

Civilização Cristã ou Laica na Amazônia Oitocentista? O Debate entre Tradição Imperial e Política Científica no Grão-Pará (1870-1880)

Christian or Laic Civilization in Nineteenth Century Amazonia? The Debate between Imperial Tradition and Scientific Policy in Grão-Pará (1870-1880)

Felipe Tavares de Moraes*

RESUMO

Este trabalho analisa a disputa pela direção moral e intelectual do processo de modernização no Grão-Pará nas décadas de 1870 e 1880, entre a tradição imperial e a política científica. Conservadores e católicos, liberais e republicanos apresentaram os seus projetos políticos de conservação e mudança das estruturas de organização do Estado. Partindo de pesquisa documental e revisão bibliográfica, defendo que havia uma polarização entre tradição e fé versus ciência e razão, que enfrentava a questão da modernidade: as duas trincheiras, cujos papéis na imprensa e na formação da opinião pública eram privilegiados, projetavam, com suas diferenças internas, o progresso e a civilização na região. Concluo que as coordenadas do debate político sobre a civilização da Amazônia oitocentista estavam entre as bênçãos de Pio IX, o

ABSTRACT

This paper analyzes the dispute regarding the moral and intellectual direction of the modernization process in Grão-Pará in the 1870s and 1880s, between imperial tradition and scientific politics. Conservatives and Catholics, Liberals and Republicans presented their political projects of conservation and change in the structures of state organization. Based on documentary research and literature review, I argue that there was a polarization between tradition and faith versus science and reason, which faced the question of modernity: the two trenches, whose roles in the press and in the formation of public opinion were privileged, projected, with their internal differences, progress, and civilization in the region. I conclude that the coordinates of the political debate on the civilization of nineteenth-century Amazonia lay between the blessings of Pius IX, the

* Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Santarém, PA, Brasil. felipetavaresmoraes@gmail.com <<https://orcid.org/0000-0002-2740-8263>>

cetrou de um terceiro reinado e as bênçãos da secularização, da abolição e da federação.

Palavras-Chave: Amazônia; Modernização; Civilização; Tradição Imperial; Política Científica.

scepter of a third reign, and the blessings of secularization, abolition, and federation.

Keywords: Amazon; Modernization; Civilization; Imperial tradition; Scientific policy.

INTRODUÇÃO

O gabinete Rio Branco (1871-1875), ao promover o avanço dos meios de comunicações, com a instalação de telégrafos, de ferrovias e a diminuição do custo dos jornais, possibilitou um processo de modernização conservadora e contribuiu para a construção de um espaço público ao largo das instituições políticas imperiais. Ao propiciar que os grupos marginalizados pudessem expressar seu descontentamento político, erigiu-se uma nova agenda de temas e problemas que questionavam a hegemonia saquarema (Mattos, 2004). A proposta analítica de Angela Alonso (2002) compreende a Geração 1870 enquanto movimento político composto por diversas extrações sociais, cuja marca de coesão era a marginalização política no contexto do Segundo Reinado (1840-1889), polarizado entre as forças da política científica e as hostes da tradição imperial.

A tradição imperial, derivada das reflexões dos ilustrados brasileiros e do movimento romântico, enfrentou as vicissitudes políticas do Primeiro Reinado (1822-1831) e da Regência (1831-1840), criando um modelo de Estado, organização da sociedade e identidade nacional estabelecido a partir de uma experiência nacional – de centralização política e escravidão – que se distanciava, ao mesmo tempo que incorporava o repertório do pensamento europeu – composto pelo pensamento conservador da Restauração francesa de Guizot e Thiers, pelo direito divino do rei de Bossuet e pelo romantismo de Chateaubriand e Lamartine.

Tal tradição estava assentada em três bases: o liberalismo estamental, que legitimava a hierarquia social, e cujos cidadãos eram os proprietários de escravos; o catolicismo hierárquico, herdado da antiga metrópole, e que, do ponto de vista religioso, garantia a legitimidade do poder real e acolhia aqueles que o liberalismo excluía, homens livres pobres, mulheres, crianças e escravos; e o indianismo romântico, que representava uma forma de singularizar a nação brasileira, ao inventar uma visão positiva da colonização portuguesa e uma identidade nacional compatível com as instituições políticas do Império (Alonso, 2002).

Por sua vez, os grupos marginalizados apresentavam suas teorias da reforma no debate político. Neste conjunto, os novos liberais, tendo Joaquim Nabuco e o seu livro *O Abolicionismo* como representante, incidiam suas críticas sobre a herança colonial na formação socioeconômica do Brasil, do mesmo modo que os positivistas abolicionistas, nas figuras de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, que construíram uma leitura positivista da formação brasileira, propunham uma reforma social, na qual a primeira medida seria a abolição da escravatura.

Por outro lado, os liberais republicanos, responsáveis pelo Manifesto Republicano, tendo à frente Quintino Bocaiuva, os federalistas positivistas gaúchos, representados por Julio de Castilhos e Assis Brasil, e os federalistas científicos paulistas, como Pereira Barreto e Alberto Salles, colocavam em causa a questão da autonomia provincial e da formação do Estado nacional, reivindicando uma reforma política que implementasse a federação como forma de governo (Alonso, 2002).

Nas décadas de 1850 e 1860 intensificou-se o processo de modernização econômica da região amazônica, sob o ritmo das exportações da borracha no Grão-Pará. Se, nas décadas posteriores à Cabanagem (1835-1840), houve a inquietação com a manutenção da ordem e o crescimento econômico da província, ambos foram garantidos com a abertura da navegação a vapor do rio Amazonas e a alta demanda e os preços crescentes do látex no mercado internacional (Gregório, 2009). Não obstante, neste contexto de bonança, a elite política provincial questionava-se a respeito da atividade produtiva que garantiria o desenvolvimento prolongado e seguro da província. Ninguém reclamava das divisas adquiridas com a exportação da borracha para os cofres do erário público, mas a sua produção era derivada da atividade irregular e nômade da coleta da seringa.

Seria possível um crescimento seguro e regular nestas bases produtivas? Ou apenas o trabalho sedentário e constante da agricultura daria essa garantia? Eis o objeto do debate à sombra da prosperidade da borracha: agricultura *versus* extrativismo como vetor de desenvolvimento econômico da província. Este debate almejava uma Amazônia agrícola por meio da reforma dos costumes da população livre e pobre: a substituição de uma ética do trabalho e a percepção do tempo natural e sazonal pelo fomento da indústria, da produção regular, possibilitados pelo trabalho sedentário e pela acumulação de bens (Batista, 2004; Nunes, 2011; Queiroz, 2001).

Ao lado da discussão sobre a reforma dos costumes da população livre e pobre e os vetores de desenvolvimento econômico da província, entre a agri-

cultura e o extrativismo, havia ainda a disputa da direção moral e intelectual (Gramsci, 2001) do processo de modernização e a própria organização do Estado¹. Se a modernização ocorrida com a abertura da navegação a vapor do rio Amazonas e o grande volume de exportação de borracha era observada com as lentes do progresso e da civilização, pressuposto compartilhado pelas forças políticas da província do Pará, impunha-se, por sua vez, a questão: os ventos de bonança e prosperidade vindos da Europa contribuiriam para a modificação ou a conservação das estruturas do Estado imperial na província?

Entre as décadas de 1870 e 1880, conservadores e católicos, liberais e republicanos apresentaram os seus projetos políticos de conservação ou mudança das estruturas de organização do Estado. Embora houvesse uma polarização entre tradição e fé *versus* ciência e razão, havia também muitos pressupostos comuns: as duas trincheiras com suas diferenças internas projetavam o progresso e a civilização na região. Se sob as bênçãos de Pio IX e o centro de um terceiro reinado, se sob as benesses da secularização, da abolição e da federação, eis o debate sobre a civilização da Amazônia – sua exposição analítica constitui-se no objetivo deste artigo.

Este debate ocupou um espaço estratégico na imprensa e na formação da opinião pública. Na segunda metade do século XIX, na transição da gazeta tradicional ao jornal de opinião, a imprensa oitocentista apresentava uma postura abertamente política em suas matérias jornalísticas, ao mesmo tempo que assumira um papel pedagógico e civilizador na organização da disputa entre projetos políticos distintos – nesse sentido, a postura partidária das folhas oitocentistas contribuiu fortemente para a construção da opinião pública e do espaço público no Brasil (Barbosa, 2010; Sodré, 1999; Morel, 2005, 2009).

Conforme Aldrin Figueiredo (2005), a história da imprensa no Pará surgiu com a publicação dos primeiros exemplares do *O Paraense*, redigido e impresso em Belém, sob a direção de Felipe Patroni, em 1822; embora, em 1821, também iniciativa de Patroni, mas impresso em Lisboa, tenha circulado o *Gazeta do Pará*. Os jornais da primeira metade do século XIX, principalmente nas décadas de 1820 e 1830, período de instabilidade do Primeiro Reinado e das Regências, eram verdadeiros libelos políticos, folhas volantes impressas no tamanho de um pequeno caderno, não ultrapassando cinco páginas. Ainda assim, por suas condições de impressão onerosas, tornavam-se um artigo restrito à elite local e à reduzida parcela de letrados – fato que não impedia que as notícias circulassem de boca em boca.

A partir de 1870, destaca Figueiredo, com a reorganização da província pós-cabanagem acompanhando o progresso material da *folie du látex*, houve

avanços nas técnicas de impressão e a ampliação do mercado da imprensa. É nesse contexto de *espaço público em construção* que emergem os jornais: conservador *A Constituição*; católico *A Boa Nova*; liberais *O Liberal do Pará e Província do Pará*; e republicano *A República*.

Os jornais paraenses assumiram um papel fundamental na exposição de projetos de reforma, cujos pressupostos pautavam-se pelas alianças entre as forças da fé e da tradição representadas pelos conservadores e católicos, liderados por Dom Macedo Costa; e as forças da razão e da ciência constituídas por liberais e republicanos, tendo à frente Lauro Sodré. Em outras palavras, de acordo com Raymundo Heraldo Maués (1999), páginas e mais páginas impressas registraram, na linguagem corrente dos contemporâneos, por vezes marcada pela virulência verbal e pelo chiste jocoso, os embates políticos entre os “filhos de Loiola” e os “defensores da chibata e do cetro”, e os “liberangas” e os “utopistas republicanos”.

POR UMA CIVILIZAÇÃO IMPERIAL E CRISTÃ: CONSERVADORES E CATÓLICOS

O projeto de civilização católica procurava articular diversas dimensões da vida sagrada e da vida civil. O Partido Conservador no Pará era um grande aliado na concretização deste projeto, na Assembleia Legislativa Provincial, na Presidência da Província e nas páginas do jornal *A Constituição*. Os conservadores² baseavam a sua argumentação política em valores assentados na cultura religiosa da Igreja Católica. Fundamentavam o seu projeto político na defesa da centralização política, posição compartilhada por setores dominantes da Igreja (Bezerra Neto, 2009).

Por sua vez, as posições político-religiosas dos católicos, representadas pela extração ultramontana³, ganhavam as ruas nas páginas do jornal *A Boa Nova*. Assim, havia um núcleo de convergências no seio do status quo imperial na província do Pará; embora fosse parcialmente abalado com o advento da Questão Religiosa, se manteve a aliança até o ocaso da Monarquia (Martins, 2005).

As diretrizes do catolicismo da Santa Sé pautavam-se na cultura religiosa eclesial assentada mais nos sacramentos que nas devoções. As visitas pastorais realizadas por Dom Macedo Costa visavam fortalecer essas diretrizes, por meio dos sacramentos do casamento, do batismo e da crisma, evitando, deste modo, os costumes do catolicismo devocional promovidos por irmandades

des, confrarias e ordens terceiras estimuladoras de uma experiência religiosa que prescindia da mediação do sacerdote.

Nesse processo de renovação religiosa, Dom Macedo Costa realizava uma oposição⁴ entre o “catolicismo da Santa Sé” e o “catolicismo da floresta”: o primeiro oferecido nos seminários europeus conforme os cânones da reforma católica⁵; o segundo, uma formação frágil em teologia e liturgia, e vulnerável às superstições, às credences e aos costumes do catolicismo popular (Neves, 2009).

A Igreja Católica também tinha seu projeto de reforma dos costumes da população livre e pobre – sobretudo, os grupos indígenas – por meio da religião e do trabalho. A “civilização dos índios” e a política dos aldeamentos eram fundamentais para a arregimentação de força de trabalho indígena cujo desenvolvimento dependia diretamente da correlação de forças entre as autoridades eclesiásticas e os presidentes de província (Martins, 2005; Neves, 2009).

Em 21 de março de 1883, no Paço da Assembleia Provincial do Amazonas, Dom Macedo Costa (1884) proferiu a conferência *A Amazonia: meio de desenvolver sua civilização*, cujo objetivo era a exposição à sociedade manauara – se estendia à sociedade paraense – do seu projeto de “elevar, pois, o nível intelectual e moral dos povos do Amazonas”, tendo em vista que “é uma questão econômica de primeira ordem”; na verdade, “É uma questão política, uma questão social, uma questão de humanidade, um grande problema no ponto de vista da civilização e do Christianismo” (Costa, 1884, p. 7).

“Para proceder com método”, Dom Macedo Costa preparou a conferência em três partes: a) “falarei primeiro do *homem amazonico*, sua situação actual e necessidade de um prompto remedio” (Costa, 1884, p. 7. Grifo do autor); b) “Em segundo lugar desenvolver-vos-hei o plano de um *Vapor-Igreja*, de um *Templo fluctuante*, destinado á evangelização do grande valle” (Costa, 1884, p. 7. Grifos do autor); c) “Em terceiro e ultimo lugar demonstrar-vos-hei a necessidade desse projeto, suas vantagens, sua exequibilidade” (Costa, 1884, p. 8).

Nesta palestra apresentou o programa político-religioso de uma civilização católica na Amazônia, esposada por católicos ultramontanos e conservadores e, por vezes, pungentemente defendida na imprensa católica, na garantia das instituições civis do casamento e do enterro sob o monopólio da Igreja diante do crescente processo de secularização e das pressões das forças da política científica pela laicização do Estado imperial.

A conferência de Dom Macedo Costa (1884) também se articulou pelo repertório da tradição imperial – principalmente na mobilização do catolicismo e do romantismo indigenista –, pois realizou um diagnóstico da situação social, moral e econômica da sociedade amazônica, ao mesmo tempo em que efe-

tivou uma explicação sócio-histórica-religiosa para os problemas constatados e apresentou um plano de reforma, ou restauração, nas palavras do bispo. Isto ficava evidente na organização da conferência, ao procurar expor a situação do homem amazônico e a “necessidade de um prompto remedio”, o plano do Cristóforo, e, por fim, a necessidade, as vantagens e a exequibilidade do projeto.

À guisa de introdução, Dom Macedo Costa (1884) apontava que os rios e as florestas impressionavam a imaginação dos artistas e poetas e despertava o interesse da ciência, da indústria e do comércio na descoberta das riquezas naturais. Se Louis Agassiz havia comparado a fecundidade do vale do Amazonas com os vales do Nilo, do Ganges e do Eufrates, vaticinando que aquele seria o próximo a ocupar um lugar de destaque na história, Humboldt, por sua vez, observou que a riqueza deste vale se transformaria no “maior empório do comercio do mundo” (Costa, 1884, p. 6).

Segundo Dom Macedo Costa (1884), sem referência a qualquer dado estatístico, a população do Amazonas é formada pela “raça indigena, pura ou já modificada”, que, a despeito dos seus defeitos, conserva as qualidades do seu “tipo” – a resistência à fadiga e às privações, sem deixar de ser manso, dócil, inteligente e sóbrio: “tal o caracter desta raça, que, com ser (sic) instruída e educada muitissimo imperfeitamente, ahi está já offerecendo um elemento util ao trabalho nacional” (Costa, 1884, p. 8).

Esta “população christã”, no entanto, sustentava uma vida nômade em função das temporadas de vazantes dos rios, e, ao adentrar o interior da floresta em busca da cobiçada goma elástica e outros produtos naturais, deixava os povoados, as freguesias e as vilas com roças baldias e as casas abandonadas, pois nos distantes seringais não havia “nenhuma igreja, nenhuma escola, nenhuma feira, nenhum meio de convivencia e aperfeiçoamento social” (Costa, 1884, p. 9).

Essa vida nômade, errante e isolada, provocou a “laxidão dos costumes, dissolução dos vínculos da família”, ausente dos meios para elevar e retemperar o espírito, deixando “sem nenhum socorro espiritual” e a mercê das “facilidades e seducções do mal”, ficando, assim, impossibilitado de “adiantar-se, de polir-se, de melhorar e engrandecer-se”, eis a razão da “decadencia moral e espiritual das povoações do Amazonas” e do Grão-Pará (Costa, 1884, p. 9).

O que mais entristecia e assombrava Dom Macedo Costa era a dispersão geográfica, social, espiritual das populações cristãs no sertão amazônico, aspecto que se tornava o “principal obstaculo a toda a *acção moralisadora*, a todo o *influxo civilisador* que sobre ellas queiram exercer a autoridade civil e religiosa” (Costa, 1884, p. 17. Grifos do autor).

Por seu turno, o clérigo ultramontano imputava essa desastrosa situação à política de aldeamento, ao estabelecer um divisor de águas: tal política antes e depois da direção das autoridades religiosas. Diante deste diagnóstico, apresentava sua explicação sócio-histórico-religiosa. Antes, com as ordens régias e graças à catequese, havia frequentes descimentos do “gentio”, que, uma vez reduzido às aldeias, formavam-se povoados, vilas e cidades, com igrejas limpas, de bom feitio e bem ornadas, e várias fábricas, manufaturas e lavouras que abasteciam todo o vale amazônico.

Porém, depois da “decadencia e morte da cathezeze”, somado ao despotismo das autoridades locais e às “eternas intrigas da politicagem”, se viu formado um conjunto que estimulou o lucro fácil na extração das novas drogas realizada com pouco trabalho, fortalecendo, assim, a “tendencia ingênita do carater indio para uma vida vaga, aventureira e solta de toda sujeição”. Tal situação deslocou os “centros de gravitação das sociedades amazonenses” da cidade ao sertão, dando início ao êxodo da população livre e pobre em direção aos seringais mais próximos, gerando “a dispersão quasi completa na que nos achamos” (Costa, 1884, p. 13). Se esse movimento continuasse, o êxodo periódico da cidade ao sertão, advertia Dom Macedo Costa, se chegaria a um curioso resultado: uma vasta e próspera província com uma só cidade – a capital; e o sertão, em ruínas!

Por estas razões, era necessário explorar o sistema hidrográfico da região, a sua rede interminável de “estradas que caminham”, que afluem para a grande estrada real do rio-mar, “por sobre as aguas é que o Espirito de Deus será levado a esses povos famintos de verdade e de justiça” (Costa, 1884, pp. 30-31), um notável regime de águas que possibilitava navegar até as mais longínquas paragens do interior amazônico.

O projeto do Navio-Igreja, do Templo fluctuante, do *Christoforo*, consistia na construção de um paquete ou vapor dedicado exclusivamente à missão de evangelização no vale do Amazonas. Sua função primordial seria o transporte regular de sacerdotes por essa “immensa rede fluvial do rio-mar”, levando as “luzes” e os “socorros do espírito” às populações cristãs e pagãs que viviam e morriam em desamparo no sertão amazônico. Deste modo, o *Christoforo* retomaria as “tradições históricas da catequese”, conforme as condições hodiernas de dispersão da população cristã no sertão amazônico, ao converter as tecnologias da modernidade em função da missão político-religiosa da Igreja Católica.

Se a “gente operaria” do vale do Amazonas estava em decadência moral e espiritual, com os “costumes corrompidos”, isto se devia muito mais à ausência

das “práticas da vida cristã” do que à sua suposta inferioridade racial e ao determinismo geográfico. Para tirá-la da “decadência” urgia a ação do verdadeiro apóstolo que levasse a Palavra do Evangelho aos corações dos homens.

Por fim, conclamava que diferentes setores da sociedade política (o governo provincial e o governo central) e da sociedade civil (capitalistas, negociantes, industriais, empregados públicos, patrões, empregados dos seringais etc.) se engajassem, por meio do “espírito de associação” – o mesmo princípio que os *squaremas* pretendiam difundir em sua civilização imperial –, a este projeto de “caridade cristã” e reforma dos costumes do povo do Amazonas – por extensão, do Grão-Pará.

Outra tecnologia da modernidade convertida a serviço do projeto político-religioso ultramontano foi a imprensa. Um versículo da Epístola de Paulo aos Filipenses, capítulo quatro, versículo 8, “TUDO QUE FOR VERDADEIRO, HONESTO, JUSTO, SANTO, AMAVEL” – em letras garrafais –, era a epígrafe do jornal *A Boa Nova*, redigido pelos cónegos José Lourenço da Costa Aguiar, Luiz Barroso e José Andrade Pinheiro, cujo primeiro número circulou pelas ruas de Belém em 1871.

Como jornal católico, dedicado à causa da Santa Sé, à defesa da missão da Igreja Católica, também estava atento ao processo de modernização, reagindo contra a secularização das instituições civis do Estado sob o monopólio da Igreja, como foi o caso do casamento e do enterro civil. Contudo, antes disso, o órgão de imprensa definiu o seu programa de atuação: o manual de redação do “jornalismo catholico”.

Em 6 de agosto de 1879, publicou o artigo “O jornalismo catholico”, que, ao articular a argumentação do Padre Ramière e as posições do Papa Leão XIII, demarcava uma oposição no seio da imprensa diária entre o “jornalismo anti-religioso” e o “jornalismo catholico”, tendo em vista que a imprensa, por seu caráter laico e secular, era considerada um “dilúvio de males”. Assim encerrava o articulista: “Ao apostolado da sciencia, que não bastaria hoje para defender a fé, deve juntar-se o *apostolado da imprensa diaria*” (*A Boa Nova*, 1879, p. 1. Grifo meu).

Não obstante, uma questão se impõe: como converter o “diluvio de males” em “apostolado da imprensa”? Como transformar o “diluvio de males” em “potencia de propaganda” contra a modernidade? Ao “escriptor catholico” urgia confessar o “juízo da Igreja”, nunca poderia se afastar da “linha recta da verdade”, deveria, por ofício, “interpretar fielmente o pensamento da Igreja”.

A questão da secularização do “enterro” e do “casamento cristão” foram duas oportunidades que os “jornalistas catholicos” tiveram de ensinar as

“vantagens, mesmo temporaes, da religião”, na linha tênue entre os direitos da “verdade” e da “caridade”, vinculados à Igreja, e os direitos “civis” garantidos pelo Estado.

Em 12 de maio de 1877, o artigo “Uma palavra sobre os enterros civis” apontava o assombroso estado de decadência social, diretamente associado à crescente ausência da religião na sociedade. Tal situação era observável em “Um dos mais tristes symptomas da actual decadencia é por sem duvida o chamado enterro civil”, ao passo que a crença na imortalidade da alma era uma atribuição do espiritualismo cristão: “O enterro civil, portanto, é um atentado sacrilego contra a base de todas as crenças, contra o eixo em torno do qual giram os interesses mais palpitantes da sociedade” (A Boa Nova, 1877, p. 1).

Arrebatara essa crença do povo católico consistia em “bestialisar-o”, em negar a virtude e o bem, pois o dogma da imortalidade da alma versava iluminar a vida e a morte. Assim o articulista exortava: “contrapor-se á nossa época de cubiça, egoismo e dissolução em que os ferozes instinctos do materialismo avassalam tudo, em que o dever se abate vencido e o pheni dos prazeres se propaga como contagio mortífero” (A Boa Nova, 1877, p. 1).

Se “O enterro civil, sem Padre, sem cerimonia alguma religiosa, é uma apostasia tão escandalosa para os presentes como funesta para os vindouros”, o articulista ressaltava que “Felizmente os catholicos, em bôa hora, comprehendem todo o horrivel dos enterros civis” (A Boa Nova, 1877, p. 1). E, ao compreender tal abominação, chamavam de “*enterra-cães*” aqueles que usufruíam do direito civil; os mesmos católicos que temiam a “bestialização” do povo por não ter o direito da “verdade” e da “caridade” garantidos – eis “vantagens, mesmo temporaes, da religião” (A Boa Nova, 1877, p. 1).

Em 24 de julho de 1878, o artigo “O matrimonio e o liberalismo” previa “grandes abalos no coração do povo brasileiro”, em razão das reformas políticas que pretendiam usurpar “o socego das famílias e da sociedade com leis opressivas” (A Boa Nova, 1878, p. 1), dentre as quais assinalava o casamento civil. No artigo confrontava-se o direito cristão ao casamento religioso e o direito laico ao casamento civil; isto é, “Quer considereis como sacramento, quer como *contracto puramente natural*” de princípio, deixava claro sua premissa: “o matrimonio não póde estar sujeito ás leis do Estado, pois não é da sua competencia” (A Boa Nova, 1878, p. 1).

Para o “jornalista catholico”, o matrimônio como contrato era um atentado cuja garantia “causará grandes desastres no imperio do Brazil” (A Boa Nova, 1878, p. 1). Argumentava-se que o matrimônio era a unidade de um casal (dois sexos) e a formação da família e, por isso, “não depende da lei civil; não

é precisamente a lei civil que regula e determina a geração do filho, unidade que formam os esposos” (A Boa Nova, 1878, p. 2). Com a unidade da família, Deus abençoou o casamento como “sacramento” para a perpetuação da espécie humana: “Como se vê é o matrimonio da competencia exclusiva de Deus” (A Boa Nova, 1878, p. 2).

As forças da tradição imperial esgrimiam em duas frentes, na sociedade civil e na sociedade política. Por um lado, por meio da retomada da política de aldeamentos sob o controle eclesiástico e do ambicioso projeto missionário do *Christoforo*, pretendia contribuir com a reforma dos costumes da população livre e pobre levando os sacramentos e as boas práticas cristãs ligadas à religião e ao trabalho.

Por outro, visava reforçar o monopólio da Igreja sobre o enterro e o casamento compreendidos enquanto sacramentos, diante do crescente movimento de secularização da sociedade, mais vinculados à Igreja e aos seus direitos da “verdade” e da “caridade”, do que à garantia de direito civil pelo Estado. Eis, portanto, as duas faces do projeto de civilização católica na Amazônia.

POR UMA CIVILIZAÇÃO FEDERATIVA E LAICA: LIBERAIS E REPUBLICANOS

A reforma do ensino promovida pelo Gabinete Rio Branco, preocupada com a ênfase nos conhecimentos científicos em detrimento dos conhecimentos humanísticos, buscava modificar o perfil de formação das instituições de ensino superior do Império: do bacharelismo ao profissionalizante, conforme as demandas do processo de modernização em curso. A Escola Central desmembrou-se na Escola Politécnica e na Escola Militar.

A primeira seguiu a trajetória das tradicionais faculdades de direito e medicina, consolidando-se como um instrumento de seleção da elite e dos grupos médios (profissionais liberais, funcionários públicos etc.) da sociedade imperial. A segunda, no caminho oposto, acolhia o perfil de indivíduos empobrecidos advindos da agricultura de subsistência, das ocupações urbanas e de serviços não públicos. As duas instituições tinham um caráter fortemente científico e profissionalizante, abrigando no seu interior agremiações de estudantes associadas ao cientificismo em geral e ao positivismo em particular (Alonso, 2002).

Lauro Sodré foi formado nos bancos da Escola Militar. Sua atuação política na província do Pará, enquanto positivista e republicano, transcorreu a

década de 1880. Isto ficou evidenciado na fundação do *Club Republicano* no Pará, em 1886, e o seu órgão oficial na imprensa, *A República*. A agremiação republicana apresentou ainda o seu programa político em Dois Manifestos: 31 de maio e 7 de setembro de 1886. Assim como nas polêmicas jornalísticas – publicadas em 1896, sob o título *Crenças e Opiniões* – impressas nas páginas do *A Província do Pará*, em 1881, com o católico ultramontano Dom Macedo Costa em defesa do positivismo contra o catolicismo, sob o título *A Filosofia Positiva*; e nas colunas do *Diário de Notícias*, em 1888, com o liberal Conselheiro Tito Franco de Almeida, em resposta às críticas do conselheiro ao Manifesto do *Club Republicano*, no que concerne à sua crítica à Monarquia e à previsão de advento da República (Coelho, 2006).

Considero que os manifestos e as polêmicas jornalísticas dos *republicanos* representaram um dos momentos da política científica da geração 1870 na província do Pará, expresso nos escritos de Lauro Sodré. Em primeiro lugar, abordo os manifestos e as polêmicas jornalísticas dos republicanos organizados no *Club Republicano*.

Em 11 de abril de 1886, o jornal *Diário de Notícias* publicava nota que convidava para uma reunião os interessados em fundar um Clube Republicano na cidade (Borges, 1983, p. 31). A reunião foi presidida pelo 2º tenente Lauro Sodré, o advogado Justo Chermont e o médico Paes de Carvalho, firmando, a partir de então, a luta contra os dois Partidos Monárquicos – o Conservador e o Liberal – em favor da federação e da abolição.

A propaganda republicana no Pará iniciou, embora de forma efêmera, com o jornal *O Futuro* em 1872. Tratava-se de um semanário cuja propriedade do Dr. Joaquim José de Assis durou até o décimo número, retornando o Dr. Assis às fileiras do Partido Liberal. Outras iniciativas igualmente efêmeras foram *O Democrata* (1876) e a *Revolução* (1880). *A Província do Pará*, fundada em 25 de março de 1876, sendo outra iniciativa de Dr. Assis na imprensa, estava mais alinhada aos liberais, embora compartilhasse de valores republicanos – principalmente a abolição –, por isso, abria espaço para a colaboração de republicanos, como foi o caso de Lauro Sodré, que escrevia com o pseudônimo “Danton”, em razão da sua condição de militar (Farias, 2005).

A República, órgão oficial do *Club Republicano* no Pará, iniciava sua circulação em 1º de setembro de 1886 com a epígrafe de Victor Hugo: “Il faut agir! Il faut marcher! Il faut vouloir!”. O corpo de redatores era formado por Lauro Sodré, Justo Chermont, Henrique de Santa Rosa e Manuel Barata. A linha editorial do jornal pautava-se por uma abordagem noticiosa (informativa) e doutrinária (política): “[...] discutir e sustentar a legitimidade e oportu-

nidade do sistema republicano federativo no Brasil; pugnar dentro da legalidade monarchica, por todas as *reformas* que facilitem o advento da democracia” (A República, 1886b, p. 2. Grifo meu).

O programa dos republicanos foi apresentado à sociedade paraense em dois manifestos. O Primeiro Manifesto⁶, redigido por Lauro Sodré, cuja leitura oral foi realizada pelo primeiro secretário Justo Chermont, sob frementes aplausos, na quarta reunião do clube, em 31 de maio, explicitava: “[...] opomos a uma *Monarquia de escravos*, a *República dos homens livres*; [...] será para nós a gloriosa Hégira de onde datará a nossa vida como nação livre e independente, a proclamação da República” (Borges, 1983, p. 32. Grifos meu). Ainda nesta reunião, Dr. Paes de Carvalho propôs a fundação de um jornal dedicado à propaganda oficial, proposta apoiada e aprovada. Neste Primeiro Manifesto, os republicanos paraenses associavam diretamente República e Abolição na proposição de uma “República dos homens livres”.

O Segundo Manifesto, também conhecido por “Manifesto 7 de setembro”, publicado no *A República*, em 7 de setembro de 1886, ampliava o espectro de discussão do primeiro, ao intensificar a crítica à escravidão, demonstrando seus efeitos nocivos à sociedade brasileira e paraense, somando-se a ela a contestação à centralização política: “A esse unitarismo atrofiador e mortificante nós, os republicanos, oppomos a descentralização, o grande e fecundo fator da vida das nações” (A República, 1886a, p. 2). A República era apenas compatível com o regime de descentralização, pois, “mantendo a integridade da Patria, garanta em sua plenitude a vida dos diferentes membros do corpo social”, constituía-se “segundo os princípios modernos da sciencia e sob o regimen da industria e a semecracia” (A República, 1886a, p. 2).

Ao fazer referência a Charles Darwin e Teófilo Braga, o manifesto postulava que a história da civilização estava baseada na “luta pela vida”, e apenas o regime que favorecesse o desenvolvimento do “indivíduo” possibilitaria a marcha do “progresso”. Por isso, a história da civilização poderia ser resumida na batalha da “liberdade” contra a “autoridade”, cujo fiel da balança seria o governo que menor interferência tivesse nas atividades do “indivíduo”. Logo, a República era a forma de governo que favorecia o “indivíduo” e a “liberdade”: “A federação é a forma por meio da qual se afirma a força do *individualismo* e essa ha de ser no futuro, como se deduz da sucessão historica, o molde geral por via do qual se hão de reorganizar as nações livres” (A República, 1886a, p. 3. Grifo meu).

Na conclusão do “Manifesto 7 de setembro”, publicada no dia 11 de setembro de 1886, era retomada a discussão da forma republicana de governo

sustentada na federação e na abolição. Os republicanos paraenses, na condição de “Sentinellas avançadas do progresso”, denunciavam a escravidão, “os vendilhões de carne humana”, que, ao lucrarem “à custa da honra e do sangue de uma raça”, submetiam “os seus irmãos” à “maldade requintada e brutal, assassinar pelo processo lento da vergasta ou pelo supplicio da fome, [...] cujo grande crime é a côr escura do pigmento” (A República, 1886b, p. 2).

A monarquia constitucional, esse “monturo de podridões”, na ótica da militância republicana, significava a aliança entre centralização política e escravidão, “Com o *sceptro* do sr. Pedro de Alcantara emparelha a maravilha o *chicote* do fazendeiro” (A República, 1886b, p. 2. Grifos meu), ou seja, o “sceptro” e o “chicote” equivaliam a dois símbolos do despotismo no nível do poder político e do poder econômico, sendo seus crimes a “usurpação da liberdade” e o “abaixamento do caracter brasileiro” (A República, 1886b, p. 2).

A missão política das “sentinelas do progresso” consistia em denunciar e combater os crimes do “throno do rei” e do “tronco dos algozes”, ao colocar em marcha as reformas já enunciadas nas palavras do Primeiro Manifesto: “Assim nós oppomos a uma *monarchia de escravos a republica dos homens livres*” (A República, 1886b, p. 2. Grifos do autor).

Havia uma terceira instituição no espectro de críticas dos republicanos paraenses: o “altar da Igreja”. Aliás, as duas polêmicas nas quais se envolveu Lauro Sodré, junto às críticas dos dois manifestos, demonstravam que a política científica dos republicanos paraenses estava pautada na confrontação de três poderes: o “throno do rei”, o poder político; o “tronco dos algozes”, o poder econômico; o “altar da Igreja”, o poder eclesiástico.

As polêmicas com Dom Macedo Costa e Conselheiro Tito Franco de Almeida representaram o confronto com defensores do “altar da Igreja” e do “throno do rei”, ao demonstrar, pelo repertório científico e político do positivismo – sobretudo, a lei dos três estados –, a monarquia como uma “metafísica política” e o catolicismo como “teologia morta”. Ambas as instituições deveriam ser superadas pelo ímpeto avassalador do “estado positivo”, cujos avanços científicos e os fatos políticos do século comprovavam, representado pela República e pelo Estado laico (Sodré, 1997 [1896], pp. 15-21).

Antes de observar os termos destas polêmicas, é importante se destacar o pressuposto de que Lauro Sodré era um positivista não-ortodoxo. Após a morte de Comte ocorreu a discussão sobre o conjunto da obra do filósofo de Montpellier. Os principais herdeiros foram Pierre Laffitte e Émile Littré. A ortodoxia de Laffitte não considerava as “falhas” e “limitações” da doutrina comteana, assinaladas pelas críticas de Huxley e Spencer, principalmente pelas

características assumidas com a Religião da Humanidade e o culto a Clotilde de Vaux: a ortodoxia sacralizou Comte e transformou sua filosofia em uma religiosidade laica (Coelho, 1997, p. VII-VIII).

A esse respeito, afirmou Lauro Sodré, no prefácio do *Crenças e Opiniões*: “Eu não sou e nunca fui, desde que tive audácias de aparecer na imprensa, um positivista ortodoxo” (Sodré, 1997 [1896], p. IX); “[...] não sou em sectário da Religião da Humanidade, tal qual Comte a concebeu e pregou, e como a praticavam os positivistas chamados verdadeiros e completos” (Sodré, 1997 [1896], p. X).

Por sua vez, a não-ortodoxia da leitura de Littré ressaltava o “método positivo” que representava, ao mesmo tempo, a “síntese” dos conhecimentos científicos disponíveis e a “relatividade” destes conhecimentos cuja validade estava sempre em “progresso”. O *Curso de Filosofia Positiva* – considerada a obra mais importante de Comte, por indicar as etapas do método positivo –, ao postular a “lei dos três estados”, estabelecia uma teoria do conhecimento e uma filosofia da história, unificando as ciências naturais e sociais pelo princípio da “evolução” (Coelho, 1997, p. VII-VIII).

No mesmo prefácio, assinalava Lauro Sodré: “Quando eu falo na filosofia positiva, entendo-a como um systema, onde o pensamento não encontra peias, antes descobre azas para alar-se ás altas regiões do saber [...]” (Sodré, 1997 [1896], p. II); “E. Littré falou na grande força de penetração da filosofia positiva”, em razão de representar “efeito natural e historico da lei da evolução” (Sodré, 1997 [1896], p. II).

O positivismo heterodoxo, a crítica à escravidão e a centralização monárquica, somados à luta pela secularização das instituições do Estado imperial, foram pontos de diálogo e intercâmbio político-intelectual entre republicanos e liberais. Porém, nem todos os membros do Partido Liberal compartilhavam destes pressupostos. Por exemplo, Conselheiro Tito Franco de Almeida, embora fosse abolicionista e adepto da secularização do Estado, mantinha-se fiel à monarquia constitucional, ao “throno do rei”. Isto apenas demonstra, conforme Angela Alonso (2002), que, à medida que o acesso aos recursos políticos e símbolos do parlamento e do funcionalismo público eram restritos, a experiência de marginalização política regulava os graus de adesão e adoção da política científica na contestação da ordem saquarema.

Em 1881, a polêmica⁷ entre o jovem 2º tenente Lauro Sodré e o insigne bispo Dom Macedo Costa movimentaram as páginas e as paixões políticas dos jornais *A Boa Nova* e *A Província do Pará*. Em nota retrospectiva, de 1896, da

republicação dos seus textos jornalísticos, sob o título *A Philosophia Positiva*, Lauro Sodré expunha os motivos da querela.

Em razão de suas colaborações em revistas acadêmicas e no jornal *A Província do Pará*, órgãos da imprensa que defendiam o “dogma da emancipação da consciencia”, tais escritos foram lidos como “audaciosa heresia no seio da sociedade catholica paraense”. Nesta época, Lauro Sodré era lente interino da cadeira de História no Liceu Paraense, e, após “as maldições e os protestos das consciencias *indignadas*”, orquestradas pela redação do jornal *A Boa Nova*, foi, ao cabo de alguns dias, destituído da função.

Aqueles eram tempos da “intolerancia philosophica”, estampada, nestes termos, pelos piedosos tipos do jornal católico: “[...] não era possível *tolerar* que se nomeasse professor, guia e instituidor da mocidade um atheu publico, notório como este” – para os católicos havia uma sinonímia entre positivismo e ateísmo –, “e no mesmo momento em que elle está fazendo escandalosissimo alarde do seu atheismo, do seu materialismo o mais brutal” (Sodré, 1997 [1896], p. 213. Grifo do autor).

Nos dias 17 e 18 de agosto de 1881, a redação da *A Província do Pará*, com os artigos “O ensino official e os livres pensadores” ia à carga em defesa do militar republicano em reação a “exagerada intolerancia pregada pela folha catholica” (Sodré, 1997 [1896], p. 213). É neste contexto que Lauro Sodré realizou a defesa do positivismo contra o catolicismo. Pela erudição e pelo domínio da história da ciência, os artigos de Lauro Sodré pareciam conferências de divulgação científica, os quais transpareciam a sua posição de “livre pensador” positivista, com críticas que encaravam o catolicismo em função da “lei dos três estados”.

Nesta leitura, o século XIX era o tempo do “estado positivo”, de vigência da modernidade científica e laica. O catolicismo era um “anacronismo” do “estado metafísico”, de resquícios da monarquia e do império da fé sobre a razão. O século XIX era a fronteira final de oposição entre a “razão científica” e o “absoluto metafísico”, submetidos, ambos, à força inexorável da “evolução”: “E ainda tentaes resistir! Sois hoje uma força retardataria. As vossas doutrinas são um *obstaculo á marcha da civilização*” (Sodré, 1997 [1896], p. 49. Grifo meu).

Essa constatação era apenas o reconhecimento da lei da “evolução” do que um ateísmo *stricto sensu*, pois suas críticas estavam no campo da “ciência” e da “razão”, na observação das “leis naturais”, ao passo que as crenças teológicas se transformariam em conhecimento positivo: “A actualidade não é vossa. A geração moderna não reconhece mais a vossa auctoridade. O século XIX

eliminou a revelação e o milagre. Não tenteis fugir á acção das leis naturaes” (Sodré, 1997 [1896], p. 44).

Deste modo, se o catolicismo era “teologia morta”, a monarquia era uma “metafísica política” – eis a razão de sua polêmica com Conselheiro Tito Franco de Almeida.

Nas páginas do *O Liberal do Pará*, em 1888, o Conselheiro Tito Franco de Almeida considerou o “Manifesto 7 de setembro” um verdadeiro “templo da inconsequência” contra o “governo monarchico democrático” ou a “democracia temperada”, cuja resposta, por parte dos republicanos, foi realizada nas páginas do *Diario de Noticias – A República* havia parado de circular em 1887 – pela pena de Lauro Sodré.

Este debate demarcou os distanciamentos e as aproximações entre liberais e republicanos – com ênfase para as divergências. Conselheiro Tito Franco de Almeida representava setores do Partido Liberal favoráveis à abolição, à descentralização política e à secularização das instituições sociais, no entanto, adeptos à monarquia constitucional: “S. Exc. é sectario da velha fórmula do *poder absoluto d’El-Rei*. S. Exc. é um homem cujo espirito vive alumiado pela luz crepuscular do passado” (Sodré, 1997 [1896], p. 19. Grifo meu).

Ao procurar, no “Manifesto 7 de setembro”, “[...] as idéas, os principios, as reformas que promettem os republicanos, e que apenas se lhe depararam *proposições negativas* [...]” (Sodré, 1997 [1896], p. 25. Grifo do autor), o Conselheiro Tito Franco constatou unicamente uma crítica pungente à “democracia temperada”. Por sua vez, Lauro Sodré respondia: “O que nós offerecemos é tudo porque são os *meios praticos de realisar* as reformas, que *em parte* são defendidas por nós e pelo partido liberal” (Sodré, 1997 [1896], p. 27. Grifos do autor).

Enquanto o Conselheiro e o Partido Liberal haviam adotado o projeto do deputado Joaquim Nabuco de “*creação de republicas* unidas pelo laço nacional da monarchia” (Sodré, 1997 [1896], p. 30. Grifo do autor), o republicano Lauro Sodré sublinhava: “[...] a actual phase do partido republicano é de uma lucta desabrida e renitente contra o regimen monarchico a que nos planeamos substituir a fôrma republicana federativa” (Sodré, 1997 [1896], p. 25).

Apesar de ambos os partidos considerarem viver uma época de “decadência”, os seus programas de reforma eram diferentes. Se os liberais propunham reformas sociais que aperfeiçoassem a “democracia temperada”, como a abolição e a secularização, os republicanos lutavam por reforma política: “Para nós a fôrma republicana é a um tempo meio e fim. Queremol-a como condição si-

ne qua para que possamos caminhar sem treguas na larga senda do progresso” (Sodré, 1997 [1896], p. 32).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o argumento deste estudo, cumpre assinalar a posição das forças da tradição imperial quanto à sua leitura da modernidade – pois o seu significado estava em disputa no processo de modernização em curso – frente às forças da política científica. Nesse sentido, ambos os grupos compartilhavam determinados anseios de progresso e civilização da Amazônia, embora houvesse divergência a respeito dos princípios e pressupostos norteadores dos seus projetos políticos para a região.

Conservadores e católicos ultramontanos consideravam a modernidade do ponto de vista da centralização política e da sacralização social – a civilização consistia no monopólio do poder pelo trono e no monopólio da fé pela Igreja. Na figura de Dom Macedo Costa e do jornal *A Boa Nova* propunha-se uma civilização imperial e cristã. O projeto da Igreja Católica para a região estava relacionado à ampliação do domínio das instituições civis, como o casamento e o enterro, embora também assumisse posições no debate econômico, ao defender a necessidade de promover as atividades agrícolas e reformar os costumes da população livre e pobre por meio da política de aldeamento. A religião e a agricultura eram elementos de civilização na conservação e no aperfeiçoamento das instituições imperiais.

Para liberais e republicanos, a modernidade nada mais era do que a descentralização política e a secularização das instituições sociais – a civilização deveria ser obrigatoriamente baseada na República, no Estado laico e no *laissez faire* econômico. Do ponto de vista da política científica, liderada pelo republicano Lauro Sodré e nas colunas do *A República*, o progresso da Amazônica seria promovido apenas por um Estado federativo e laico. Era necessário lutar por uma reforma política, pautada na descentralização e na laicização do Estado, e pela abolição imediata da escravidão. Apenas com estes elementos uma civilização federativa e laica se ergueria na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

- ANGELELLI, Gustavo. *Um jurista-historiador no Brasil oitocentista: usos e concepções da história do Direito na obra de Cândido Mendes de Almeida*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2021.
- BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa. Brasil 1800-1900*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- BATISTA, Luciana Marinho. *Muito além dos seringais: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c. 1850-c.1870*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da Abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.
- BORGES, Ricardo. *O Pará Republicano (1824-1929): ensaio histórico*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1983.
- BOUTRY, Philippe. Um catolicismo intransigente. O “momento Pio IX” (1846-1878). In: CORBIN, Alain (Org.). *História do cristianismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. pp. 330-334.
- COELHO, Alan Watrin. *A ciência de governar: positivismo, evolucionismo e natureza em Lauro Sodré*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém, 2006.
- COELHO, Geraldo Mártires. Introdução. In: SODRÉ, Lauro. *Crenças e Opiniões*: edição fac-similar. Brasília: Editora do Senado Federal, 1997 [1896]. pp. III-XXVII.
- COSTA, Antonio Macedo. *A Amazonia: meio de desenvolver sua civilização*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1884.
- DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2006.
- FANTAPPIÉ, Carlo. A Santa Sé e o mundo em perspectiva histórico-jurídica. *Almanack*, Guarulhos, n. 26, pp. 1-21, 2020.
- FARIAS, William Gaia. *A Construção da República no Pará (1886-1897)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2005.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Páginas antigas: uma introdução à leitura dos jornais paraenses, 1822-1922. *Margens*: Revista Multidisciplinar do Núcleo de Pesquisa – CUBT/UFPA, v. 2, n. 3, pp. 245-266, 2005.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. 2ª Ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GREGÓRIO, Vitor Marcos. O progresso a vapor: navegação e desenvolvimento da Amazônia no século XIX. *Nova Economia*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, pp. 185-212, jan.-abr. 2009.
- GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, pp. 175-195, mar. 2001.
- KATZ, Friedrich. O México: A República Restaurada e o Porfiriato: 1876-1910. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. São Paulo: Editora da

- Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2002. pp. 40-103.
- O JORNALISMO CATHOLICO. *A Boa Nova*, Belém, p. 1, 6 ago. 1879.
- MANIFESTO 7 DE SETEMBRO (conclusão). *A República*, Belém, p. 2, 11 set. 1886b.
- MANIFESTO 7 DE SETEMBRO. *A República*, Belém, p. 2, 07 set. 1886a.
- O MATRIMONIO E O LIBERALISMO. *A Boa Nova*, Belém, p. 1, 24 jul. 1878.
- MARTÍNEZ, Ignacio. A formação do Estado e a Igreja no Rio da Prata: uma combinação de escalas de análise. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, pp. 109-124, jan.-mar. 2019.
- MARTINS, Anna Clara Lehmann. *The Fabric Of The Ordinary: The Council of Trent and the Governance of the Catholic Church in the Empire of Brazil (1840-1889)*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.
- MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.
- MAUÉS, Raymundo Herald. A categoria “jesuíta” no embate entre liberais e católicos ultramontanos no Pará do século XIX. In: MAUÉS, Raymundo Herald. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Editora CEJUP, 1999. pp. 139-156.
- MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial (1820-1840)*. Editora Hucitec: São Paulo, 2005.
- MOREL, Marco. Da gazeta tradicional aos jornais de opinião: metamorfoses da imprensa periódica no Brasil. In: NEVES, Lúcia Maria Bastos P. das (Org.). *Livros e impressos: retratos do Setecentos e do Oitocentos*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2009. pp. 154-174.
- NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.
- NUNES, Francivaldo Alves. *Sob o signo do moderno cultivado: Estado imperial e agricultura na Amazônia*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.
- UMA PALAVRA SOBRE OS ENTERROS civis. *A Boa Nova*. Belém, p. 1, 12 mai. 1877.
- PRODI, Paolo. *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- QUEIROZ, Jonas Marçal de. Trabalho escravo, imigração e colonização no Grão-Pará (1877-1888). In: COELHO, Mauro Cezar; QUEIROZ, Jonas Marçal de. *Amazônia: modernização e conflito (séculos XVIII e XIX)*. Belém: UFPA/NAEA; Macapá: UNIFAP, 2001. pp. 81-116.

- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço; São Luís: EDFMA, 2015.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma. *Temporalidades*, v. 2, n. 2, pp. 24-33, 2010.
- SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 12, n. 35, pp. 09-42, 2019.
- SODRÉ, Lauro. *Crenças e Opiniões*: edição fac-similar. Brasília: Editora do Senado Federal, 1997 [1896].
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- DI STEFANO, Roberto. Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol*, v. 15, n. 1, pp. 1-30, 2011.
- VÁZQUEZ RIAL, Horacio (Org.). *Buenos Aires 1880-1930: la capital de un imperio imaginario*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

NOTAS

¹ Este processo de modernização foi uma experiência comum que impactou outros contextos nacionais na América Latina, como é possível observar, por exemplo, no caso argentino (Vázquez Rial, 1996) e mexicano (Katz, 2002), que, dadas as especificidades locais, também levantavam o debate sobre a relação entre modernização, conservadorismo, liberalismo e civilização.

² Ao analisar a obra do ultramontano Cândido Mendes de Almeida, Gustavo Angelelli (2021) propõe uma distinção entre conservadorismo e reacionarismo para analisar a relação entre política e religião na doutrina católica. Para Angelelli, Cândido Mendes era um conservador que, diante do crescente processo de secularização, buscava que os preceitos católicos fossem observados pela ordem constitucional. Ao contrário disso, o reacionarismo defendia a imposição política e moral da doutrina católica na sociedade civil e na sociedade política. Para aprofundar a discussão sobre religião e ordem constitucional no oitocentos brasileiro, conferir Martins (2021).

³ O movimento ultramontano oitocentista consistia no reforço da autoridade espiritual e temporal da Igreja Católica diante da crescente secularização das sociedades ocidentais. Nesse sentido, os ultramontanos defendiam, por exemplo, “o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos ‘perigos’ que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais)” (Santirocchi, 2010, p. 24).

⁴ Embora tal oposição aparecesse nos discursos de Dom Macedo Costa, compreendo que estas instâncias mantinham contatos e intercâmbios, estabelecendo processos de circularidade cultural entre erudito e popular. Tais ligações e trocas foram amplamente demonstradas pela historiografia da Igreja Católica em diversos contextos nacionais, por exemplo, na Argentina (Di Stefano, 2011; Martínez, 2019), na Itália (Fantappiè, 2020; Prodi, 2010) e na França (Boutry, 2009; Gruzinski, 2001).

⁵ Este estudo identifica os limites do conceito de *romanização* para caracterizar o catolicismo brasileiro desde 1870, ao mesmo tempo que reconhece a pertinência em considerá-lo em função do conceito de *reforma católica* – nesse sentido, este último estabelece que não havia uma hierarquia rígida entre o catolicismo tradicional e o catolicismo popular, pois examina os processos de trocas e intercâmbios entre estas instâncias, posição distante de um catolicismo exclusivamente baseado nas determinações da Santa Sé (Silva; Carvalho, 2019; Santirocchi, 2015; Dutra Neto, 2006; Vieira, 2007).

⁶ Não há evidência de que este Primeiro Manifesto tenha sido publicado pelo jornal *A República*, colocado em circulação em 1º de setembro de 1886. Conforme Ricardo Borges (1983), a redação é atribuída a Lauro Sodré, e a leitura pública a Justo Chermont. O próprio texto do Segundo Manifesto, de 7 de setembro de 1886, não está completo, embora haja dois excertos disponíveis no acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Suponho que o Segundo Manifesto, publicado em 7 e 11 de setembro de 1886, seja uma versão ampliada do Primeiro Manifesto, lido em 31 de maio de 1886.

⁷ Não foram encontrados nos acervos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional e no setor de microfilmagem da Biblioteca Pública “Artur Vianna”, em Belém, os exemplares do jornal *A Boa Nova* com os artigos de Dom Macedo Costa. Também não foram localizados, nos mesmos acervos, os exemplares das colaborações de Lauro Sodré no *A Província do Pará*. O registro remanescente desta contenda entre o militar e o bispo ficou registrado na republicação do livro *Crenças e Opiniões*, em 1896, do então primeiro governador republicano no Pará, Lauro Sodré, retomando sua militância jornalística em defesa do positivismo e da República na imprensa paraense no transcorrer da década de 1880.

Artigo submetido em 18 de março de 2022.

Aprovado em 17 de março de 2023.

