irreligião vai agitar no coração dos povos todas as paixões desordenadas, que nelle ha torna-os mais inquietos, mais indoceis; irrita-os contra o julgo das leis, e da authoridade; relaxa todos os vinculos domesticos; e deste modo tende a produzir a confusão e a desordem nas familias assim como na sociedade”.⁴⁷⁸

O grande risco da propagação do pensamento religioso seria a desagregação da sociedade pré-industrial, que na visão dele, era melhor em muitos aspectos do que a moderna sociedade que estava se instaurando na Europa. Se por um lado a hierarquia social se destinava um grupo muito restrito de pessoas bem nascidas, por outro lado também impunha deveres aos superiores; apesar de desigualmente humanos, os homens não eram mercadorias cujo valor dependia do mercado; antes os homens viviam em uma estrita rede de relações pessoais e sociais.⁴⁷⁹

Das ruínas da sociedade orgânica e hierárquica, estaria surgindo uma sociedade onde imperava barbárie, a escravidão, a anarquia e a tirania. Para M. Frayssiounous, a religião seria a única instituição detentora de um poder capaz de manter estabilidade do mundo social:

⁴⁷⁷ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro/Alemanha: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História/Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018, p. 341-342.

⁴⁷⁸ *Synopsis Ecclesiastica*. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". Nº 7, Nº 7, 10 de março de 1849, p. 162.

⁴⁷⁹ NOTA: ideia do romantismo sobre a valorização da sociedade pré-industrial.

"Só por isso a Religião se tornou nas mãos dos Governos hum meio novo, igualmente efficaz e suave, para manter os povos na obediencia; a persuasão substituiu o terror; as suaves insinuações do Christianismo fizeraõ sem violencia, no meio dos povos, o que a força não fazia, senaõ muito imperfeitamnte".⁴⁸⁰

"He uma verdade reconhecida pelos bons engenhos de todos os tempos, consagrado pela experiencia dos seculos, tanto pela authoridade dos legisladores, e tornando em certo trivial á força de ser repetida, que a sociedade se funda sobre a lei, a lei sobre a moral, a moral sobre a religião; como pois deixaria o edificio social de ameaçar cair em ruinas, quando os mesmos alicerces se achão abalados".⁴⁸¹

Para ele, não seria possível manter a ordem social excluindo-se dela a transcendência, isto é, em um mundo onde não mais existissem a crença na recompensa ou castigo eternos, pois assim se perderia a única referência moral válida para que os homens fizessem o bem, sendo necessário, portanto, o aumento da repressão dos poderes seculares para amenizar a desordem causada pelo descrédito da moral metafísica cristã.

A moral religiosa conservaria a ordem social de forma silenciosa, eficaz e exclusiva; sem ela, nenhum governo poderia se firmar e nenhum povo poderia ser realmente livre. Para confirmar sua tese, M. Frayssiounous utiliza paradoxalmente um dos maiores representantes do pensamento iluminista, o filósofo Montesquieu (1689-1755), ácido crítico do clero romano:

"O Evangelho tem santificado e esclarecido as republicas, assim como as monarchias; mas pelas suas maximas, e pelo seu espirito, elle aproxima as condições mais desiguaes, inspira sentimentos mais ternos e mais generosos, consola a desgraça, reprime fortemente todos os vicios, e consagra todas as obrigações domesticas e civís. Só para isso a Religiaõ se tornou nas mãos dos Governo hum meio novo, igualmente efficaz e suave, para manter os povos na obediência; a persuasão substitui o terror; as suaves insinuações do Christianismo fizeraõ sem violencia, no meio dos povos, o que a força não fazia senaõ muito imperfeitamente. Pela Religiaõ a moral teve mais imperio sobre os homens: desde entaõ as leis poderaõ perder sem inconveniente uma parte do seu rigor; e conheceu-se em fim, graças ao Evangelho, que se podiaõ governar os homens, sem os ter em escravidão. Para socego dos povos a Religiaõ dá mais peso a authoridade, dando-lhe huma origem sagrada; ella firma o throno dos Reis, collocando-o. como se tem taõ sabiamente dito, no lugar, em que o mesmo deos tem o seu, na consciencia: mas, igualmente distante da tyramnia e da demasiada liberdade, ella não manda menos aos Soberanos a justiça, que aos povos a submissaõ. Por isso ao Christianismo pertence a gloria de ter dado ao mesmo tempo mais estabilidade aos

⁴⁸⁰ **Synopsis Ecclesiastica.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". Nº 7, Nº 7, 15 de maio de 1849, p. 248.

⁴⁸¹ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 162.

Governos, e mais liberdade aos povos: eis o que não quizerão ver os seus detractores irreflectidos; mas o que não tinha escapado ao autor do *Espirito das Leis*".⁴⁸²

No trecho acima, M. Frayssiounous sintetiza muito bem qual seria a função da religião no acordo entre Estado e Igreja pela conservação da antiga sociedade, que seria conferir a legitimidade sagrada aos governos – quer fossem monárquicos quer republicanos – e conservar os povos na obediência às leis. Por tudo isto, o articulista francês conclui que a religião – leia-se: Igreja Católica – é o "mais poderoso meio de conterem os povos na submissão e no dever".⁴⁸³

Visto que todo o edifício social seria fundado sobre as bases dos princípios religiosos, a ausência destes traria danos incomensuráveis a toda ordem social. Há, portanto, uma associação direta entre a moral religiosa e o controle dos impulsos coletivos à desordem, por sua vez reconhecida pelo poder temporal, visto que:

"As leis sem a sanção da religião, quando muito, podem obrigar o cidadão a sua observancia enquanto elle estiver debaixo da vigilancia das authoridades, mas desde o momento em que elle puder subtrahir-se a essa vigilancia e contar com impunidade, cometerá na sociedade todos os crimes a que o levão suas inclinações viciosas".⁴⁸⁴

Somente a coação e a coerção estatal não seriam suficientes para manter os impulsos rebeldes sob controle. Argumento semelhante encontramos em outro artigo, publicado na *Synopsis*, no qual o autor defende que a religião é o melhor meio para conservar os povos na obediência às leis, como podemos observar do excerto abaixo:

"Só por isso a Religião se tornou nas mãos dos Governos hum meio novo, igualmente efficaz e suave, para manter os povos na obediencia; a persuasão substituiu o terror; as suaves insinuações do Christianismo fizeram sem violencia, no meio dos povos, o que a força não fazia, senão muito imperfeitamente".⁴⁸⁵

A grande vantagem da religião residiria no fato de que a moral religiosa seria capaz de conservar a ordem social de forma silenciosa, por meio de "cadeias invisíveis",⁴⁸⁶ e de um modo mais eficaz do que a repressão. No excerto adiante, publicado na *Trombeta*, também vemos uma boa demonstração da associação entre a civilização e a moral religiosa católica:

⁴⁸² **Synopsis Ecclesiastica**. "Necessidade da Religião para a Felicidade Publica. Sem Religião, a Ordem Publica he Impossivel". Nº 9, 15 de maio de 1849, p. 226-227.

⁴⁸³ Id., Ibid., Ibid., p. 225.

⁴⁸⁴ **A Trombeta do Santuario**. "Discurso do Exm. e Rvm. Sr. Bispo desta Diocese na Camara dos Srs. Deputados Geraes". Nº 27, 2 de outubro de 1852, p. 2.

⁴⁸⁵ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". Nº 7, Nº 7, 15 de maio de 1849, p. 248.

⁴⁸⁶ **Synopsis Ecclesiastica**. "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PÚBLICA". Nº 7, 10 de março de 1849, p. 162.

"Só pela educação religiosa e moral do povo, pelo amor do trabalho infiltrado nos hábitos da infância, pela obediência plantada nos corações, pelo respeito às instituições adquirido no berço, pela convicção derramada na inteligência do povo de jamais deverem se empunhadas fatricidas armas; é que se poderá somente conseguir a estabilidade da ordem pública, a segurança do throno, o verdadeiro progresso social, acabando de uma vez com as facções e o espirito revolucionário [...]".⁴⁸⁷

Como se vê, a educação religiosa da população é elemento chave no projeto de manutenção da ordem social do catolicismo ultramontano. A inculcação dos princípios e valores católicos desde a infância, acabaria formando os cidadãos ideais que almejavam governos. É o que pode se depreender, por exemplo, do discurso do reverendo Caetano de Almeida Tavares, por ocasião de solenidade no seminário menor Luiz Gonzaga, em Óbidos, onde o mesmo enfatiza a importância daquela instituição para a sociedade em geral, visto que a "instrução da mocidade", ali oferecida sob os auspícios da religião, cumpriria a sua função de "tornar seu coração docil, e apto para as diversas posições da sociedade".⁴⁸⁸

O eixo do projeto católico ultramontano de manutenção da ordem política e social era o clero, visto como "a maior garantia das leis, e o apoio mais seguro e eficaz da ordem e tranquilidade pública".⁴⁸⁹ Portanto, a questão clerical deveria ser tratada como de "duplo interesse da religião e da pátria".⁴⁹⁰ Associando a educação religiosa e do clero aos interesses nacionais de conservação da ordem social e política do Império. Em uma alocução publicada na *Trombeta*, D. José Afonso ressalta a missão do clero de:

"plantar no espirito dos povos os sentimentos de submissão e obediência às leis, sem o que elles não passam de letra morta, porque só a religião é que possui o direito de dominar os espiritos e fazer curvar as consciencias ao seu julgo, vive no esquecimento, como uma classe sem importancia na sociedade".⁴⁹¹

Na mesma linha do bispo vai o padre Eutíquio, que em discurso por ocasião da abertura do curso de instituições canônicas do Seminário de Belém, chama atenção para "os importantes serviços que hão prestado os Padres missionados nos diferentes pontos do globo",⁴⁹² como em evitar suicídios, assassinatos, roubos, adultérios. No entanto, o que

⁴⁸⁷ **A Trombeta do Santuario.** "A CAUSA DO CLERO". Nº 28, 9 de outubro de 1852, p. 3.

⁴⁸⁸ **A Trombeta do Santuario.** Por ocasião da distribuição dos premios aos alunos do Collegio de S. Luiz Gonzaga.... Nº 16, 15 de março de 1852, p. 67.

⁴⁸⁹ **A Trombeta do Santuario.** "A CAUSA DO CLERO". Nº 28, 9 de outubro de 1852, p. 3.

⁴⁹⁰ Id., Ibid.

⁴⁹¹ **A Trombeta do Santuario.** "ALOCUÇÃO". Nº 49-50, 15 de outubro de 1853, p. 2.

⁴⁹² **A Trombeta do Santuario.** "Discurso com que abriu o Curso de Instituições Canonicas no Seminario Episcopal do Gram-Pará em 19 de Abril de 1852 - O Padre Eutychio Pereira da Rocha Lente da dita Faculdade no mesmo Seminario". Nº 20, 15, de maio de 1852, p. 81.

mais é ressaltado, é a contribuição central do clero no combate "o fantasma de utopias que fermentão na cabeça de tresloucados, que para realizal-as machinão contra o throno, e por conseguingte contra a Patria, pois que só o throno tem a patria o penhor seguro de sua estabilidade, e de seu florescimento?".⁴⁹³

A paz é fruto da educação religiosa do povo; a educação religiosa é promovida pelo clero; o clero, por sua vez, precisaria ser devidamente instruído e moralizado para cumprir eficazmente sua função social. Essa é a fórmula pela qual o catolicismo conservador procurará convencer a opinião pública e, mais especificamente, os dirigentes do Estado, no sentido de que o investimento na educação do clero é elemento indispensável, pois "Sendo a educação ecclesiastica é objecto de summa importancia, e de reconhecido interesse, não menos ao Estado, do que a Religião"⁴⁹⁴ e, deste modo, "não pode existir um Estado sem Religião, esta sem ministros, e estes ser proficuos ao mesmo Estado sem instrução".⁴⁹⁵

Em face da imperiosidade da educação religiosa para a conservação da ordem pública, a formação seminarística não importaria apenas à Igreja, como também à sociedade. Em artigo publicado no *Synopsis*, o cônego Luiz Barroso de Bastos traduz e comenta o texto "Seminarios Ecclesiasticos", do religioso Sevoy, que versa sobre a história dos seminários e seu lugar dentro do catolicismo e da sociedade em geral. A concepção comungada por Barroso de Bastos e por Sevoy compreende o seminário com portador de uma dupla função. Se por um lado ele prepara os jovens para o estilo de vida que exige o sacerdócio, também imprime neles o "espírito de civilidade"⁴⁹⁶ de obediência as autoridades legalmente constituídas na sociedade.

A tese destes religiosos reforça o argumento de Allan Andrade (2017) de que a difusão de bons seminários servia não só aos interesses da Igreja, como também aos do poder civil, pois os seminários possibilitariam a formação de sacerdotes atuantes no controle social.

Vale ressaltar que a defesa na opinião pública da equação seminário-clero-ordem, não se tratava apenas de convicção, como também de uma estratégia para obter recursos ante ao padroado para a causa seminarística. Por isso, os periodistas católicos paraenses compreendiam que:

⁴⁹³ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 81.

⁴⁹⁴ **Synopsis Ecclesiastica**. "SEMINARIOS ECCLESIASTICOS". Nº 3, 20 de novembro de 1848, p. 58.

⁴⁹⁵ **A Trombeta do Sanctuario**. "Trombeta do Sanctuario". Nº, 1 de agosto de 1851, p. 9.

⁴⁹⁶ **Synopsis Ecclesiastica**. "Seminarios Ecclesiasticos". Nº 12, 15 de agosto de 1849, p. 319.

"era necessário demonstrar para o público em geral a importância social do clero e a necessidade de sua educação [...]. Um clero bem instruído era também aquele que ajudaria a manter a ordem social vigente, lutando contra possíveis insurreições contra o Estado. Portanto, toda a argumentação de defesa dos seminários se pautava no apoio que este daria ao governo no sentido de dar-lhe sustentação ante as ameaças políticas e sociais. Além disso, não se deixava de pregar o dever que o Estado tinha para com a Igreja sendo o catolicismo a religião do Estado, responsável também pela educação do clero".⁴⁹⁷

Para cumprir essa função, dever-se-ia ter "um Clero instruído e sumamente moralizado, que saiba bem compreender, e melhor cumprir a sagrada missão de evangelizar a terra, que lhe foi divinamente confiada".⁴⁹⁸ Entretanto, a situação da classe eclesiástica em meados do século XIX requereu um esforço dos bispos ultramontanos no sentido de sua reforma ou, nos termos usuais da época, sua "instrução" e "moralização".

Mas, nem tudo eram flores na relação entre política e religião no Brasil imperial. A preferência imperial pela nomeação de bispo ultramontanos, por se crer que seriam mais adequados ao projeto de pacificação política, logo mostrará seus efeitos colaterais. A "razão saquarema" que orientou a política do império durante o Segundo Reinado em relação à Igreja foi motivo de conflitos entre a esfera secular e religiosa. De acordo com Ramiro Júnior, ela era pensada de dois modos:

"(i) como instrumento de estabilidade política e controle; e, (ii) como recurso administrativo para realizar tarefas fundamentais da vida cotidiana – batizados (único modo de registro público de nascimento), sepultamento, casamento, ensino, a civilização moral dos sertanejos, o trabalho missionário de catequização dos índios etc.". ⁴⁹⁹

Assim, embora a dissolução da união Trono-Altar estivesse fora de questão (pelo menos até a década de 1870), os termos em que ela fora sendo constituída foram alvo de discussões entre Estado e Igreja. No periodismo católico paraense sob D. José Afonso, esse embate salta aos olhos nas discussões acerca da reforma eclesiástica. Embora haja um visível esforço em atestar a utilidade do clero ao projeto de consolidação do Estado nacional brasileiro, veremos no a seguir que a associação entre as identidades de "sacerdote" e de "funcionário público" foi motivo também de intensos conflitos na imprensa católica paraense. Não que os ultramontanos a negassem, mas haver, do seu

⁴⁹⁷ SANTOS, Israel Silva dos. **D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)**. Tese (Doutorado). Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014, p. 149.

⁴⁹⁸ **A Trombeta do Santuario**. "A CAUSA DO CLERO". Nº 28, 9 de outubro de 1852, p. 3.

⁴⁹⁹ RAMIRO JR, Luiz Carlos. O horizonte civilizatório do ultramontanismo no Brasil oitocentista. *Pensamento político brasileiro: temas, problemas e perspectivas*. Curitiba: Appris, 2019, p. 80.

ponto de vista, havia a necessidade de estabelecer a justa equivalência entre as duas identidades.

3.4. “Promover a sua reforma é uma necessidade palpitante para o político tanto como para o religioso”:⁵⁰⁰ debates sobre o projeto de reforma clerical.

A partir da Independência brasileira, os debates sobre a necessidade de uma reforma geral da Igreja estiveram constantemente na pauta do dia. Era consenso entre as elites seculares e religiosas que a Igreja brasileira possuía sérios problemas de natureza intelectual e disciplinar e, por isso, necessitava de uma reforma. De acordo com François de Souza, eram quatro os problemas endêmicos da Igreja brasileira no século XIX e reconhecidos pelos dirigentes nacionais: "a má distribuição da geografia eclesiástica", a insuficiência de párocos e religiosos em relação ao número de católicos, o baixo valor das côngruas e a deficitária formação do clero.⁵⁰¹

Os historiadores, em geral, concordam a respeito da situação degradante do clero brasileiro entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. A situação do clero em meados do Oitocentos não parecia diferir muito do que era no final do período colonial. Sobre o clero no início do Segundo Reinado, Dilermando Vieira diz:

"Particularmente preocupantes eram os aspectos intelectual, doutrinário, disciplinar e econômico dos padres. Financeiramente falando, a maioria do clero secular vivia na penúria, pois as côngruas que recebiam, além de simbólicas, permaneciam inalteradas por décadas, sem levar em conta o aumento constante do custo de vida. Ao lado disso, a formação intelectual da maioria dos sacerdotes e a vivência do celibato eram pouco modelares".⁵⁰²

Conforme José Murilo de Carvalho, no final do século XVIII, em geral, os padres brasileiros do período imperial eram:

"reconhecidamente malformados e de costumes pouco acordes com a disciplina eclesiástica. Excetuava-se apenas uma minoria do chamado alto clero, formada em Coimbra como os magistrados. Muitos clérigos se envolviam em negócios comprando fazendas e escravos, vivendo em concubinato e participando ativamente da vida política. Quer isto dizer que boa parte do clero era formado de elementos locais, com educação precária, embora sem dúvida acima de média. Dispunha, como recurso de

⁵⁰⁰ **A Trombeta do Santuário**. "REFORMA DO CLERO". Ano 2º, nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 3.

⁵⁰¹ SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 375.

⁵⁰² VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 111.

poder, dessa educação, além do prestígio da religião e da Igreja e às vezes do próprio poder econômico".⁵⁰³

A independência política do Brasil não acarretou em um melhoramento da situação do clero nacional, pois, como afirma Guilherme Neves:

"o clero atuante no Brasil do início do império, embora na maioria já nascido na América, não se conformou, a não ser excepcionalmente, ao padrão tridentino de sacerdotes instruídos nas matérias da fé, virtuosos no comportamento, ativos no atendimento a suas ovelhas e vigilante em suas cobranças espirituais".⁵⁰⁴

Situação não muito diferente de meados do século XIX, onde, segundo Ítalo Santirocchi:

"grande parte do clero secular existente era marcada pelo pouco compromisso com o ministério sacerdotal, pela insubordinação a autoridade, pelo envolvimento com política partidária, movimentos sediciosos, ideias e profissões liberais, além da infidelidade ao celibato clerical".⁵⁰⁵

Tais desafios imprimiram nos padres políticos uma crença compartilhada "na necessidade de uma reforma geral da Igreja a fim de se atingir uma melhoria da moral social, abarcando leigos e clérigos"⁵⁰⁶ e "instaurar uma nova cultura clerical que rompesse definitivamente com as velhas posturas".⁵⁰⁷ No entanto, conforme observa François de Souza, "não houve entre os padres um consenso acerca da direção, do modo e de por quem estas reformas deveriam ser conduzidas".⁵⁰⁸

Este imperativo não foi exclusivo à classe eclesiástica. Em ambos espectros políticos, dentro e fora da Igreja, se estabeleceu a ideia da necessidade de uma reestruturação geral do clero brasileiro. Assim, entrava-se num consenso acerca dos três eixos dessa reforma, a saber: o melhoramento das condições, a formação intelectual e a disciplina moral.

Entretanto, divergiam as propostas para a efetivação dessa mudança, variando do eixo regalista ao ultramontano. A grande divergência entre esses dois polos residia nas

⁵⁰³ CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem**: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 182.

⁵⁰⁴ NEVES, Guilherme Pereira. "A religião do império e a Igreja". In: GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial** – Vol. I – 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 385.

⁵⁰⁵ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)". **Itinerantes. Revista de História y Religión** 5 (2015), p. 86.

⁵⁰⁶ SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 377.

⁵⁰⁷ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰⁸ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 377.

questões sobre de onde deveria partir a iniciativa da reforma e sobre a própria função do clero na ordem nacional.

No modelo regalista, que incluía o apoio de parte do clero liberal, a Igreja deveria ter um rosto mais nacional e, portanto, a reforma deveria partir e ser coordenada pelo Estado, baseado na identificação do clero como funcionários públicos do Império.

Como vimos, no Brasil independente, a primeira tentativa sistemática de reforma eclesiástica aconteceu durante a regência do padre Diogo Feijó. Mesmo com a derrota do projeto do clero liberal e a Reação conservadora, a presença de um ideário liberal-regalista estava estabelecida em parte do clero nacional.

A seu tempo, os ultramontanos desejavam uma Igreja mais alinhada com as determinações da Santa Sé e, portanto, se preocupavam com a redução do clero à categoria de funcionários públicos e defendiam que as atribuições de cada ente deveriam ser definidas da seguinte maneira: o Estado ficaria responsável pelo financiamento (das côngruas e do funcionamento dos seminários) enquanto que à Igreja caberia a parte doutrinária e disciplinar.

Após D. Romualdo de Seixas, outros bispos somaram-se ao esforço de reformar a Igreja consoante aos preceitos do catolicismo conservador. Essas reformas pretendidas pelos bispos ultramontanos brasileiros de meados do século XIX tinham como ponto fulcral a reforma do clero.

No Grão-Pará de meados do século XIX, encarnam essa disputa, de um lado, o bispo D. José Afonso e seus apoiadores por meio da *Trombeta*; de outro seus opositores dentro e fora clero, estes últimos tendo com canal de expressão o *VBA*. Assim, a "urgente necessidade da instrução e moralização do Clero Brasileiro"⁵⁰⁹ foi um dos tópicos mais recorrentes nas páginas da imprensa católica paraense e nas disputas nas quais ela se envolveu na opinião pública.

Se havia uma coisa com que tanto D. José Afonso como seus adversários concordavam era que o nível de preparo do clero paraense era bastante deficiente. O *VBA* transcreve um trecho de um documento do governo imperial que trata da situação degradante em que se encontrava o clero brasileiro àquela altura:

“O estado do nosso Clero reclama serias medidas: elle se resente essencialmente da falta de instrucção. Salvas muito poucas exepções, compõe-se em grande parte de homens que abração o estado Ecclesiastico sem a menor vocação e apenas como meio de vida. Alguns tiveram he verdade bons principios, educação-se em Seminarios, e

⁵⁰⁹A *Trombeta do Sanctuario*. “PARTE OFFICIAL”. Nº 2, 15 de agosto de 1851, p. 6.

quanto permite a fragilidade humana se não são luminares ao menos não se deslustrão nem se escandalisão; mas huma boa parte não recebeo nem a educação, e nem a instrucção conveniente, saudou as sciencias ecclesiasticas do lumear, aprendendo hum pouco de Latim e nada mas”.⁵¹⁰

Em relação ao clero paraense, o diagnóstico não era muito diferente. Os opositores ao episcopado de D. José Afonso utilizaram a imprensa para expressar seu descontentamento em relação ao preparo intelectual dos clérigos paraenses.

Em dois artigos publicados na *VBA*, entre 1850 e 1851, o autor autodenominado *X*, critica a falta de preparo de alguns sacerdotes na preparação dos sermões. Conquanto fosse uma crítica à preparação do clero em geral, muito em função da escassez de recursos para a promoção da formação seminarística, o periódico responsabilizava a D. José Afonso pela ausência de supervisão dos clérigos na preparação dos sermões, e em seguida ao então reitor do Seminário de Belém, padre Siqueira Mendes, do qual testemunha o autor da *VBA* em um sermão que observou do mesmo: “barbaridades que ouviu no sermão do mandato; com effeito o Snr. padre pregador esteve abaixo do ridiculo, nunca em nossa vida vimos charlatão mais aborrecido...”.⁵¹¹

Desse modo, *X* sugere que o bispo criasse uma comissão eclesiástica que tivesse por função avaliar os sermões antes que fossem a público, evitando, assim, “que o povo ouvir asneiras vindas da tribuna sagrada”.⁵¹² De imediato, aconselha também a demissão de Siqueira Mendes do cargo de reitor do Seminário, pelo fato de que este:

“não pode mesmo ter as habilitaçoes para os empregos que exerce: reitor de hum seminario ensinado n'elle varias materias deve ser um padre respeitavel pelo seu saber, e admirado pelas suas virtudes, e ninguem até hoje deu nada pelo saber do Snr. Padre Siqueira nem admirou suas virtudes.”⁵¹³

e completa de maneira jocosa: “A proposito, ouvimos dizer que S. Exc. Rvd. trata de substituir o Snr. Padre Sequeira, reitor do Seminario, porque ultimamente ficou conhecido que esse Snr. padre nem ler sabe”.⁵¹⁴

Para o *VBA*, a vaidade do bispo o predispunha a preterir os sacerdotes bem instruídos aos que lhe servissem de corolários, como se vê do trecho a seguir:

“O Rvm. Sr. Conego Queiros he o unico Sacerdote Formado em Sciencias Sociais, e Juridicas, que existe na Diocese, e por isso não he de confiança do Exm. Diocesano, que não quer junto a si quem veja, e entenda mais do que elle, ou não seja um servil

⁵¹⁰ **O Velho Brado do Amazonas.** “HUMA JUSTA RECLAMAÇÃO”. Nº 84, 4 de julho de 1851, p. 3.

⁵¹¹ **O Velho Brado do Amazonas.** Nº, 73, 1 de maio de 1851, p. 1.

⁵¹² **O Velho Brado do Amazonas.** Nº, 78, 3 de junho de 1851, p. 4.

⁵¹³ Id., Ibid., Ibid., p. 4.

⁵¹⁴ **O Velho Brado do Amazonas.** Nº, 73, 1 de maio de 1851, p. 1-2.

automato de suas vontades e caprichos! Tem chegado a dizer, que hade mostrar-lhe, para que nada lhe servirá perante elle a sua Carta de Bacharel Formado! Tanto he o horror, que o S. Exm. Rvm. tem ás Letras!".⁵¹⁵

Evidentemente, houve reação por parte do clero de D. José Afonso. Primeiro em uma publicação do *Voz Paraense*, cujo escritor se intitulava “Vale do Snr. Padre Siqueira”, e que acusava os redatores do *VBA* de calúnia pelas críticas dirigidas a administração de padre Siqueira frente ao seminário.⁵¹⁶ A segunda veio de um sermão dado ao dia do Pentecostes por um padre, na presença do bispo, no qual houve uma repreensão contra os “escritores públicos” pelas críticas que vinham fazendo a respeito do comportamento e instrução dos padres do bispado.

Afora estas polêmicas localizadas, a *Trombeta* procurou sustentar que a principal razão para o estado infeliz do clero brasileiro devia-se, sobretudo, às deficiências do padroado na alocação de recursos para a mudança deste estado. Em três números do jornal, apresenta-se trechos do discurso de Pe. Resende, Deputado pela Província de Pernambuco, na sessão da Câmara de 1 de julho de 1851, onde propõe "medidas para a ilustração do clero e para a sua moralidade".⁵¹⁷ Em meados do século XIX, segundo o padre político, a situação da carreira eclesiástica era muito diferente de "outras epocas", nas quais o "que podia aspirar a mocidade brasileira então, era ou ser capitão de infantaria ou ser sacerdote".⁵¹⁸ No seu presente, porém, imperava a "falta de incentivo que a mocidade brasileira pôde encontrar nessa classe", que, em sua opinião, se deve a baixíssima remuneração que recebe o clero em geral no país. A inevitável consequência seria "a falta de ilustração que hoje se nota no clero brasileiro, e a esta falta se prende isto que se chama immoralidade, porque um ecclesiastico obrigado a descer á vida commum para tratar sua subsistencia, é desde logo, por assim dizer, menos apreciado".⁵¹⁹ Portanto, em primeiro lugar:

"Seria preciso elevar o clero brasileiro a uma altura que o salvasse desse estado de mendicidade em que vive, não só pelo desprezo que lhe tem acarretado as doutrinas do seculo XVIII, até hoje espalhadas por todas as familias [...], e cessasse este abandono em que o estado civil tem deixado o estado ecclesiastico".⁵²⁰

⁵¹⁵ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 3.

⁵¹⁶ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº, 78, 3 de Junho de 1851.

⁵¹⁷ **A Trombeta do Santuario**. “A TROMBETA DO SANCTUARIO”. Nº 2, 15 de agosto de 1851, p. 11.

⁵¹⁸ **A Trombeta do Santuario**. Continuação do discurso do Senr. P.e Resende na sessão do 1.º de Julho. Ano 1º, nº 3, 15 de setembro de 1851, p. 16.

⁵¹⁹ Id., *Ibid.*

⁵²⁰ Id., *Ibid.*, *Ibid.*, p. 20.

Os ultramontanos faziam questão de chamar à responsabilidade o Estado para que providenciasse os meios materiais para a reprodução do ministério sacerdotal. Imbuído desse pensamento, o Cabido de Belém instrumentalizou o seu jornal com o fito de obter maiores recursos ante ao Padroado para o pagamento das cômguas, como se vê do editorial logo no primeiro número da *Trombeta* em 1851:

"Aguardamos que igual passo dará a nobre Camara à petição do Cabido sobre o aumento de congrua que ha muito lá se acha no archivo do esquecimento. Em verdade não deixa também de ser vergonhoso o exarar-se em um periodico, que talvez tenha de chegar a paeses estrangeiros, que um Conego, membro do Senado da Igreja, tem 400\$50 de congrua, quando o menor empregado de qualquer repartição conta 8000\$ e mais!".⁵²¹

Se por um lado a imprensa católica paraense reclamava do baixo valor das cômguas e exigia que o Estado cumprisse o seu papel de provedor material do clero, por outro, preocupava-se em sublinhar o limite das atribuições do Padroado, argumentando que a remuneração do clero é proveniente dos dízimos pagos pelos católicos e que a obrigação do Estado é repassá-los. Desta maneira, tentam evitar a redução da figura do sacerdote a um mero funcionário civil. É o que se conclui, por exemplo, da resposta a uma carta do Sr. Vilela a D. Romualdo de Seixas, publicada em 1853 na *Trombeta*.⁵²² Nela, o autor afirma que “o facto de receberem os Parochos huma congrua do Thesouro Nacional não os constitue empregados civis” e que “formar huma congrua para a decente sustentação do clero, não lhe fez mudar de natureza”.⁵²³

Na visão do articulista, os párocos "devem obediencia ao Soberano por lei Divina", nada mais. A ingerência do poder temporal sobre as atividades e deveres dos sacerdotes é classificada como "hum contrasenso, por isso que estas funcções são ordenadas pelo poder da Igreja, e não do Estado".⁵²⁴

Posteriormente, o autor passa a defender o clero brasileiro da acusação feita por Dr. Vilella sobre aquele estado de "ignorancia por desleixo, e que mal sabe verter o latim",⁵²⁵ o qual se devia menos à negligência do governo imperial que ao "desleixo do mesmo

⁵²¹ Id., Op. Cit., p. 10.

⁵²² Conforme Thaís Carvalho, a “Resposta à carta do Sr. Dr. Vilella Tavares, sobre a consulta do Vigário Antonio da Rocha Vianna” foi publicada no *Noticiador Catholico*, em 28 de maio de 1853. CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX**: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018, p. 177.

⁵²³ **A Trombeta do Santuario**. "Duas palavras sobre a Carta do Snr. Dr. Jeronimo Vilella dirigida ao Exm. Snr. Arcebispo, incerta no n. 139 do Diario de Pernambuco". Ano 2, nº 43-44, 30 de julho de 1853, p. 3.

⁵²⁴ Id., Ibid., p. 3.

⁵²⁵ Id., Ibid.

clero".⁵²⁶ O autor rebate a acusação reconhecendo que a ignorância de sua classe é uma realidade, embora não tão grave quanto diz seu opositor, e que por ela foi responsável mais o Estado que à Igreja, haja vista que

"o que se sabe he que a sua instrucção foi sempre senão objecto de desprezo, ao menos de indiferença, até que assumindo as reideas do Governo o Exm. Snr. Eusebio, fez ver em seu luminoso Relatorio á Assembléa Geral Legislativa a necessidade, que havia de cuidar-se da instrucção do Clero, e dar-se-lhe mais algum prestigio".⁵²⁷

Tenta demonstrar que a falta de "illustração" é um problema generalizado, que atinge todas as categorias de funcionários públicos imperiais, não apenas os padres. Especificamente, cita os juizes municipais, os delegados e subdelegados de policia, dentre outras categorias, asseverando que parte deles procede de maneira corrupta e desqualificada em todo o Império. Ainda assim, "os inimigos dos Padres feixão os olhos a tudo isto, e somente olhão para a ignorancia dos Pares".⁵²⁸

Para os ultramontanos, o fator principal que convergia para os desvios dos padres para atividades fora do interesse religioso não era o despreparo intelectual, mas sim as péssimas condições financeiras às quais estavam submetidos, levando-os a sujeitarem-se aos interesses dos ricos das paróquias.⁵²⁹

Que o nível intelectual do clero era um problema, havia concordância – embora houvesse divergência a respeito de sua causa e amplitude –, porém, a questão mais sensível em relação a discussão sobre a reforma eclesiástica se referia as atribuições de Estado e Igreja em sua execução. Essa polêmica aparece, por exemplo, no debate entre os senadores D. Manoel e Sr. Jobim a respeito da questão do parecer da comissão de negócios eclesiásticos sobre o projeto do senado que autorizava o governo a conclamar um concílio entre o arcebispo e os bispos do Brasil, a fim de discutir uma reforma eclesiástica.

O Sr. Jobim percebe uma "anarchia completa que se vê no estado ecclesiastico: os sacerdotes envolvidos na politica, implicados nas rebeliões, postos a frente de tropas, como se vio no Rio Grande do Sul, em S. Paulo e em Minas".⁵³⁰ Segundo ele, os proprios bispos compartilham da constatação de uma necessária e urgente reforma do clero e,

⁵²⁶ Id., Ibid., p. 4.

⁵²⁷ Id., Ibid.

⁵²⁸ **A Trombeta do Sanctuario**. "COMMUNICADO". Ano 3, nº 48, 10 de setembro de 1853, p. 4.

⁵²⁹ SANTOS, João. "A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)". In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992, pp. 300.

⁵³⁰ **A Trombeta do Sanctuario**. "RIO DE JANEIRO. CAMARA DOS SNRS. SENADORES". Nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 2.

portanto, deveriam ser consultados sobre a questão, ainda que não pela forma de um concílio. Esse tal estado de anarquia que, na visão de D. Manoel, se deve principalmente à extinção, no Código Criminal de 1838, de um "juízo privativo" onde os bispos poderiam efetuar a correção dos desvios do clero.⁵³¹

D. Manoel questiona o parecer do Sr. Jobim em dois aspectos. Primeiro, apesar de concordar com a necessidade de se combater os "desregramentos" do clero nacional, discorda da ideia de se convocar um concílio para tal, por julgar ser a ideia "desnecessária e perigosa". Segundo ele, "nunca se convocação concílios com o fim de reformar o clero", senão a fim de combater falsas doutrinas e heresias. Segundo, julga que as asserções de seu opositor sobre a "corrupção do clero brasileiro"⁵³² são insustentáveis empiricamente.

Ele é contrário a convocação de um concílio, pois afirma que os meios eclesiásticos para "reprimir os abusos do clero" ainda estavam em vigor, mesmo após a Independência e o "sexto poder do estado, o patronato, não vai também por este lado invadindo tudo". A solução para este entrave seria o aprimoramento e a utilização dos mecanismos de coerção eclesiásticas já existentes, o investimento em seminários para a educação do clero em formação e restringir a influência do "patronato" na disciplina eclesiástica. Os bispos, segundo D. Manoel, "não estão privados da autoridade de suspender os padres do exercício das ordens quando não cumprem os seus deveres".⁵³³

Deste modo, ambos os lados concordavam com o fato de que a falta de instrução e moralidade do clero brasileiro era um fenômeno inegável e que atingia também o clero paraense. No entanto, se concordavam em relação ao diagnóstico dos sintomas, discordavam a respeito da origem e da profilaxia.

A posição do *VBA* insere-se na tradição do regalismo luso-brasileiro, do Pe. Feijó e o "grupo paulista", os quais acreditavam que a reforma do clero deveria partir do Estado, não da Igreja, pois os ministros desta, de maneira geral, não ofereceriam as condições morais e intelectuais para tal tarefa. Embora não desprezasse a falta de remuneração dos padres como um fator convergente, o principal responsável seria a suposta administração negligente do bispo em relação à educação teológica e moral do clero.

Já para a *Trombeta*, a responsabilidade maior foi atribuída à deficiência do padroado em sua função de suprir materialmente os sacerdotes. A solução passaria,

⁵³¹ NOTA informativa: procurar essa discussão no parlamento e o trecho da lei que trata da supressão do juízo Mencionado.

⁵³² **A Trombeta do Santuario.** "RIO DE JANEIRO. CAMARA DOS SNRS. SENADORES". Nº 30, 20 de novembro de 1852, p. 2.

⁵³³ Id., Ibid.

primeiro, pelo aumento das cômmodas a fim tornar a carreira eclesiástica mais atrativa aos jovens e para minar a dupla lealdade dos padres, aos interesses estritamente religiosos e aos seculares.

No entanto, os ultramontanos se mostraram intransigentes quanto à prerrogativa da Igreja na direção dessa reforma. A esta deveriam ser salvaguardadas prerrogativas disciplinares dos bispos. Quanto ao Estado, embora seja entendido como parte diretamente interessada na questão, caberia, tão somente, fornecer os meios materiais para o exercício do ministério pelos sacerdotes, sem, contudo, perverter sua natureza espiritual.

Essa reforma clerical, segundo o modelo ultramontano, assentava-se no binômio “ilustrar” e “moralizar”, o qual correspondia a duas dimensões do mesmo processo de formação do clero. A ilustração tratava-se da compreensão da doutrina canônica e civil que fossem necessárias ao ministério sacerdotal, enquanto que a moralização versava sobre um comportamento infenso aos escândalos da vida secular. Ambos imperativos respondiam não apenas à necessidade de se entregar sacerdotes capazes de exercer o ministério católico, como também ao imperativo da ordem social.

O programa de reforma de D. José Afonso, como bem observado por João Santos, era “calcado nas diretrizes emanadas pelo Concílio de Trento, implicava em uma luta pela regeneração do clero, envolvido em lutas políticas, relaxados nos deveres paroquiais, e levando uma vida dissoluta”.⁵³⁴ As dificuldades encontradas por esse bispo para disciplinar o clero paraense se assemelham as encontradas por bispos reformadores contemporâneos a ele. Um dos grandes obstáculos para a reforma moral do clero paraense foi a presença de padres “antigos”, em grande medida imbuídos de uma “mentalidade pombalina”, que resistiam em se conformar ao disciplinamento pretendido pelo bispo. Os maiores momentos de tensão de seu episcopado foram gerados pela indeterminação de parte deste clero com duas medidas adotadas pelos bispos: o exame para clérigos confessores e a suspensão de ordens e benefícios.

3.5. “[...] pelos actos do Episcopado pelos quaes somos unicamente responsaveis a DEOS, e a Nossos legitimos Superiores Ecclesiasticos”:⁵³⁵ a controvérsia acerca do disciplinamento do clero.

⁵³⁴ SANTOS, João. “A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)”. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992, pp. 300.

⁵³⁵ **A Trombeta do Santuario**. “Pastoral”. Nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 79.

Dos meios empregados por D. José Afonso para a moralização do clero paraense, dois deles causaram uma crise que extrapolou os corredores do Palácio Episcopal e foram parar na imprensa. Os exames para os clérigos confessores e a suspensão eclesiástica despertaram a resistência de uma parte do clero, evidenciando a dificuldade do bispo em executar a pretendida reforma, devida em grande parte, pela presença de uma mentalidade regalista sobre a relação entre Estado e Igreja.

Na direção do disciplinamento do clero, D. José Afonso lançou mão de diversos instrumentos retóricos e canônicos utilizados pelos bispos reformadores de meados do século XIX, como a "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".⁵³⁶

O descontentamento com as medidas normatizadoras do bispo se manifestam desde a sua chegada no Pará, indicando o fenômeno observado por Dilermando Vieira da convivência de padres "antigos" e os sacerdotes de perfil ultramontano, isto é, "imbuídos do espírito reformador, em que o zelo sacerdotal pela cura das almas era a tônica".⁵³⁷ De acordo com Patrícia Martins, essas medidas reformistas e a reação manifestada na imprensa, especialmente através das páginas do *Velho Brado*, evidenciam:

"a tentativa de impor as normas estipuladas e indica as tensões e os conflitos vivenciados na aplicação de um novo código normatizador. A resistência dos párocos aos novos preceitos almejados no modelo regulamentado é um sinônimo da reação do grupo contra o sistema de controle do catolicismo romano que começava a vigorar".⁵³⁸

Efetivamente, a crise entre D. José Afonso e o clero refratário é desencadeada após a publicação da Circular de 9 de setembro de 1851, publicada em 15 de setembro de 1851 no nº 4 da *Trombeta*, que tratava da convocação de exames sinodais para clérigos confessores. Neste documento, o prelado lança uma severa repreensão sobre párocos e exige o cumprimento da circular de 16 de outubro de 1849, que os obrigava a realizar a prédica nos domingos e feriados santos e ameaça do emprego de "meios mais energicos" caso se perpetuasse o seu descumprimento.

⁵³⁶ SANTIRROCHI, Ítalo Domingos. "Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)". *Itinerantes. Revista de História y Religión* 5 (2015), p. 86.

⁵³⁷ VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 119.

⁵³⁸ MARTINS, Patrícia. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX**. Tese (Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2006, p 136.

O teor das palavras do bispo não é dos mais amistosos para com os sacerdotes alvos da circular, referindo-se a estes como "pastores de segunda ordem, descuidados, e remissos no cumprimento de seus deveres", "negligentes ao cumprimento de seus deveres" e "pastores cegos, e ignorantes dos proprios deveres". Como resultado da falta de zelo pelos deveres pastorais deste grupo, seria, segundo o prelado, "a ignorancia do povo, a corrupção dos costumes, a perdição das almas!".⁵³⁹

Diante desse grave diagnóstico, determina o bispo que ficassem "sem nenhum efeito e vigor todas as faculdades, concessões e graças de qualquer natureza que sejam, relativas ao Confessionario até hoje feitas",⁵⁴⁰ até que fossem realizados exames sinodais para o ministério do confessorário. Para isso, estabelece os seguintes prazos: daquela data a um ano para os sacerdotes do Alto Amasonas, oito meses para os do Baixo Amasonas e seis meses para os da comarca do Pará. Para os que desejassem continuar no exercício do sacerdócio, deveriam apresentar um requerimento para que fosse examinado.

O clero refratário considerava desnecessária, e até mesmo abusiva, a realização de um exame para sacerdotes que há muito tempo exerciam o ministério do confessorário. Respondendo a uma acusação posterior, o bispo afirma que a intenção do exame era o de qualificar os párocos para o exercício das confissões, por considerá-la uma questão fundamental, com implicações não apenas na vida espiritual, como também na social e jurídica. Desejaria ele, então, apenas:

"afastar d'um tam melindroso emprego aquelles que por sua ignorancia podem servir de precipicio aos fieis, na decisão dos intrincados casos de moral, donde pode resultar até a illegitimidade dos filhos e prejuizo de terceiros, como por exemplo, nos casos de validade do matrimonio, restituição, herança, contratos, etc.". ⁵⁴¹

Esta circular foi o estopim para uma crise na Igreja paraense, dando início a um movimento de "bola de neve" no decorrer do ano de 1852. Como era de se esperar, o documento não fora bem recebido pela fração do clero diretamente afetada pela restrição. Esse embate envolvendo, de um lado o bispo e seus partidários e, de outro, uma parcela refratária do clero paraense e seus partidários seculares.

Como se não bastasse, em 1 de maio de 1852 D. José Afonso aplica ao beneficiado Lázaro Lessa a suspensão de ordem e benefícios pelo tempo de seis meses, agravando ainda mais o descontentamento dos clérigos. Alegando como justificativa "a vida escandalosa e turbulenta em que continua Lázaro Pinto Moreira Lessa, sem respeito

⁵³⁹ **A Trombeta do Santuario.** CIRCULARES. Nº 4, 15 de setembro de 1851, p. 17-19.

⁵⁴⁰ Id., Ibid., p. 19.

⁵⁴¹ **A Trombeta do Santuario.** "A Trombeta do Santuario". Nº 16, 15 de março de 1852, p. 66.

algum às Leis da Igreja e ao juramento prestado em sua collação e posse do seo Beneficio",⁵⁴² lhe é instituída *pena vindicativa ex informata conscientia, et extrajudscialitter*.⁵⁴³

A Circular de 9 de setembro de 1851 e, no seu bojo, a suspensão do beneficiado Lázaro Lessa – para além da disputa judicial em relação a questão dos “abusos” da liberdade de imprensa já abordadas no capítulo anterior –, geraram uma longa disputa impressa entre a *Trombeta* e o *Velho Brado* referente as fronteiras entre as esferas religiosa e secular. A partir daí, o *Velho Brado* intensifica seus ataques às medidas disciplinares por meio de uma série de artigos bélicos direcionados a D. José Afonso e aos seus acólitos.

Este combate impresso nos permite observar a tensão entre o tradicional regalismo imperial e o espírito reformador dos novos líderes episcopais e a resistência dos cleros diocesanos remanescentes às reformas propostas pelos bispos ultramontanos. De um lado, o jornal episcopal advoga em favor das prerrogativas episcopais do bispo no que se refere ao disciplinamento de seu clero; de outro, o periódico secular acusa o bispo de estar usurpando competências ao poder civil.

As atitudes de D. José Afonso relativas ao clero diocesano se assemelham às tomadas por outros bispos contemporâneos. Assim como D. Romualdo de Seixas, o prelado paraense entendia que era pelo clero "que deveria se iniciar uma reforma religiosa e moral do povo, imbuído de tradições distantes do modelo de religiosidade estabelecido por Roma".⁵⁴⁴ Tal como D. Viçoso, “desejava-se alterar, de maneira rápida, o comportamento dos padres e fiéis considerados escandalosos”, desnaturalizando “práticas e condutas que, apesar de proibidas pela Igreja, eram encaradas como normais ou naturais”.⁵⁴⁵

Como era de se esperar, houve resistência às medidas disciplinares levadas a efeito pelo bispo, partindo tanto “de dentro”, quanto “de fora” dos muros da igreja. Resistências internas às tentativas de disciplinamento do clero foram uma constante durante o período

⁵⁴² **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 127, 23 de maio de 1852, p. 2.

⁵⁴³ Significa "com a consciência informada", isto é, que não necessitava sequer a oitiva do réu.

⁵⁴⁴ SANTOS, Israel Silva dos. **D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)**. Tese (Doutorado). Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014, p. 1.35

⁵⁴⁵ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)**. Tese (História Cultural). Campinas-SP: UNICAMP, 2015, p. 170.

das reformas empreendidas por bispos ultramontanos no Império. Tal como ocorreu no episcopado de D. Marco Antônio, na diocese do Pará as resistências:

"podem ser verificadas no discurso proferido pela imprensa da época. A antipatia pelo novo bispo era comumente expressa pelos jornais de tendência liberal ou contrários ao catolicismo, e pelos jornais que se opunham ao seu bispado".⁵⁴⁶

Já em 1850, antes mesmos dos exames e da suspensão, se observam críticas da redação do *Velho Brado* em relação à normatização pretendida pelo bispo. Identifiquei a primeira delas em agosto de 1850. Na ocasião, o autor critica:

"o acto arbitrário do Exm. Rvm., pelo qual demittio dos cargos de Professor de Theologia, e Examinador Synodal, o Rvm Conego Luiz Barroso de Bastos, pelo simples facto, de haver aceitado a nomeação do Governo da Provincia, para o magistério de Phylozofia no Liceu Paraense".⁵⁴⁷

Embora não sejam constantes registros dela nas páginas dos jornais católicos paraense, o expediente disciplinar da suspensão eclesiástica pode ter sido de uso recorrente do bispo, a julgar pelas críticas do *Velho Brado*, que condena "essa mania de tudo suspender e demittir arbitrariamente, que tanto padece o Sr. D. Jozé Affonço de Moraes Torres".⁵⁴⁸

Julgavam esses periodistas que estas suspensões derivavam de uma sanha pessoal do bispo, fruto de "seu carácter irascível, voluvel e até certo ponto vingativo",⁵⁴⁹ e, por esse motivo, dizem:

"não podemos deixar de levantar a voz contra hum funcionario ecclesiastico que promove discordias, ventila sediçãoes contra cemiterios, abandona as ovelhas nas horas de tribulação, e com as suas acintozas sensuras, e arbitrias e anti-caridozas penas, longe de produzir correcção, desaffia opposição ferrenha, e levas os offendidos ao desespero".⁵⁵⁰

A suposta avidez de D. José Afonso em punir sacerdotes de que não simpatizava, estaria provocando uma reação adversa no meio do clero e formando uma "oposição" (a mesma que se queixa o bispo ao ministro de Estado em ofício quase quatro anos depois).

Vale destacar que a utilização do adjetivo "funcionário" procurar acentuar a dimensão civil do cargo de bispo, de cujas funções e obrigações relativas, a redação do *Velho Brado* constantemente acusa D. José Afonso de desprezá-las.

⁵⁴⁶ MARTINS, Patrícia. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX.** Tese (Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2006, p 136.

⁵⁴⁷ **O Velho Brado do Amazonas.** "O Snr. D. Jozé Bispo e as Procissãoes de preces". Nº 37, 14 de agosto de 1850, p. 2.

⁵⁴⁸ Id., Ibid.

⁵⁴⁹ **O Velho Brado do Amazonas.** "Parte Religiosa". Nº 43, 26 de setembro de 1850, p. 2.

⁵⁵⁰ Ibid., Ibid., p. 2.

Em meio aos ataques de seus opositores, D. José Afonso publica uma pastoral, na qual, de maneira contundente, reforça as suas prerrogativas diocesanas, como atestam os trechos a seguir:

"... aqui tendes, amados filhos, expostos os motivos da publicação da Nossa Circular, que se taxou de injusta, como se não tivéssemos o poder de legislar em nossa Igreja em pontos disciplinares para o seu bom governo e regimen, direito reconhecido pelos canonistas..."⁵⁵¹

"Aqui tendes, amados filhos, as materias que se traxerão á discussão em um tribunal de justiça, e onde se deixarão os pontos de accusação, para se occupar com os actos de Nosso Episcopado, que pertencem a um tribunal de natureza muito differente".⁵⁵²

Aqui se vê dois argumentos distintos que, porém, convergem para a mesma tese. Primeiro, sobre a crítica de que o bispo não poderia exercer o instrumento disciplinar da suspensão sobre seus clérigos, responde que o direito canônico o autoriza a tal expediente. Segundo, em relação à denúncia feita por alguns sacerdotes no Juízo Municipal, redargui no sentido de que os atos disciplinares que lhe competem só interessam ao poder espiritual, não sendo, portanto, justa nem cabível a interferência do poder secular.

Respondendo a esta pastoral,⁵⁵³ os autores do *Velho Brado* destacam um trecho em que o bispo diz que "pelos actos do Episcopado he unicamente responsavel a Deos e a seos legitimos Superiores Ecclesiasticos".⁵⁵⁴ Este trecho vai ser o centro das acusações do *Velho Brado* contra o prelado diocesano daí para a frente, visto que ela será tratada como uma espécie de confissão insubordinação do bispo ante a autoridade secular, o Imperador em especial, o que tentarão demonstrar segundo o direito civil e canônico nos próximos números do periódico.

Os redatores do *Velho Brado* o acusam de autoritarismo, ignorância e negligência com relação às leis canônicas e de "negar a obediencia devida ao Augusto Monarcha e Tribunais do Imperio"⁵⁵⁵, pois não seria a primeira vez "que o Exm. Diocesano assim procede atropellando, postergando, e calcando aos pez Leis, e Canones para satisfazer suas iras, e seos caprichos!".⁵⁵⁶

⁵⁵¹ **A Trombeta do Santuario.** Pastoral. Ano 1º, nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 79.

⁵⁵² Id., Ibid., p. 80.

⁵⁵³ Conforme informa o *VBA*, essa pastoral também fora publicada no nº 52 do *Grão-Pará* e no *Monarchista Paraense*, em 6 e 15 de maio de 1852 respectivamente.

⁵⁵⁴ **O Velho Brado do Amazonas.** Nº 127, 23 de maio de 1852, p. 2.

⁵⁵⁵ Id., Ibid.

⁵⁵⁶ Id., p. 3.

Alegam que os direitos de defesa de Lázaro Lessa foram atropelados ao “condenar-se um delinquente *ex informata conscientia e extra judicialiter* sem admoestação previa e contumacia, sem citação, audiência, convicção, ou espontanea confissão!”.⁵⁵⁷ Esta atitude, continuam os autores, se explicaria pelo espírito faccioso do prelado diocesano, pois, caso “empregasse na licção dos Canones, e Leis Eclesiasticas, e Civis relativas à Igreja, o tempo que tão mal gasta em ouvir as intrigas, com que o entertem seos aduladores servis, e occupar-se com as vaidades mundanas, eleições etc...”.⁵⁵⁸

Na visão do *Velho Brado*, a última palavra deveria ser a do Estado, não a da Igreja. Como argumento, apresenta uma transcrição de um trecho de um Aviso de 15 de março de 1776, de autoria do Marquês de Pombal direcionado ao então Arcebispo da Bahia. Nesse texto, o ilustre ministro de D. João ordena a reintegração ao cargo de “Ministro da Meza Archiepiscopal” a Gonçalo de Sousa Falcão, demitido pelo próprio Arcebispo, sem a guarda dos direitos de defesa.

Neste ponto, o *Velho Brado* apoia-se na autoridade de Pombal em sua defesa do recurso à Coroa, deixando bastante clara a persistência da “velha mentalidade pombalina”⁵⁵⁹ em setores do clero e da sociedade paraenses sobre a relação entre Estado e Igreja.

Em 1 de julho, a *Trombeta* publica em seu número exposição das conferências eclesiásticas do 1º trimestre de 1852, presididas por Siqueira Mendes e tendo como examinados os seminaristas Felipe Penna de Moraes, Bernardino de Sena Lameira e José Maria Fernandes. Discutiu-se internamente o que tinha sido polemizado na imprensa nos meses anteriores, na disputa entre a redação da *Trombeta* contra a redação do *Velho Brado*. Seguem os tópicos que foram apresentados aos seminaristas em 21 de junho de 1852:

"THESE. O Bispo póde *ex informatia conscientia, e extra judicialiter* suspender um Clerigo de Ordem, Oficio e beneficio sem antes lhe fazer alguma admoestação".⁵⁶⁰

"Caso 1º Pode hum Bispo ser responsavel as leis e authoridades civis por actos meramente do Episcopado, que tenha praticado?".⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Id., Ibid..

⁵⁵⁸ Id., Ibid.

⁵⁵⁹ VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 111.

⁵⁶⁰ **A Trombeta do Santuário**. "Exposição da materia das conferencias Ecclesiasticas do 1º Trimestre do presente anno lectivo de 1852...". Ano 2º, nº 23, 1, de julho de 1852, p. 95.

⁵⁶¹ Id., Ibid., p. 96.

"Caso 2º Pode hum Bispo cassar o poder de confessro a hum padre, que ha muitos annos exercia este Ministerio, sem lhe dar a menor satisfação?".⁵⁶²

"Caso 3º Pode hum Bispo dimitir a qualquer Empregado Ecclesiastico de sua nomeação, que não seja collado, sem forma de processo; só por assim jugar conveniente para bem do governo de sua Igreja?".⁵⁶³

Aos casos apresentados, apenas a primeira resposta é negativa. As justificativas sempre levam em consideração alguma disposição tridentina, além do aporte de outros concílio e das referências em Teologia Moral e Direito Canônico. Vê-se claramente nessa atitude a instrumentalização do Seminário e da imprensa religiosa para a defesa da causa episcopal contra as supostas ingerências do poder temporal. As questões e as respostas apresentadas no exame demonstram o alinhamento de parte do clero paraense com a causa episcopal e a importância do seminário na formação de uma cultura clerical ortodoxa.

Padre Eutíquio também entra na discussão ao lado do bispo. Em texto publicado na *Trombeta* em 21 de junho, assevera que a intenção de D. José Afonso não era de "julgar em um foro que hoje não lhe compete" e nem "ir de encontro as modificações, por que tem passado o direito canonico",⁵⁶⁴ fora tão somente um ato de lamentação pública pelo escândalo causado pela atitude de se levar uma questão interna ao clero para um tribunal secular. O padre se opõe à redação do *Velho Brado* afirmando que o bispo tem a prerrogativa da suspensão *extra judicialiter* sem precisar se submeter às "formalidades do juiz".⁵⁶⁵

Quanto a crítica da suspensão eclesiástica em si, padre Eutíquio discorda de que fosse cabível a aplicação de efeito semelhante ao do Aviso de 15 de março de 1776, visto que "naquelle tempo, em que por extraordinarios privilegios concedidos pela S. Sé estava o Grão Mestrado da ordem de Christo incorporado á Coroa Portuguesa, tinham os Monarchas uma jurisdição prelativa [...], e maior que a dos Arcebispos e Bispos [...], e por isso, "podião em consequencia, e á titulo de perpetuos Administradores do Grão Mestrado, ordem e cavalaria de Christo, intervir nas questões ecclesiasticas". Porém, conforme o autor, esse privilégio foi encerrado com o fim da Ordem de Cristo.

Ainda que uma legislação civil posterior viesse de encontro com a pontos irreduzíveis da legislação canônica, como seria o caso em questão, e persistindo o impasse, questiona Pe. Eutíquio se "não devem os Padres conformar-se, o mais possivel,

⁵⁶² Id., Ibid., p. 97.

⁵⁶³ Id., Ibid., p. 98.

⁵⁶⁴ **A Trombeta do Santuario**. "COMMUNICADO". Ano 1º, nº 21, 1, de junho de 1852, p. 87.

⁵⁶⁵ Id., Ibid.

com as determinações da Igreja, embora alteradas pela Legislação civil?".⁵⁶⁶ Deste modo, classifica a publicação do nº 127 do *Velho Brado* como "contrária aos canones, e à disciplina da Igreja", haja vista que persistia no mesmo erro de Pombal, a saber, o de intrusão do poder temporal em "poderes incontestavelmente inerentes ao Episcopado".⁵⁶⁷

A resposta do *Velho Brado* classifica a posição do padre Eutíquio como radical e extemporânea, ligada a uma doutrina que não mais seria condizente com a modernidade, como podemos observar dos trechos a seguir:

"Custaria crer, se não visse, que no Seculo 19, e no Brasil, apparecesse um Sacerdote, importado para o ensino de Instituições Canonicas, sustentando em publico essas sediças doutrinas ultramontanas subversivas das Sociedades Politicas, que vogavão nesses tenebrosos tempos, em que os Chefes da Igreja, abusando da Religião Sancta de Jesus Christo, dethronizavão Reis, destrião Estados, e proclamavão que *um simplex Exorcista excedia a um Rei, quanto um homem excedia a uma fera!* Nesses tempos tenebrosos, em que a ambição Sacerdotal sustentava a ferro, fogo, e sangue que o Poder Espiritual ou da Igreja devia dominar o Temporal, e não estar sujeito a este, contra o que lhes ordenara o Espirito Santo pela boca dos Apostolos".⁵⁶⁸

"Provoca, ou não S. Rv. a desobediencia ás Leis, e que seja obstado, ou impedido o effeito das determinações do Poder Moderador e Executivo conformes a Constituição? Ora, Senr. *Mestre de Instituições canonicas do seculo V*, lembre-se que estamos no seculo XIX, e que os abusos da antiga Igreja acabarão, e que no Brasil, assim como em outros Estados, sua jurisdição está limitada ao que lhe permittio seo Divino Fundador".⁵⁶⁹

Estes trechos requerem uma atenção especial, em razão dos recursos semânticos utilizados pelo autor a fim de deslegitimar o discurso do padre Eutíquio. Nos embates públicos durante o Império, o termo "jesuíta" ou "ultramontano" foi empregado em sentido pejorativo pelos liberais para qualificar aqueles católicos críticos ao regalismo.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Id., Ibid.

⁵⁶⁷ Id., Ibid., p. 88.

⁵⁶⁸ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 1.

⁵⁶⁹ Id., Ibid., p. 4.

⁵⁷⁰ "Durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de "ultramontanos" e "jesuítas" (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de "ultramontanos", após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou, enquanto falhara aquela de cunho liberal-regalista tentada pelo liberalismo eclesiástico liderado pelo pe. Feijó durante a Regência e pelo regalismo Imperial. Daí que os termos ultramontanismo e reforma foram aceitos e utilizados por ambas as partes por todo o século XIX". SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma". **Temporalidades** - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, p. 26-27.

Visivelmente, o emprego que faz dele o *Velho Brado* está carregado de um valor negativo. Segundo o jornal, Pe. Eutíquio, o "sedição Apostolo ultramontano" seria partidário de doutrinas "contrárias a Constituição, e Leis do Imperio",⁵⁷¹ pois estaria explicitamente "aconselhando e sustentando publicamente, que os Padres devem desobedecer a Lei!!!".⁵⁷²

Raymundo Maués sublinha que a categoria "jesuíta" foi utilizada em sentido pejorativo no século XIX pelos liberais, sinônimo de "conspirador" e "mentiroso", com um dos qualificadores para os ultramontanos.⁵⁷³ No vocabulário regalista de então, ser ultramontano, além de aliado de uma potestade estrangeira (Vaticano), significava ser representante de uma ordem obsoleta (Antigo Regime).

A referência no texto ao medievo é clara pela colocação do termo "século V", que é contraposto ao século XIX", cujo emprego podemos associar à modernidade. Vale ressaltar que essas referências não são usadas como marcadores cronológicos, e sim são categorias valorativas que procuram diferenciar um tempo novo, que superou a um anterior.⁵⁷⁴ Assim, a metáfora do medievo serve para sublinhar que "sedições doutrinas ultramontanas" não corresponderiam mais à expectativa desse novo tempo – o "século XIX" –, no qual os poderes temporal e espiritual estão devidamente circunscritos em suas competências naturais. Caberia, portanto, à Igreja conformar-se à cultura política liberal e, no caso do Brasil, à particularidade do regalismo imperial, pois à "foi dado o poder sobre as cousas espirituaes, e que tocão á salvação eterna e não sobre as civis, e temporaes".⁵⁷⁵

O *Velho Brado*, portanto, advoga uma concepção regalista da relação entre Estado e Igreja, a partir da qual procurou insistentemente reforçar a função civil do clero na disputa com a *Trombeta*. No caso da suspensão de Lazaro Lessa e do argumento de D. José Afonso sobre a esfera de responsabilidade dos atos do episcopado, conclui:

"Como não censuraria e bradaria vendo essa violação do juramento que prestou o Exm. de obedecer ao Augusto Monarcha, observar a Constituição e fazer executar as Leis do Império, segundo as quais he pelos actos do Episcopado que importarem crimes públicos ou particulares responsavel ao Supremo Tribunal de Justiça; e pelos

⁵⁷¹ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 1.

⁵⁷² Id., Ibid., p. 4.

⁵⁷³ MAUÉS, Raymundo Herald. **Uma "outra" invenção da Amazônia**. Religião, Histórias, Identidades. Belém, CEJUP, 1999, p. 43.

⁵⁷⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

⁵⁷⁵ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 5.

que importarem abusos ao Conselho d'Estado e presidencias das duas provincias da Diocese; e por todos os outros ao Foro commum civil?"⁵⁷⁶

Dentre as notas que faz ao texto de Pe. Eutíquio, o *Velho Brado* cita trechos de várias legislações que tratam da relação entre o poder temporal e o espiritual, como o Concílio Tridentino, a Constituição do Império, o Aviso de 4 de Junho de 1832, dentre outros, com o objetivo de contestar o trecho em que D. José Afonso diz ser responsável "unicamente a Deus e aos seus superiores eclesiásticos". Com respeito à normatização tridentina em relação a jurisdição secular, o periódico é categórico em afirmar que "a Igreja Brasileira não gosa desta senão o que as Leis do Imperio lhe permittirem, e contra ellas nada valem as disposições do Concílio Tridentino, ainda a respeito da disciplina".⁵⁷⁷

A propósito, um dos expedientes bastante utilizados pelos opositores para desqualificar D. José Afonso ante a opinião pública foi a tentativa de criar uma imagem de insubordinação ao Império e as suas leis. Em uma dessas ocasiões, o periódico *Velho Brado* acusa o bispo de estar "aconselhando e sustentando publicamente, que os Padres devem desobedecer a Lei!!!";⁵⁷⁸ em outro momento, de estar provocando "a desobediencia ás Leis" e impedindo "o effeito das determinações do Poder Moderador e Executivo conformes a Constituição?";⁵⁷⁹ acusam-no também de "violação do juramento que prestou o Exm. de obedecer ao Augusto Monarcha, observar a Constituição e fazer executar as Leis do Império";⁵⁸⁰ além disso, de "negar recurso suspensivo de seus abusos para a Côroa"⁵⁸¹ a um clérigo suspenso por ele.

Quando questionado pelos seus opositores a respeito de sua obediência ao Império, o bispo e o clero manifestavam-se através das páginas da *Trombeta* a fim de ratificar sua posição de subordinação à monarquia constitucional representativa e à própria figura do imperador D. Pedro II. Falando sobre a sua atuação como deputado, o bispo manifesta seu desejo de ser útil "na defesa dos interesses Religiosos e Nacionaes, e com especialidade nas duas Provincias, que formão o nosso Episcopado".⁵⁸² Fazem questão de ressaltar que o bispo "na qualidade de Empregado, sabe conhecer-se e aos seus legitimos superiores, e como Cidadão é subdito amante de seo Monarcha, e da

⁵⁷⁶ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 132-133, 2 de julho de 1852, p. 2.

⁵⁷⁷ Id., Ibid., p. 5.

⁵⁷⁸ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 4.

⁵⁷⁹ Id., Ibid.

⁵⁸⁰ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 132-133, 2 de julho de 1852, p. 2.

⁵⁸¹ **O Velho Brado do Amazonas**. Nº 135-136, 7 de agosto de 1852, p. 4.

⁵⁸² **A Trombeta do Santuario**. "Pastoral". Ano 1º, nº 21, 1, de junho de 1852, p. 86.

Constituição"⁵⁸³ e "de que S. Ex.a o Snr. D. José é sectario do Monarcha Religioso, e não partilha sentimentos de politica".⁵⁸⁴ A este respeito, também, dizem os redatores da *Trombeta*: "Nós porem que, nem somos inimigos dos Ministros do Estado, e nem dos nossos representantes nacionaes".⁵⁸⁵

Essas linhas tinham como intuito mostrar a adesão do bispo e do clero episcopal à ordem monárquica e constitucional, evitando que a imagem da Igreja paraense fosse associada a alguma espécie de radicalismo ou sectarismo político, muito embora estes mesmos escritores não se furtassem a tecer críticas às políticas imperiais que ameaçassem a concepção de Igreja como sociedade perfeita.

Os termos utilizados pelo arcebispo são inequívocos a respeito de como o prelado enxergava a relação entre o clero e o Estado e também um exemplo de uma retórica utilitária para extrair o máximo de recursos possíveis nos limites do padroado: "porque um funcionario publico que se vê na necessidade de mendigar o pão, vê-se tambem muitas vezes na necessidade de sacrificar sua consciencia e seu dever ao interesse e á vontade dos ricos de quem depende".⁵⁸⁶

Porém, quando se trata de cobrar ao poder secular o cumprimento de suas obrigações referentes ao padroado, a matéria é de "duplo interesse da religião e da patria":⁵⁸⁷ a Igreja é "nas mãos dos Governos hum meio novo, igualmente efficaz e suave, para manter os povos na obediencia";⁵⁸⁸ o bispo "é subdito amante de seo Monarcha, e da Constituição";⁵⁸⁹ e o padre, "funcionário público".⁵⁹⁰

Já quando o objetivo é afirmar a autonomia da Igreja frente as ditas ingerências do poder secular, propende-se para "preeminencia do poder espiritual sobre o poder temporal":⁵⁹¹ "a Igreja é uma sociedade perfeita";⁵⁹² o bispo, pelos seus atos, é

⁵⁸³ **A Trombeta do Sanctuario.** "A TROMBETA DO SANCTUARIO". Nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 1.

⁵⁸⁴ Id., Ibid., p. 2.

⁵⁸⁵ **A Trombeta do Sanctuario.** " Comunicado". Ano 3, nº 49-50, 15 de outubro de 1853, p. 8.

⁵⁸⁶ **A Trombeta do Sanctuario.** "Discurso do Exm. e Rvm. Sr. Bispo desta Diocese na Camara dos Srs. Deputados Geraes". Nº 27, 2 de outubro de 1852, p. 2.

⁵⁸⁷ **A Trombeta do Sanctuario.** "A CAUSA DO CLERO". Nº 29, 13 de novembro de 1852, p. 3.

⁵⁸⁸ **SYNOPSIS ECCLESIASTICA.** "NECESSIDADE DA RELIGIÃO PARA A FELICIDADE PUBLICA". TOMO 1, Nº 7, Nº 7, 15 de maio de 1849, p. 248.

⁵⁸⁹ **A Trombeta do Sanctuario.** "A TROMBETA DO SANCTUARIO". Nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 1.

⁵⁹⁰ **A Trombeta do Sanctuario.** "Discurso do Exm. e Rvm. Sr. Bispo desta Diocese na Camara dos Srs. Deputados Geraes". Nº 27, 2 de outubro de 1852, p. 2.

⁵⁹¹ **A Trombeta do Sanctuario.** " DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES ". Ano 2, nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 4.

⁵⁹² **A Trombeta do Sanctuario.** "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Nº 37, 15 de março de 1853, p. 1.

“unicamente responsáveis a DEOS” e a seus “legítimos Superiores Ecclesiásticos”,⁵⁹³ os padres “devem obediência ao Soberano por lei Divina”.⁵⁹⁴

Aí se vê um jogo semântico nada ingênuo que visa atender a objetivos específicos, que estão ligados a circunstâncias também particulares. Porém, no final das contas, prevalece no discurso periódico ultramontano a sobreposição da identidade espiritual sobre a temporal.

Em síntese, ambos os lados não chegam a um consenso sobre a questão – aliás, nunca foi esse o objetivo. De um lado, a *Trombeta* se posiciona em favor dos “poderes incontestavelmente inerentes ao Episcopado”⁵⁹⁵ em oposição a teses “contrárias aos canones, e à disciplina da Igreja”.⁵⁹⁶ De outro, a redação do *Velho Brado* visa “deffender e sustentar os direitos da Corôa”⁵⁹⁷ contra “sediças doutrinas ultramontanas subversivas das Sociedades Políticas”.⁵⁹⁸

Esses embates nos evidenciam alguns pontos. Em primeiro lugar, a insatisfação de uma fração do clero mais antigo, e de grupos seculares solidários a ele, à reforma episcopal de caráter ultramontano, fruto, em grande medida, da permanência da “velha mentalidade pombalina”⁵⁹⁹ em relação à Igreja. Em segundo lugar, a coesão em torno da causa de D. José Afonso de outra parte do clero paraense, que contava com nomes como Pe. Eutíquio, Siqueira Mendes e Ismael de Sena Ribeiro Nery. Finalmente, que as disputas extrapolaram as paróquias, o seminário e os corredores do palácio episcopal e ganharam o terreno da opinião pública, de onde não mais sairiam.

Os temas envolvendo a ilustração e moralização do clero tratadas no *SE* e na *Trombeta* desvelaram fissuras na união Trono-Altar em meados do século XIX. Em alguns momentos da *Trombeta*, a posição da Igreja assume um caráter ainda mais explícito quanto às ingerências do poder temporal, quando se fala abertamente de seus “direitos” e “liberdades”, como veremos a seguir.

⁵⁹³ **A Trombeta do Santuário.** Pastoral. Nº 18 e 19, 1, de maio de 1852, p. 79.

⁵⁹⁴ **A Trombeta do Santuário.** “Duas palavras sobre a Carta do Snr. Dr Jeronimo Vilella dirigida ao Exm. Snr. Arcebispo, incerta no n. 139 do Diário de Pernambuco”. Nº 43-44, 30 de julho de 1853, p. 3.

⁵⁹⁵ **A Trombeta do Santuário.** “COMMUNICADO”. Ano 1º, nº 21, 1, de junho de 1852, p. 88.

⁵⁹⁶ Id., Ibid., p. 87.

⁵⁹⁷ **O Velho Brado do Amazonas.** Nº 130-131, 19 de junho de 1852, p. 4.

⁵⁹⁸ Id., Ibid., p. 1.

⁵⁹⁹ VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926).** Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007, p. 111.

3.6. Pela "causa dos direitos e liberdades da Igreja":⁶⁰⁰ a discussão sobre as fronteiras entre Estado e Igreja.

A secularização que se observou no século XIX, compreendida em sua dimensão sociopolítica, como o desvencilhamento entre as esferas temporal e espiritual, assumiu diversos matizes conforme as especificidades dos Estados nacionais. Na América Latina pós-independente, o programa político liberal foi estabelecido em meio a conflitos e negociações com a estrutura jurídico-política herdada do período colonial. Nesse aspecto, o caso do Brasil não foi distinto.

Nesses embates oitocentistas, o objetivo do Estado foi o de manter a Igreja sujeita a sua autoridade e instrumentalizá-la para estender seu controle sobre a consciência dos súditos; já a Santa Sé pretendia aumentar sua liberdade e autonomia em relação ao Estado, assim como afirmar sua autoridade diante da hierarquia católica e aos fiéis. Assim, os principais pontos de conflito foram a nomeação de bispos, a criação e divisão de paróquias, as cômmodos e as licenças para deslocamento dos clérigos.⁶⁰¹

Nesse contexto, as questões ditas de foro "misto" foram motivos de constantes polêmicas entre a Igreja e o Estado. As crescentes demandas pela liberdade religiosa, devido à incursão progressiva de grupos acatólicos no território e na vida nacionais, estimulou debates em torno de questões sensíveis na relação entre Igreja e Estado. O aumento da participação desses novos atores se tornou uma demanda de grupos políticos liberais que a julgavam necessárias para uma atualização política do Império às exigências da vida moderna. Nesse sentido, entraram em pauta questões como os registros civis (nascimento, óbito, casamento, testamento) e os cemitérios civis, domínios esses historicamente de responsabilidade da Igreja.

Com o fortalecimento do catolicismo ultramontano em meados do século XIX, no entanto, passa-se a adotar gradualmente uma postura mais próxima das diretrizes romanas e mais explícita contra o regalismo imperial. Nesse contexto, a leitura presente na imprensa católica é predominantemente infensa à modernidade política.

As diversas práticas inspiradas nessas doutrinas, levadas a efeito na relação entre Estado e Igreja no Brasil do século XIX, são constantemente alvo de críticas em nossas fontes. Essas publicações possuem como linha mestra a tentativa de dirimir as confusões

⁶⁰⁰ **A Trombeta do Santuário.** "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Nº 37, 15 de março de 1853, p. 1.

⁶⁰¹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência:** os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

acerca das competências de ambos poderes. Para tanto, o labirinto jurídico-administrativo que representava o padroado régio é vasculhado à luz da tradição do direito canônico, a fim de estabelecer marcos consentâneos aos interesses do catolicismo.

Entretanto, o conjunto dos ordenamentos jurídicos da relação Trono-Alter também estava sendo alvo do escrutínio dos grupos liberais e regalistas. Como mostra François de Oliveira, a tentativa de desfazer o emaranhado em que se constituía a relação jurídica e administrativa entre Estado e Igreja no Brasil começou ainda na primeira metade do século XIX:

"A tentativa de racionalização do poder civil levou os parlamentares à difícil missão de desfazer o emaranhado de atribuições e poderes que conformavam a cristandade brasileira e que deixavam imprecisas as fronteiras entre o domínio temporal e o espiritual. Seguindo os preceitos liberais de diferenciação entre aqueles dois campos de poder, a redemarcação das suas fronteiras orientou-se no sentido de transferir para o Estado tradicionais atribuições exercidas pela Igreja e de eliminar antigos privilégios eclesiásticos considerados como inapropriados aos novos tempos".⁶⁰²

Nessa disputa, a Igreja brasileira lutava em duas frentes complementares: evitar a retirada da religião da vida pública e, ao mesmo tempo, evitar a sua redução à vida pública.⁶⁰³ A complexidade dessa tarefa muitas vezes tornou suas posições imprecisas e contraditórias.

Num artigo traduzido pela *Trombeta*, o autor faz uma síntese dos diferentes modelos de secularização em voga, onde se deduz que a "determinação das relações entre Igreja e o Estado, propende-se agora pouco para o ponto de vista da Igreja". Para o autor, as "doctrinas correntes sobre os direitos de soberania relativamente á Igreja" podem ser resumidas em quatro. A primeira assevera que "a autoridade soberana tem o direito de determinar se e sob que condições a Igreja será admitida em um paiz". A segunda reside sobre a chamada "supremacia de defesa e proteção", nesta, a Igreja aceita receber a proteção do Estado, contudo, "cumpre abster-se de confundir a protecção com tutella". A terceira apresenta o "direito de inspecção sobre a Igreja", isto é, que "em hum Estado Christão a auctoridade temporal guiada pela communhão de interesses tome conhecimento do que se passa uma Igreja e vigie a actividade dos seus órgãos". Para o autor, é da perversão dessa vertente que surgira "a doutrina do *beneplacito* do soberano,

⁶⁰² SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 335.

⁶⁰³ RANQUETAT JR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008.

doctrina que na generalidade em que actualmente é apresentada faz depender não só a legislação, senão ainda a administração do bel-prazer das auctoridades do paiz". A quarta é qualificada como o "direito de propriedade superior sobre os bens da Igreja", que, segundo ele, foi praticado na França e na Alemanha e já havia sido praticamente abandonado pelos Estados.⁶⁰⁴

Contra essas vias regalistas de secularização, surgem diversos textos na *Trombeta*. É o que percebemos, por exemplo, da publicação de uma carta de D. Romualdo de Seixas, reproduzida do *Noticiador Catholico*, dirigida ao Sr. Antônio da Rocha Viana.⁶⁰⁵ O tema tratado na correspondência, segundo as próprias palavras do bispo, era sobre os “direitos e liberdades da Igreja” face as “opiniões que ainda hoje vogão entre nós contra a autonomia da Igreja”, advindas das “ideias tradicionais acerca do poder ecclesiastico legadas pela philosophia do seculo 18”.⁶⁰⁶

Ao longo do conciso texto, o autor versa sobre algumas questões sensíveis que iriam preocupar a Igreja durante todo o século, como o casamento civil e a liberdade religiosa. Todavia, seu foco recai sobre a ameaça à autonomia do poder eclesiástico em razão da orientação regalista da política imperial. D. Romualdo de Seixas expressa sua preocupação em relação às confusões sobre as fronteiras dos poderes temporal e religioso:

“Quando se reflete maduramente e se aprofundão com uma critica imparcial os genuinos principios do direito publico ecclesiastico sobre a distincção dos dois poderes, é impossivel desconhecer que a independencia da Igreja não só é derivada da propria indole e essencia da sua divina constituição, como tão bem é uma das mais solidas garantias das liberdades publicas, e o unico meio porque ella pode prestar ás instituições seo valioso auxilio e salutar influencia. No momento em que o culto catholico se tornar puramente administrativo e politico, ou por outra, em que se estabeleçam Igrejas nacionaes sujeitas ou dependentes da supremacia do poder temporal, a religião despojada do seo caracter divino não será mais do que um ramo da administração civil”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ **A Trombeta do Santuario**. "ESTADO PRESENTE". Ano 2, nº 26, 18 de setembro de 1852, p. 1.

⁶⁰⁵ Segundo Dinorah Castro, essa correspondência trata-se de uma consulta feita pelo vigário Antônio da Rocha Viana ao arcebispo D. Romualdo de Seixas sobre se “os Parochos podem ser processados e punidos pelo Poder Temporal, quando violão as obrigações mixtas e a Lei do Estado”, e sobre as “Causas matrimoniais”. CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983, p. 175.

⁶⁰⁶ **A Trombeta do Santuario**. "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Nº 37, 15 de março de 1853, p. 1.

⁶⁰⁷ Id., Ibid.

O prelado advoga a tese da Igreja como “sociedade perfeita”, segundo a qual o poder espiritual possui uma natureza, um governo e uma hierarquia autônomas e que, portanto, não poderia se sujeitar absolutamente ao poder secular:

"Com efeito se a Igreja é uma sociedade perfeita, se ela deixa de ser livre no exercício da sua jurisdição espiritual, se tem uma hierarquia, uma legislação e um governo proprio que nunca pode ser confundido com o seculo, sem que se altere a sua pureza e se destrua sua força...".⁶⁰⁸

Porém, no regalismo “a instituição religiosa é utilizada em prol do poder político, transformando a Igreja em apêndice do político, sem que houvesse qualquer situação de igualdade, o predomínio seria sempre do ente estatal”.⁶⁰⁹ Atento às constantes intromissões do poder temporal nas competências puramente eclesiais, o arcebispo protesta contra a intenção dos liberais em tornar a Igreja um mero “ramo da administração civil”⁶¹⁰ e os sacerdotes, conseqüentemente, em ordinários membros da burocracia imperial.

Por isso, ele questiona o fato de que o pagamento das cômguas estivesse servindo para o Estado como uma justificativa para “o direito de governar a Igreja”, haja vista que o considera uma espécie de “favor ou obsequio”, quando na verdade era uma obrigação tradicional do Estado firmada com a Igreja em diversas negociações. Para além disso, nem o valor (“essas migalhas de pão chamadas cômguas”), nem a forma como se davam esses pagamentos (“às vezes recebidas com dificuldade”) não justificariam a intervenção.

Ainda na mesma carta, responde ao Sr. Rocha Viana sobre competência do foro civil contra religiosos que cometerem faltas em relação a obrigações de natureza mista. Apoiando-se no Concílio de Trento, elogia a disposição do ministério em fechar questão a favor da “ideia de restituir o fôro clerical na punição dos crimes”, ou seja, que um tribunal civil não possa impor uma pena a ser cumprida pelo poder eclesial na qualidade de “mero executor de sentenças”⁶¹¹ e, por outro lado, que os eclesiais não devam ser punidos civilmente pelo descumprimento de seus deveres religiosos. Considerando a Igreja como uma instituição autônoma, “os seus ministros e empregados

⁶⁰⁸ Id., Ibid.

⁶⁰⁹ RAMIRO JÚNIOR, Luiz Carlos. “Igreja Católica e política no século XIX: Brasil e Colômbia”. Artigo para apresentação no 7º Congresso Latino-americano de Ciência Política da Associação Latino-Americana de Ciência Política – ALACIP, em Bogotá – Colômbia, de 25 a 27 de setembro de 2013, p. 8.

⁶¹⁰ A Trombeta do Santuario. “CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA”. Nº 37, 15 de março de 1853, p. 2.

⁶¹¹ Id., Ibid., p. 3.

em qtº se movem dentro da esfera marcada pelos canones, não são responsáveis senão aos seus legítimos chefes".⁶¹²

Essa temática em relação à abolição do foro eclesiástico foi motivo de grandes polêmicas entre o catolicismo ortodoxo e os representantes do regalismo imperial brasileiro durante o século XIX. Nos debates políticos em torno da Constituição de 1834,⁶¹³ D. Romualdo de Seixas e D. Marco Antônio de Sousa formaram linhas contra a abolição do foro eclesiástico e a proposta de limitação da jurisdição eclesiástica às causas meramente espirituais.⁶¹⁴

Os padres políticos apoiavam-se na longa tradição do direito canônico, reconhecidas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁶¹⁵ para defender que os clérigos fossem julgados em tribunais espirituais, ainda que cometessem crimes de ordem secular, e as questões de foro misto continuassem sob a responsabilidade de um juízo eclesiástico.

No entanto, no processo de reestruturação do Estado confessional brasileiro durante o século XIX, "perdiam força as instâncias jurisdicionais eclesiásticas e esmorecia a aplicação das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia".⁶¹⁶ Com a reforma processual de 1841, vários crimes ditos de natureza mista, antes julgados pelo bispo ou pelo vigário geral, passaram à competência de um juiz ligado ao Ministério da Justiça.⁶¹⁷

Chegando em 1852, D. Romualdo de Seixas e o clero ultramontano, se não mais pelevavam pela reversão do estatuto jurídico em vistas da restituição do foro eclesiástico

⁶¹² Id., *Ibid.*, p. 1-2.

⁶¹³ "Em virtude do título 16º, artigo 179 da Constituição, o projeto apresentado à Câmara declarava extinto, tanto no civil, como no criminal, o privilégio dos foros eclesiásticos, militares, cavaleiros, desembargadores, moedeiros, e de demais pessoas que por lei ou costume gozassem daquele privilégio, isto é, os delitos dos súditos da Igreja, com relação a determinações conciliares, e os crimes cometidos pelos sacerdotes no exercício de sua função eclesiástica, para imposição de pena meramente espiritual. Também retirava-se da Igreja o antigo poder de julgar os casos de *mixti fori*, isto é, de foro misto". SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 359.

⁶¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 358.

⁶¹⁵ "Essa imunidade e isenção tem seu princípio e origem em Direito Divino, como declara o Sagrado Concílio Tridentino e depois foi instituída por Direito Canônico, Concílios Gerais e por muitos breves de constituições dos sumos pontífices e mandada guardar pelos imperadores, reis e príncipes seculares em suas ordenações". Livro IV, Tit. I das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus 1707, p. 248.

⁶¹⁶ OBEID, Rafael Issa. **Os debates em torno do Estado confessional brasileiro do século XIX (1842-1889)**. Dissertação (Mestrado em Teoria Geral do Direito). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, 2013, p. 74

⁶¹⁷ O artigo 155, §4 do Império, de 3 de dezembro de 1841, seguido pelo artigo 200 do regulamento de 31 de janeiro de 1842, limitava a jurisdição eclesiástica em matéria criminal à imposição de penas meramente espirituais. Id., *Ibid.*, p. 75.

in totum, procuravam frear a ampliação de sua abrangência sobre as questões puramente espirituais.

Todavia, isso não implicava em que a Igreja abrisse mão de suas funções civis, apenas que estas não viessem a se sobrepor sobre sua missão espiritual. O primaz faz questão de frisar que seu discurso não incita uma insubordinação do clero antes as autoridades temporais, mas sim o que pretendia era convencê-los de que "haja mais escrupulo em estremar os limites do sacerdocio e do imperio", isto é, "que a acção dos pastores seja mais livre e desempeida de mil embaraços e restricções que a cada passo estorvão a marcha da sua administração".⁶¹⁸

Em razão disso, elogia a concessão do direito dos bispos de conhecer a residência dos párocos e de passar os atestados para a cobrança das cômguas. Considera a atitude do ministro da fazenda, Joaquim José Rodrigues Torres como importante para o desmantelamento da "antiga legislação, ainda não revogada, do regime absoluto, que investido de mais a mais de uma authoridade QUASI PRELATICA em virtude dos privilegios do grão mestrado", da qual ainda permanecem muitos dispositivos "mais ou menos offensivas da disciplina da igreja",⁶¹⁹ como a cláusula do art. 5º do decreto de 11 de outubro de 1852 que interferia na aprovação dos compêndios utilizados nos seminários.

Falando sobre o casamento, o arcebispo brasileiro defende a sua indissolubilidade e se opõe à "separação do contracto e do Sacramento", ideia essa, segundo ele, oriunda do "filosophismo do ultimo seculo que pretendeo secularisar o matrimonio, e confundir com as convenções puramente humanas de um contracto perpetuo e divino que precedeo toda lei positiva".⁶²⁰

O seu discurso se revela, então, como uma tentativa de definir mais claramente as fronteiras entre as atribuições dos poderes, a fim de que as funções civis exercidas pelos sacerdotes não viessem a sobrepujar sua natureza religiosa.

A alegação de ingerência do poder civil nas prerrogativas da Igreja, também está presente na reprodução de um artigo do *Tribuna Catholica* pela *Trombeta* que versava sobre os registros de nascimento e óbito. O texto era uma crítica do jornal católico baiano

⁶¹⁸ **A Trombeta do Santuario.** "CARTA DO EXM. E RVM. SR. ARCEBISPO DA BAHIA AO RVM. SR. ANTONIO DA ROCHA VIANNA". Ano 2, nº 37, 15 de março de 1853, p. 2.

⁶¹⁹ Id., Ibid., p. 2.

⁶²⁰ Id., Ibid., p. 3.

ao governo imperial em razão de um trecho do Regulamento de 18 de junho de 1851,⁶²¹ o qual instigou no autor da *Trombeta*: "a ideia de despender em prol dos direitos da Igreja algumas palavras, respeitosa e endereçadas ao governo imperial, áquelle mesmo governo que ao tempo que dava generosamente um passo a favor da Religião, deslisara-se por outro contra Ella!".⁶²²

Contudo, após essas palavras, o texto da *Tribuna Catholica* condena os artigos 24 e 25 do Regulamento de 18 de junho de 1851 que determina aos "Parochos que não baptisem a ninguem, salvo no de perigo evidente de vida, antes de lhes ser presente a certidão do registro do nascimento, passada pelo Escrivão do Juiz de Paz; e impondo aos infractores a penna de desobediencia".

Essa nova determinação imperial gerou protestos de alguns setores da sociedade, sobretudo da Igreja, a qual via nela uma usurpação de suas competências pelo poder temporal. O Regulamento, alerta a *Tribuna Catholica*, provocaria uma confusão de competências que colocaria os sacerdotes numa posição dupla, bifurcada, entre a "dura collisão de desobedecer a lei civil, e ser por isso punido [...], ou a por de parte o Evangelho, pedra angular do Chistianismo, e em virtude do qual exerce elle as suas funções". Além de estimular conflitos de atribuição, também seria "uma fonte perenne de luctas e discordias, entre os Parochos e as suas ovelhas".⁶²³ De que maneira?

Há também uma crítica quanto a executabilidade das determinações da dita ordenação ou, como escreve o autor, "sobre os inconvenientes, que podem dar-se na execução d'essa parte Regulamento".⁶²⁴ Argumenta que fora das cidades haveria grande dificuldade em que as famílias conseguissem sem demora registrar as crianças, haja vista que os juizes de paz geralmente se localizavam muito longe das pequenas localidades.

⁶²¹ Resumindo a questão dos registros no Brasil, temos a seguinte sequência: em 1707, com as Constituições Primeiras do Arcebispado, se determinava no Livro 1º, título 20, §70 que a certidão de batismo valia como prova de idade e da condição de católico, o que, na prática, significava documento necessário para o exercício dos direitos políticos e para o exercício do funcionalismo público. Pelo decreto de 24 de setembro de 1829, ficava definido que, na falta de certidão de batismo, a prova de idade poderia ser efetivada por qualquer outro documento legal. A Lei Orçamentária do Império para os anos de 1851 e 1852, art. 17, §3 autoriza os gastos para a realização do censo geral do império e para os estabelecimentos dos registros de nascimento e óbito. O Decreto 797 de 18 de junho de 1851 estabeleceu as diretrizes para a realização do censo e o Decreto 798 de 18 de junho de 1851 estabelecia que o registro de nascimento e óbito deveria ser realizado pelos escrivães e juizes de paz. No entanto, em razão das dificuldades encontradas pelo governo imperial na execução do projeto, o Decreto de 29 de janeiro de 1852 vem a suspender a execução dos Regulamentos para a organização do Censo geral do Império. Por várias razões, o decreto 798 de 1851 não vingou. A reforma cartorial só viria, então, a ocorrer em 1888, por meio do decreto 9.886 de 7 de março estabelecendo o registro civil de nascimento, casamento e óbito.

⁶²² **A Trombeta do Santuario.** DO REGISTRO DOS NASCIMENTOS E OBITOS. Nº 13, 1 de fevereiro de 1852, p. 54.

⁶²³ Id., Ibid.

⁶²⁴ Id., Ibid.

No Brasil, os registros nascimentos, óbitos, casamentos e testamentos eram regidos pelas Ordenações Filipinas (1595-1603), o Direito Canônico e pelas normas do Concílio de Trento (1545-1563), estas últimas adaptadas ao contexto da colônia pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707). Com a Independência e a continuidade do padroado, a Igreja continuou sendo responsável por estes registros. As certidões concernentes a estes documentos, na maioria dos casos, eram obrigatórias para a posse em cargos públicos, pedidos de pensão e heranças, dentre outras questões importantes da vida civil. Somando isso ao fato de que a Igreja também estava imersa na organização do processo eleitoral, as paróquias constituíram-se no centro da vida social até o período imperial e, por conseguinte, o clero como agente central de sua reprodução.⁶²⁵

No entanto, o imperativo da racionalização da administração pública, crescente desde a Revolução Francesa, trazia consigo a necessidade da secularização da burocracia estatal. Só que isto não era tarefa nada fácil, devido a amálgama entre a esfera secular e a esfera religiosa que caracterizava o aparato burocrático imperial. No entanto, durante o século XIX:

"aos poucos o Estado foi adquirindo autossuficiência burocrática e administrativa, sem, entretanto, liberar a Igreja para uma vida autônoma naquelas questões que a subordinava a ele – a questão financeira, as nomeações episcopais e outros cargos eclesiásticos, enfim, as relativas aos privilégios adquiridos com o padroado".⁶²⁶

As alegações expostas no *Trombeta* refletem a polêmica que gerou na sociedade a discussão sobre os registros civis. Assim como há imprensa católica de outras dioceses, a paraense fez questão de acentuar a tese da prevalência do poder espiritual sobre o poder secular em relação aos registros de nascimento e de óbito. Dito de outro modo, a querela se deu nos termos de uma disputa entre o direito canônico e a legislação civil, por isso mesmo questiona o autor se o Regulamento estaria "de acordo com os canones dos concílios, Constituições do Arcebispado, com Direito Canonico geral e particular deste Imperio?" Se, caso não estivesse, ele mesmo estabelece a posição a ser tomada pela Igreja:

⁶²⁵ SANTOS, Ana Gabriela da Silva. "O código daria remédio a tudo isso": impasses na introdução do registro civil no Brasil (1874-1916). (Dissertação em História). Guarulhos-SP: Universidade Federal de São Paulo, 2018.

⁶²⁶ 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, pp. 187-207, p. 193.

"Não cremos que um Regulamento possa derogar a legislação canonica placitada pelo Poder Civil".⁶²⁷

Em suma, defende ele que o Regulamento seja "revisto, e posto mais em harmonia com os interesses catholicos, e com a dignidade da Igreja", pois, suas determinações são irremediavelmente "contrarias a liberdade da Igreja". Considera o Regulamento uma "humilhação" e um "desdouro da Igreja " e, por isso, conclui resolutamente: "Prosiga o governo nas suas investigações statisticas, e deixe a Igreja a sua liberdade".⁶²⁸

O argumento apresentado é o de que, nas questões que importam, simultaneamente, a esfera secular e religiosa, a prevalência seria desta última. Esta posição está mais claramente exposta num artigo do *Université Catholique*, traduzido pelo cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery, sob o título *DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES*, o qual vai além de uma reivindicação pela distinção mais clara entre os dois poderes, advogando efetivamente a "preeminencia do poder espiritual sobre o poder temporal".⁶²⁹

Segundo o texto, a Igreja "reconhece dous poderes supremos e independentes cada um em sua esfera", pois "Todo verdadeiro poder, por isso que é poder, é livre e independente em sua esfera: seguir-se-ha daqui que não haja uma ordem, uma jerarquia entre os poderes?".⁶³⁰ No entanto, embora se reconheça a independência entre ambos, ainda permanece uma questão sobre "quem feixará o limite de cada esfera? Em caso de conflicto, quem decidirá?". Como resposta, temos o seguinte:

"a doutrina e a practica da Igreja universal, doutrina e practica fundadas sobre o ensino dos padres, doutores e theologos, sobre os decretos e as decisões dos soberanos pontifices e concilios ecumenicos, durante ao menos 15 seculos, tem sido unanime em lhe dar uma autoridade de jurisdicção sobre as questões de ordem temporal, em quanto que ellas tocam á ordem espiritual, e ainda mais, como uma consequencia necessaria de sua preeminencia, o direito de julgar em ultima instancia se tal ou tal questão pertence á ordem espiritual. Em outros termos, a Igreja tem sido sempre considerada como um tribunal supremo donde sahe a consciencia de todos os Christãos, sem distincção de povos ou individuos, de poder ou subdito".⁶³¹

⁶²⁷ **A Trombeta do Santuario.** DO REGISTRO DOS NASCIMENTOS E OBITOS. Nº 13, 1 de fevereiro de 1852, p. 54.

⁶²⁸ Id., Ibid.

⁶²⁹ **A Trombeta do Santuario.** "DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES ". Ano 2, nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 4.

⁶³⁰ Id., Ibid., p. 3.

⁶³¹ Id., Ibid.

Segundo o autor, as questões “puras” pertenciam à jurisdição do poder secular, enquanto que as “mistas”, do poder espiritual. No entanto, se pairasse alguma dúvida sobre qual a natureza do objeto em questão, quem deveria decidir era a Igreja, visto que tradicionalmente ela foi reconhecida como autoridade máxima no mundo cristão. Deste modo, se aproxima da concepção política do catolicismo conservador do período, ao propor:

"algo mais favorável a uma supremacia da religião sobre a política, tal como expresso por d. Romualdo: “a sociedade mais perfeita é aquela onde a Constituição é a mais religiosa, a administração a mais moral. A religião deve, pois constituir o Estado, e é contra a natureza das coisas que o Estado constitua a religião”. Propunham, enfim, “uma Igreja livre em um Estado religioso””.⁶³²

De tudo o que vimos, é nos pontos de contato entre o poder religioso e o poder temporal que emerge com mais ou menos clareza as representações construídas pela imprensa ultramontana acerca da *modernidade política*. Por um lado, houve a reação às tendências secularizantes e laicizantes em voga, que preconizavam, respectivamente, a retirada da religião da vida pública e a separação entre Estado e Igreja. Por outro, houve resistência à via regalista, que procurava subordinar o poder espiritual, reduzindo o clero à condição de burocratas.

Retomando a analogia feita por nós no capítulo anterior, a posição do cabido de Belém via imprensa se aproxima do eixo transigência – “ainda vamos com o século” – na questão da união entre Trono e Altar e do clero como instrumento por excelência da ordem social. Por outro lado, adere ao eixo intransigente – “ir com o século, não he sabedoria, mas fraqueza de espírito, ou de carácter” – que concerne à direção da reforma eclesiástica (instrução e moralização), às questões de foro misto e aos registros civis, vemos uma postura intransigente na defesa das prerrogativas tradicionais da Igreja.

Como ficou demonstrado, ao contrário das teses secularizantes e regalistas, o clero ultramontano desejava restabelecer ao poder religioso certos domínios em disputa com o poder secular. Vemos nisso, para além de uma postura reativa, a proposição de um modelo de secularização concorde aos interesses da Igreja, classificado, nas palavras de Roberto Di Stefano, como “intransigente romano”, o qual nega que o padroado seja um direito inerente dos Estados nacionais, senão uma concessão pontifícia. Seus adeptos são conscientes de que a secularização veio para ficar e, por isso, reivindicam os “direitos da

⁶³² SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 373.

Igreja", sua independência e superioridade ante ao poder civil e sujeição exclusiva à Santa Sé.⁶³³

Aí se revela aquela ambivalência que afirmamos ser característica da imprensa ultramontana no século XIX, que se revela em uma dimensão conceitual. Termos oriundos do liberalismo – como “autonomia”, “direitos”, “liberdade”, dentre outros – convivem com outros ligados ao conservadorismo e tradicionalismo político – como “tradição”, “ordem”, “hierarquia”, etc. Porém, para além de atestar uma simples estratégia narrativa, a combinação desses elementos, demonstra que o periodismo católico soube se apropriar do vocabulário da modernidade política para disputa-la aos seus adversários. Além disso, a instrumentalização semântica da terminologia liberal pela imprensa ultramontana paraense na defesa dos “direitos” e “liberdades” da Igreja é esclarecedora respeito do "modo como o discurso liberal da separação dos poderes foi igualmente utilizado pelos por liberais e conservadores, cada um ao seu modo e conforme a sua conveniência".⁶³⁴

O periodismo católico paraense é intransigente quando se coloca na defesa da ordem monárquica e da cooperação com o Estado na manutenção da ordem social. Todavia, concorda com o Século na ideia de que os dois poderes temporal e espiritual devem ser diferenciados, muito embora advogue a preeminência do segundo em relação ao primeiro.

Apesar de cerrar suas fileiras contra a *modernidade política* – rejeitar a dissolução da união Trono-Altar, preferir o sistema monárquico, resistir às ingerências do poder temporal em competências civis tradicionalmente executadas por ela e ir contra a secularização da vida social –, a postura da imprensa católica paraense em lutar pelos seus “direitos” e “liberdades” irá contribuir para o processo de distinção das esferas secular e religiosa.

Entretanto, a distinção não significaria equivalência. Ao contrário, haveria entre os poderes, em última instância, uma hierarquia amparada pela longa tradição da civilização cristã ocidental. Assim, a relação entre Estado e Igreja pretendida por estes religiosos

⁶³³ DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 157-178, dez. 2008, p. 168.

⁶³⁴ SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, p. 403.

pode bem ser sintetizada na afirmação da "preminência do poder espiritual sobre o poder temporal".⁶³⁵

⁶³⁵ **A Trombeta do Sanctuario.** "DAS RELAÇÕES NATURAES ENTRE OS DOUS PODERES ". Nº 41-42, 15 de junho de 1853, p. 4.

Considerações Finais

Em meados do século XIX inauguram a imprensa confessional no Pará os jornais *Synopsis* e *n' A Trombeta do Sanctuario*, acompanhando um contexto global de reação da Igreja ante à modernidade e o estabelecimento das primeiras reformas de caráter ultramontano em várias dioceses do Império. Nessa primeira fase, percebe-se a presença das três ideias-forças (*reação, ordem e homogeneidade*) constantes na imprensa religiosa imperial, as quais, somadas à experiência prévia de redatores locais com a opinião pública provincial, moldaram o caráter do nascente periodismo católico paraense.

O estabelecimento da imprensa católica no Pará foi facilitado pela presença de clérigos envolvidos com a atividade periódica desde as duas décadas anteriores. Porém, parte destes mesmos sacerdotes mais “antigos”, ofereceram uma resistência aos intentos reformadores de D. José Afonso, em razão das quais, o bispo teve que adotar uma postura mais flexível em alguns casos, evidenciando como não é possível adotarmos uma concepção cristalizada do ultramontanismo como, digamos, rigorosamente rigoroso.

Ambos jornais foram responsáveis pela inauguração de uma cultura periódica católica na província. No entanto, D. José Afonso encontrou dificuldades para a continuidade desses projetos, que foram abandonas em 1853 com o fim do *Trombeta do Sanctuario*. Acreditamos que uma conjunção de fatores foi responsável por esse inter rompimento, para além da própria indisposição e dificuldades pessoais do bispo, as dificuldades financeiras em manter publicações periódicas de maneira autônoma.

Ao tratarmos da recepção da *modernidade filosófica* ou *ideológica* e da *modernização* no segundo capítulo, concluímos que a imprensa católica paraense propagandeou a noção de progresso da filosofia da história ultramontana, contra a ideia iluminista de progresso, assentada no racionalismo. Para os ultramontanos, o progresso técnico-científico deveria estar associado ao progresso moral, o que só poderia ocorrer caso a direção da civilização obedecesse aos imperativos da moral católica.

Um dos efeitos mais indesejáveis dessa modernidade racionalista foi a liberdade de imprensa, para a qual, o ultramontanismo não se opunha absolutamente – pois se utilizava dela em sua missão –, porém, criticava a ausência de limites morais em sua execução. Assim, a estratégia adotada pelo clero periodista foi, de um lado, tentar convencer o poder secular e a classe letrada sobre os riscos que a liberdade de imprensa, levada "além dos limites da moralidade", poderia ocasionar ao corpo social; de outro, foi manejar a retórica combativa da opinião pública e a lei de abuso de imprensa a seu favor.

Os conflitos internos do clero extrapolaram os bastidores da Igreja e ganharam a opinião pública paraense e até mesmo o judiciário. Nos embates que se observam nesses dois campos, podemos perceber concepções divergentes de Igreja dentro da própria Igreja paraense. De um lado, o bispo e seus apoiadores, defensores de uma ortodoxia romana; do outro, um clero refratário apoiado em uma visão regalista da função da Igreja no Estado nacional. Esses embates ganham uma dimensão ainda não vista na imprensa, devido justamente ao fato de, a partir daquele momento, a Igreja paraense ter um órgão oficial com o qual pudesse participar mais incisivamente do debate público.

No capítulo final, vimos como a imprensa de D. José Afonso se posicionava acerca da *modernidade política*, ao entrar no debate público acerca de questões sensíveis ao Estado e à Igreja simultaneamente. Nesse ponto, temos o embate entre o modelo de secularização católico-conservador, diretamente influenciada pelo tradicionalismo e reacionarismo europeus, e o liberal-regalista, predominante entre a elite política do Estado imperial brasileiro.

Àquela altura, a Igreja brasileira rechaçava qualquer possibilidade de separação entre a esfera temporal e espiritual e defendiam a ordem monárquica nos moldes da união Trono-Altar. Por isso, o discurso conservador e contrarrevolucionário – em relação, sobretudo, à Revolução Francesa e à Cabanagem – presente no *Synopsis* e na *Trombeta* estrategicamente se dirigiria à autoridade secular, visavam demonstrar a necessidade da religião para a manutenção da ordem política e social, e à sociedade paraense, no intuito de passar a mensagem de que se levantar contra a ordem e contra as autoridades constituídas se significaria rebelar-se contra o próprio Deus.

Se por um lado a posição da imprensa católica paraense foi contrária à retirada da religião da vida pública, foi também oposta à sua redução à vida pública. Nela percebemos o incômodo, para dizer o mínimo, em relação às alegadas ingerências do poder secular nos assuntos da Igreja. Essa indisposição se revela com mais relevo em alguns pontos polêmicos, como nas divergências a respeito da reforma do clero, da disciplina eclesiástica e dos registros civis.

Nesses embates, revelou-se a permanência entre parte do clero e sociedade paraense de uma mentalidade pombalina sobre a relação entre Estado e Igreja, expressa na opinião pública local por meio do periódico conservador *O Velho Brado do Amazonas*, cujos artigos denunciavam supostas arbitrariedades nos atos episcopais e taxavam D. José Afonso e seus defensores como subversores da ordem imperial. Contra isto, o Cabido

paraense manifestou-se por meio da *Trombeta do Sanctuario* em favor dos “direitos” e “liberdades” da Igreja.

Os exames para os clérigos confessores e a suspensão eclesiástica despertaram a resistência de uma parte do clero, evidenciando a dificuldade do bispo em executar a pretendida reforma, devida em grande parte, pela presença de uma mentalidade regalista sobre a relação entre Estado e Igreja.

Um dos grandes obstáculos para a reforma moral do clero paraense foi a presença de padres “antigos”, em grande medida imbuídos de uma “mentalidade pombalina”, que resistiam em se conformar ao disciplinamento pretendido pelo bispo. Os maiores momentos de tensão de seu episcopado foram gerados pela indeterminação de parte deste clero com duas medidas adotadas pelos bispos: o exame para clérigos confessores e a suspensão de ordens e benefícios.

Apesar de cerrar suas fileiras contra a *modernidade política* – rejeitar a dissolução da união Trono-Altar, preferir o sistema monárquico, resistir às ingerências do poder temporal em competências civis tradicionalmente executadas por ela e ir contra a secularização da vida social –, a postura da imprensa católica paraense em lutar pelos seus “direitos” e “liberdades” irá contribuir para o processo de distinção das esferas secular e religiosa.

Estas tensões entre Estado e Igreja no Brasil vão se acirrar durante a segunda metade do século XIX, em razão da radicalização da posição antimoderna da hierarquia da Santa Sé com o Concílio Vaticano I (1870) e seus documentos oficiais, o *Syllabus* e a *Quanta cura*. Mesmo assim, a ideia da separação entre os dois poderes não foi aventada de maneira contundente pela Igreja brasileira, a qual assistiu no meio da plateia o golpe que derrubou a monarquia e estabeleceu a república em 1889.

Ainda que oficialmente a Igreja Católica tenha se separado do Estado pela Constituição de 1890, a presença da religião e do clero no âmbito político não terminou por aí. Na Era Vargas, por exemplo, podemos ver a íntima relação travada entre os dois poderes com vistas à consolidação do Estado nacional. Novamente importante foi o papel da religião e Igreja Católica durante os anos da Ditadura, primeiro na legitimação religiosa do golpe e, posteriormente, nas ações da CNBB, CEB's e outras instituições em favor do restabelecimento da democracia.

Diante dos últimos fatos de nossa república, a questão da laicidade do Estado brasileiro vem à tona novamente no debate público. Com a meteórica ascensão dos evangélicos e de sua reivindicação pela participação política, a questão ganha outros

termos. Nos últimos anos vemos a laicidade ameaçada por grupos religiosos de matiz fundamentalista, que utilizam argumentos, em grande medida, semelhantes aos conservadores oitocentistas, como a da necessidade da moral cristã para evitar a desagregação da ordem social. Só que agora, não é mais o iluminismo filosófico e político o grande adversário, e sim o comunismo, ainda que apresentado de maneira caricatural.

A noção de “ambivalência”, inspirada em trabalhos sobre a Igreja católica oitocentista no Brasil e na América Latina, se mostrou um valioso instrumento analítico, que nos permitiu perceber com mais facilidade a complexidade que é o pensar em épocas de aceleração temporal, onde se vê a convivência, muitas vezes conflituosa, entre estruturas tradicionalmente sedimentadas e mentalidades progressistas que procuram modifica-las ou destruí-las. Assim, em meados do século XIX, destacam-se oposições discursivas como tradição vs. modernidade, Estado vs. Igreja, autoridade vs. liberdade, ordem vs. anarquia, para as quais é necessário nos afastarmos de uma visão dualista.

Se vemos em relação à *modernidade filosófica* e à *modernização* um “vai-e-vem” entre aceitação imediata, conciliação e rejeição absoluta, no que se refere à *modernidade política*, acreditamos que o nível de rejeição seja maior que a referente aos outros domínios da modernidade, evidenciado na ênfase da prevalência do poder espiritual sobre o poder temporal, a despeito do imperativo da ordem social.

Percebemos o discurso da imprensa católica paraense como uma representação ambivalente da modernidade oitocentista, realizada a partir do referencial doutrinário do ultramontano e por meio da apropriação de termos próprios do vocabulário liberal da época. Dessa forma, os seus redatores e articulistas entram em uma disputa semântica para oferecer seu próprio projeto de modernidade e de progresso.

Ao fim e ao cabo, não é possível aceitarmos a acepção de ultramontanismo, especialmente da imprensa ultramontana, como um movimento extemporâneo, como uma mera reação à modernidade. Por lealdade às evidências encontradas, preferimos defender a concepção de imprensa ultramontana como um produto ambivalente da própria modernidade, uma vez que utiliza de seus próprios instrumentos técnicos e simbólicos para oferecer uma saída à secularização que se impõe como força histórica irreversível.

Poucas vezes na história se definiu tão bem uma época como Karl Marx fez em relação à sua, quando disse ser ela um tempo em que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”. Apesar da Igreja Católica ter nesse contexto adotado uma postura declaradamente antimoderna, a instituição milenar foi capaz de demonstrar novamente sua incrível

capacidade em digerir as transformações históricas dramáticas e refazer-se em sínteses que possibilitam sua permanência como referência moral e espiritual para o Ocidente.

FONTES

Periódicos

Fundação Tancredo Neves (Centur) e no site: <http://hemerotecadigital.bn.br/>:

Echo da Religião no Imperio (1837).

Treze de Maio (1845-1856).

A Voz da Religião (1846).

Synopsis Ecclesiastica (1848-1849).

Biblioteca Grêmio Literário Português

O Velho Brado do Amazonas (1850-1853).

Treze de Maio (1849-1852).

O Correio dos Pobres (1851-1853).

Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana):

Voz de Nazaré (1977-1978).

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

A Trombeta do Santuario (1851-1853).

Documentos papais

PIO IX, Papa. QUI PLURIBUS ENCÍCLICO DO SUPREMO PONTIFE PIUS IX. 1846.

Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>. Acesso em: 26/08/2022, p. 3.

PIO IX, Papa. *Syllabus Errorum*. Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções Consistoriais, encíclicas e Outras Letras Apostólicas do Nosso Santíssimo Padre, o Papa Pio IX". 1864. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/eng/documentos/enciclicas/silabo/>. Acesso em: 26/08/2022.

Relatórios dos Presidentes da Província

<http://www.crl.edu/brazil>:

Discurso recitado pelo Exm.º Sner. Doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da Província do Pará na abertura da Segunda Sessão da Quarta Legislatura da Assembleia Provincial, no dia 15 de agosto de 1845. Pará, Tipografia Santos & Filhos, 1845.

Leis e Decretos

BRASIL. Lei Nº 261, de 3 de dezembro de 1841. (Reforma do Código Criminal de 1832.

BRASIL. Decreto N. 389 de 10 de Outubro de 1851. Creando novas cadeiras de ensino nos Seminários do Pará, Bahia e Minas Geraes, e fixando seus ordenados.

Ofícios – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Ofícios de D. José Afonso de Moraes Torres (bispo do Pará) ao Conselheiro Nabuco de Araújo, Ministro da Justiça, a respeito do suprimento de vagas de Arcediago e de Pároco de São João Batista. Belém do Pará. 1854 – 2 docs. Lata 366, pasta 12.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo". **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.
- ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e política no Brasil**. São Paulo: Editora Braziliense, 1979.
- AMARAL, Walter V. "A imprensa contras a imprensa: O jornal A Tribuna, um instrumento de defesa da verdade católica em Pernambuco na República Velha". **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo**, julho 2011, p. 1-16.
- ANDRADE, Allan Azevedo. **Entre a igreja e o estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)**. Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará.
- AZZI, Riolando. "Dom José Afonso de Moraes Torres, Ex-Lazarista no Bispado do Pará". **Revista Convergência**. Ano XVII, Nº 151, Abril, 1982, pp. 177-192.
- AZZI, Riolando. "O Movimento de Reforma Católica durante o Século XIX". **REB - Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, p. 646-662, 1974.
- BARATA, Manoel. **Formação histórica do Pará: obras reunidas**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- BARNABÉ, Luís Ernesto. **A História Antiga em compêndios franceses e brasileiros no Imperial Colégio de Pedro II ou o caso Justiniano José da Rocha: História, disciplina escolar e impressos (1820-1865)**. Tese (Doutorado em História). Assis-SP: Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, 2019.
- BARROS, Michelle Rose Menezes de. "**Germes de grandeza**": Antônio Ladislau Monteiro Baena e a descrição de uma província do norte durante a formação do Império brasileiro (1823- 1850). Dissertação (Mestrado em História). Belém: Universidade Federal do Pará, 2006.
- BELLIDO, Remijo. **Catálogo dos Jornais Paraenses (1822-1908)**. Pará: Imprensa Oficial, 1908.
- BENTIVOGLIO, Julio. "A história conceitual de Reinhart Koselleck". **Dimensões**, vol. 24, 2010, p. 114-134.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 119-120.
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é Sólido se Desmancha no Ar**. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais Paraoaras: catálogo**. Belém: Secretaria de Estado e Cultura, Desportos e Turismo, 1985.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.
- BRANDÃO, Marcella de Sá. "**EM DEFESA DOS CATHOLICOS**": Imprensa católica no episcopado de D. Antônio Ferreira Viçoso. Dissertação de Mestrado (História). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2015.
- CAMARGO, Kátia Aily Franco de. "A Revista como Fonte de Pesquisa". **EDUCAÇÃO: Teoria e Prática** - v. 13, n.24, jan.-jun.-2005; n. 25, jul.-dez.-2005.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem: a elite política imperial**. Teatro de sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018.

CARVALHO, Taís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas-SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2018.

CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Núm. 7 Noviembre de 2007.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campina-SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbet. **O tradicionalismo em D. Romualdo de Seixas**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, 1983.

CATROGRA, Fernando. "Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual". **Revista da História das Ideias**, Vol. 25 (2004).

CHARTIER, Roger. "O Mundo como Representação". **ESTUDO AVANÇADOS** 11(5), 1991.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa, DIFEL, 1990.

CHAVES, Kelly Tavares. **Padre Eutíquio: clérigo, maçom e político do século XIX**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. 2016. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

COSTA, Magda Nazaré. **Caridade e Saúde Pública em Tempos de Epidemias**. Belém 1850-1890. Dissertação (Mestrado). Belém: Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, 2006.

CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. 2º vol. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

DI STEFANO, Roberto. "Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino". **Ponencia presentada en Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas**. Londres, 18 de abril de 2012. Senate House.

- DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 157-178, dez. 2008.
- FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado imperial. In: BEOZZO, Oscar. et al. (org.). **História da Igreja no Brasil: segundo época XIX**. Tomo II/2. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FREIRE, José Ribamar. **A LGA no século XIX: a hegemonia perdida**. In: FREIRE, José Ribamar. Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos locais das línguas amazônicas. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.
- GAGLIARDO, Vinicius Cranek. **Imprensa e civilização no Rio de Janeiro oitocentista**. Tese (Doutorado em História). Franca-SP: Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2016.
- GAROFALO, Salvatore. **Diccionario de Teología Dogmática**. Versión del italiano por Pedro Francisco Navarro. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.
- GOMES FILHO, Robson Rodrigues. "Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX". **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 796-817, set/dez. 2019.
- GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**. Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro/Alemanha: Universidade Federal Fluminense, Instituto de História/Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts - und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018.
- GOMES, Daniela Gonçalves. "O poder da palavra escrita: os jornais católicos e a difusão dos ideais ultramontanos na diocese de Mariana (1844-1876)". **Rev. Hist. UEG - Goiânia**, v.1, n.2, p.11-22, jul./dez. 2012.
- GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.1 n. 1, p. 5-27, 1998.
- História da Igreja na Amazônia**. HOORNAERT, Eduardo (org.). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992.
- HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções, 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- JESUS, Renata do Socorro Machado de. **Dom José Afonso: dogma da Imaculada Conceição, visitas pastorais e a renúncia (1844-1857)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Os Bispos e a Imprensa no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

LYNCH, Christian. O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850). **Lua Nova**, São Paulo, 74, 2008.

MALHEIROS, Rogério Guimarães; ROCHA, Genylton Odilon Rêgo da. "A província do Grão-Pará em um período de aceleradas transformações (1840 a 1870)". **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 6, p. 95-116, n. 1, jan.-jun., 2013.

MANOEL, Ivan A. História, religião e religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, no. 1– Dossiê Identidades Religiosas e História, 2008.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá-PR: EDUEM, 2004.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Vol. III: A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTÍNEZ, Ignácio. "La prensa religiosa en Argentina y México como herramienta moderna de la reforma ultramontana, 1840-1870". **Hispania Sacra**, LXXI 144, p. 659-668, julio-diciembre 2019.

MARTINS, Patrícia. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX**. Tese (Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2006.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema**. A formação do estado imperial. São Paulo: HUCITEC, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma "outra" invenção da Amazônia**. Religião, Histórias, Identidades. Belém, CEJUP, 1999.

MELLO JÚNIOR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres nono bispo do Pará 1844-1859. Alguns documentos para a biografia do bispo resignatário". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Nº 328, jul.-set., 1980, pp. 296-320.

MELLO, Vico Denis S. de; DONATO, Manuella Riane A. Donato. "O pensamento iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático". **Revista Crítica Histórica**, Ano II, Nº 4, Dezembro/2011.

MONTEIRO, Elson Luiz Rocha. **Maçonaria, poder e sociedade no Pará na segunda metade do século XIX: 1850-1900**. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Insituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofía**, Tomo I, A - K. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NEVES, Fernando Arthur Freitas. **Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)**. Tese (Doutorado em História), São Paulo: PUC, 2009.

NEVES, Flávio Rodrigues. "A voz e a pena a serviço da Igreja: A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX". Trabalho apresentado no GT de **História da Mídia, integrante do 9º Encontro Nacional de História da Mídia**, 2013, p. 1-13.

NEVES, Guilherme Pereira. "A religião do império e a Igreja". In: GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial – Vol. I – 1808-1831**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Lisboa: Fina Estampa, 1987.

- OBEID, Rafael Issa. **Os debates em torno do Estado confessional brasileiro do século XIX (1842-1889)**. Dissertação (Mestrado em Teoria Geral do Direito). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, 2013.
- PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico**: política, religião e história em Juan Donoso Cortés. Dissertação (Mestrado em História). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2010.
- PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico**: política, religião e história em Juan Donoso Cortés. Dissertação (Mestrado). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2010, p. 31-32.
- PEREIRA, Miguel Baptista. "Iluminismo e secularização". **Revista de História das Ideias**, Coimbra, vol. 4, Tomo II, 1982.
- PLATA QUEZADA, William E. "Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad". **Franciscanum** 162, p. 161-211, Vol. lvi (2014).
- RAMIRO JR, Luiz Carlos. O horizonte civilizatório do ultramontanismo no Brasil oitocentista. **Pensamento político brasileiro: temas, problemas e perspectivas**. Curitiba: Appris, 2019.
- RAMIRO JÚNIOR, Luiz Carlos. "Igreja Católica e política no século XIX: Brasil e Colômbia". Artigo para apresentação no **7º Congresso Latino-americano de Ciência Política da Associação Latino-Americana de Ciência Política –ALACIP**, em Bogotá – Colômbia, de 25 a 27 de setembro de 2013.
- RAMOS, Dom Alberto. **Cronologia eclesiástica da Amazônia**. Manaus: Reggo/Academia Amazonense de Letras, 2021.
- RANQUETAT JR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008.
- REIS, Marcos V; SOUTO, Josias F. "A relação Igreja-imprensa: o nascimento da imprensa católica no Brasil do século XIX". **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 152-182, 2016.
- REMÓND, Rene. **O século XIX (1815-1914)**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- RICCI, Magda Maria de Oliveira. "As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra". In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). **Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura**. Belém: Editora Açai, 2013, pp. 46-80.
- RODRIGUES, Candido Moreira. "Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários". **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. 1ª edição (Coleção "Os Pensadores"). Trad. Lourdes Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem**. Belém: CEJUP, 1992.
- SANTIROCCHI, Italo D. "O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização". **Reflexão**, Campinas, 42(2):169-181, jul./dez., 2017.

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, pp. 187-207.

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).

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTOS, Alan Christian de Sousa. **O que Revelar? O que Esconder? Imprensa e Maçonaria no Findar do Dezenove**. Pará, 1872-1892. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

SANTOS, Israel Silva dos. **D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)**. Tese (Doutorado). Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014.

SEBASTIÁN Javier Fernández (Org). **Diccionario político y social del mundo iberoamericano; La era de las evoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]**. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. "Panorama da imprensa em Belém: os jornais de 1822 a 1860". In: MALCHER, Maria Ataíde; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; LIMA, Regina Lucia Alves de; AMARAL FILHO, Otacílio (Orgs.). **Comunicação midiaticizada na e da Amazônia**. Belém: FADESP, 2011.

SILVA, Ana R. C. da; CARVALHO, Thais da R. "A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade". **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XII, n. 35, Setembro/Dezembro de 2019, p. 9-42.

SILVA, Leandro Carlos Melo da Silva. "[...] que fossem cristãos e bons vassalos": as representações da alteridade indígena amazônica no Itinerário das Visitas Pastorais de D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848)". **História Unicap**, v. 7, n. 14, jul./dez. de 2020.

SILVA, Mauro Costa da; MOREIRA, Ildeu de Castro. "A introdução da telegrafia elétrica no Brasil (1852-1870)". **Revista da SBHC**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 47-62, jan/jul 2007.

SOUZA, François Jean de Oliveira. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

STUVEN, Ana María. "La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros con la modernidad filosófica". **Teología y Vida**, 56/2 (2015), p. 187-217.

TAVARES, Mauro Dilmann. **Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)**. Dissertação de Mestrado (História). São Leopoldo-RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

TODOROV, Tzevtan. **O espírito das Luzes**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

TOFFOLI, Taíssa Nunes. **Liberdade de imprensa no Império brasileiro**. Os debates parlamentares (1820-1840). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

VANDERLEI, Silva, Kalina & SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

VENARD, Marc. “El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)”. In: ALBERIGO, Giuseppe (ed.). **Historia de Los Concilios Ecumenicos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, pp. 269-312.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2007.

WERNET, A. **A Igreja Paulista no século XIX**. São Paulo: Ática, 1987.