

A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade

Ana Rosa Cloquet da Silva¹

Thais da Rocha Carvalho²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i35.45883>

ORCID SILVA: <https://orcid.org/0000-0001-7612-1130>

ORCID CARVALHO: <https://orcid.org/0000-0002-1134-2474>

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o discurso veiculado pelo periódico ultramontano O Apóstolo, editado durante a segunda metade do século XIX, identificando as referências do modelo de modernidade e secularização por ele propagado, distinto do modelo regalista e do modelo liberal. O Apóstolo reabilitou, em seu plano discursivo, matrizes teológicas e filosóficas que pautaram a reforma católica no contexto da chamada romanização, ancorados no Concílio de Trento, nos escritos dos tradicionalistas franceses e na repercussão da Encíclica Quanta Cura e do anexo Syllabus, de 1864, em que o Papa Pio IX elencou os chamados “erros modernos”. Neste sentido, pretende-se analisar o modo como o discurso ultramontano veiculado pelo Apóstolo apropriou-se destas referências, a fim de posicionar-se acerca da principal questão em voga: o lugar da religião na sociedade brasileira. A análise é feita a luz da teoria de Pierre Bourdieu, que traz contribuições acerca das disputas simbólicas que atravessam as práticas discursivas do jornal.

Palavras-chave: Modernidade; Secularização; Ultramontanismo; O Apóstolo; Tradicionalismo católico.

The ultramontane Crusade against the errors of modernity

Abstract: The present article aims to analyze the discourse emitted by the ultramontane periodical The Apostle, published during the second half of the nineteenth century, identifying the references of the model of modernity and secularization propagated by it, distinct from the regalist and the liberal models. In its discursive plan, The Apostle rehabilitated theological and philosophical matrices that guided the catholic reform of the

¹ Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, pela mesma Universidade. Email: anacloquet@gmail.com

² Mestre pelo programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas com pesquisa intitulada "Liberdade Religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)", contemplada com bolsa CAPES Email: tdrcarvalho@gmail.com

context of the so-called romanization, anchored in the Council of Trent, in the writings of the French traditionalists and in the repercussions of the Encyclical Quanta Cura and of its annex Syllabus, of 1864, in which Pope Pius IX listed the so-called "modern errors". In this sense, it is intended to analyze how the ultramontane discourse of The Apostle appropriated these references, in order to position itself on the main issue in vogue: the place of religion in Brazilian society. The analysis is made in the light of Pierre Bourdieu's theory, which brings contributions about the symbolic disputes that cross the journal's discursive practices.

Keywords: Modernity; Secularization; Ultramontanism; The Apostle; Catholic Traditionalism.

La cruzada ultramontana contra los errores de la modernidad

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar el discurso transmitido por el periódico ultramontano O Apóstolo, editado durante la segunda mitad del siglo XIX, identificando las referencias del modelo de modernidad y secularización por él propagado, distinto del modelo regalista y del modelo liberal. O Apóstolo rehabilitó, en su plano discursivo, matrices teológicas y filosóficas que pautaron la reforma católica en el contexto de la llamada romanización, anclados en el Concilio de Trento, en los escritos de los tradicionalistas franceses y en la repercusión de la Encíclica Quanta Cura y del anexo Syllabus, de 1864, en el que el Papa Pío IX elencó los llamados "errores modernos". En este sentido, se pretende analizar el modo como el discurso ultramontano vehiculado por el Apóstolo se apropió de estas referencias, a fin de posicionarse acerca de la principal cuestión en boga: el lugar de la religión en la sociedad brasileña. El análisis se hace a la luz de la teoría de Pierre Bourdieu, que aporta contribuciones acerca de las disputas simbólicas que atraviesan las prácticas discursivas del periódico.

Palabras Clave: modernidad; secularización; ultramontanismo; O Apóstolo; Tradicionalismo católico

Recebido em 16/12/2018 - Aprovado em 26/06/2019

Introdução

A complexidade assumida pela configuração do campo religioso ocidental contemporâneo - atestadora do poder da dimensão religiosa no espaço público e do quanto a mesma continua estruturando a vida de muitos indivíduos - constitui um grande desafio para as Ciências Humanas, alimentando importantes debates conceituais e metodológicos. Em particular, observa-se a retomada de questões teóricas centrais associadas ao advento das sociedades modernas e seculares, a partir da recusa a enfoques lineares e reducionistas, em favor de uma compreensão capaz de considerar que, no processo de constituição das sociedades modernas, a religião surgiu de forma paralela e em relação dialética com a formação do "secular" (ASAD, 2003). Portanto, seriam

justamente as formas menos institucionalizadas e mais secularizadas de religião, que estariam na base da legitimidade assumida pelos trânsitos religiosos entre indivíduos e grupos na contemporaneidade (PIERUCCI, 1998), bem como por um “mercado do espiritual”, que acompanhando o fim dos regimes de monopólio religioso, deu lugar ao incremento do consumo de “bens religiosos”, negando a tese da progressiva debilidade da religião, como considera a teoria clássica da secularização. (BOTELHO MONIZ, 2017)

No âmbito deste debate, acirra-se a crítica ao paradigma weberiano – compartilhado por outros intérpretes da modernidade –, que imputa a tal processo uma concepção normativa (HADDEN, 1987; CASANOVA, 2006, p. 7).³ Conforme criticado pelo sociólogo José Casanova, tal paradigma, profundamente inspirado na experiência das sociedades europeias ocidentais, esgarça uma auto-definição da modernidade “inevitavelmente tautológica, na medida em que a diferenciação secular é precisamente o que define uma sociedade como ‘moderna’”. (CASANOVA, 2006, p. 10). Além disso, tem se revelado insuficiente e mesmo inadequado para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade, onde a emergência de uma esfera pública secular não, necessariamente, deu-se pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual (HAUPT, 2008).

Tal constatação inspira reflexões teóricas preocupadas em dissociar estas reconstruções analíticas eurocentristas de uma teoria geral da modernidade, indagando sobre outras experiências - “não ocidentais” e “não seculares” (EISENSTADT, 2000) -, onde as supostas condições da modernidade continuaram apresentando uma inegável ligação com o religioso.

Perspectiva que nos parece inspiradora para abordar o caso brasileiro, onde a longa vigência do padroado delineou um campo religioso “dominado por uma religião hegemônica” e, até certo ponto, reconhecida como a única verdadeira (MARIANO, 2002). Em função disso, mesmo após a separação institucional entre a Igreja católica e Estado nacional e a criação das condições jurídicas para a liberdade e o pluralismo religioso – consagradas pela Constituição de 1891⁴ - o catolicismo permaneceu como

³ Não se trata de negar a constatação da secularização como processo que em certos aspectos é indiscutível, mas como esta é pensada: se como morte ou marginalização da religião, ou como recomposição do religioso em contexto de modernidade religiosa. Casanova, por exemplo, não nega a óbvia separação entre as esferas, mas sim o declínio e a privatização do religioso. Sobre tal crítica, ver também: CASANOVA, 1994; TAYLOR, 2010.

⁴ No texto revisado e modificado pelo jurista Rui Barbosa (1849-1923) - preconizador da vertente secularizante que vingou no período republicano, ao associar a liberdade religiosa aos “traços do pensamento liberal que afirmavam o princípio da autonomia do indivíduo” e da “independência da razão” (CIARALLO, 2011, p. 95) -, estipulava-se que “Todos os indivíduos e confissões religiosas”

“modelo e referência para a formulação de direitos e o enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas” (MONTERO, 2009, p. 10).

Neste caso, portanto, dizer que secularização alude ao processo de ajuste da religião a fenômenos produzidos em planos que dela começam a se diferenciar, ou que tal processo implica a perda da capacidade normativa da religião, impõe reconhecer a capacidade do catolicismo moldar o próprio direito à liberdade religiosa “definida mais em termos de auto-regulação do que de controle estatal” (MONTERO, 2012, p. 170-71).

Além disso, contrariando as teses gerais da modernidade e da secularização, o caso brasileiro compõe uma das experiências históricas (não a única) em “que a emergência de Estados seculares não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica”. Assim, à medida que o Estado brasileiro separou-se institucionalmente da Igreja católica, constituindo-se “como esfera política própria”, observou-se “um retraimento do catolicismo para o espaço social”, permanecendo influente na sociedade. (MONTERO, 2006, p. 49-50).

A nosso ver, desvendar a quase obviedade inscrita nesta constatação implica averiguar os comportamentos, estratégias e opções adotadas pela Igreja e seus representantes, na preservação desta influência junto à sociedade civil – mesmo quando se retraía o espaço para sua participação política direta -, na tarefa de modelar as mentes e as almas dos brasileiros.

No caso do presente artigo, a ênfase recai sobre a imediata reação de representantes do ultramontanismo às mudanças institucionais e jurídicas verificadas no Brasil, durante a segunda metade do século XIX. Especificamente, implicaram a imediata reação de representantes do ultramontanismo. Especificamente, é possível afirmar que, quando no campo político-religioso brasileiro emergiu uma terceira via de secularização - distinta do modelo regalista e do “intransigente romano” e apoiada no princípio liberal da liberdade religiosa e da neutralidade do Estado neste sentido -,⁵ os representantes do ultramontanismo - clérigos e leigos – mobilizaram-se em defesa da subordinação da Igreja nacional à Cúria Romana, lançando não apenas críticas internas ao regalismo, mas opondo-se a toda e qualquer tendência associada ao liberalismo anticlerical, à maçonaria e ao pensamento filosófico científico que eram contrários aos princípios da Igreja Romana.

poderiam, desde então, “exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (BALEEIRO, 2001, p. 96).

⁵ Segundo Di Stefano, tal tendência postulava “a mais radical ruptura entre a figura do cidadão e a do crente”, compreendendo que Igreja e Estado constituíam não apenas entidades diferentes, mas deveriam ser “absolutamente independentes entre si”, cabendo ao poder temporal garantir a completa “liberdade de consciência” conjugada a “paridade de oportunidades para todos os grupos” religiosos (DI STEFANO, 2008, 169).

Para tanto, no plano discursivo reabilitaram as matrizes teológicas, filosóficas e políticas daquelas manifestações do pensamento católico emergidas no contexto da “romanização”, mobilizando-as na defesa da reforma católica ancorada nas diretrizes do Concílio de Trento, como alternativa ortodoxa ao que era identificado como os “erros da modernidade” ocidental.

Nas reflexões que seguem, procuraremos situar algumas das principais referências do pensamento ultramontano no Brasil da segunda metade do século XIX, veiculado pela imprensa periódica católica, então convertida num dos principais instrumentos do ultramontanismo, no sentido de conter o que era diagnosticado como o avanço da “mentalidade do tempo” - marcada pelo liberalismo, positivismo, pelo progresso da secularização, além do protestantismo (SANTIROCCHI, 2015, 162) – e, simultaneamente, inserir seus representantes neste mesmo processo, como agentes da própria secularização.

Dentre os jornais católicos da época, nenhum expressou de forma mais fiel o conservadorismo católico ultramontano da segunda metade do século XIX, que *O Apóstolo*, semanário editado no Rio de Janeiro entre 7 de dezembro de 1866 e 10 de novembro de 1893, data de sua última edição.⁶ Nas reflexões que seguem, analisaremos as matrizes do pensamento ultramontano registradas nos diversos números do *Apóstolo*, reivindicadas em favor da cristianização das estruturas sociais e da condição oficial do catolicismo, engendrando uma verdadeira cruzada contra os supostos erros da modernidade.

1- Imprensa Católica e Ultramontanismo

Historicamente, é reconhecido o papel da imprensa na transformação dos espaços públicos (ANDERSON, 1989) vinculada à modernidade política e às renovações que acompanharam o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros (MOREL

⁶ No ano seguinte, o jornal retoma sua publicação com o nome de *A Estrela*, mantém a mesma estrutura de *O Apóstolo*, porém com menor quantidade de seções, voltando em 1895 a se chamar *O Apóstolo*. Quanto à disponibilidade desta fonte/objeto foi possível contar com o acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, organizado pela Biblioteca Nacional, disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/uf.aspx>. Vale ressaltar algumas características do Jornal: *Anonimato dos artigos; aspecto geral; Aberto ao público*: “A redação recebe qualquer artigo de interesse público religioso, sendo porém publicado o que estiver concebido de acordo com o cronograma deste periódico.” (*O Apóstolo*, N. 1, 1866, p. 1); *Possuía circulação em todas as províncias do Brasil*, sendo majoritariamente *financiado por assinantes* (o que também se configura num padrão da imprensa periódica da época); *Reproduzia as falas da Câmara dos Deputados e do Senado brasileiro*, sendo apoiado, nestas esferas, por ultramontanos leigos. Assim, além de expressar a profunda articulação entre os campos político e religioso, alargava a esfera de pertencimento social daqueles potencialmente identificados à sua causa e reforçava a legitimidade política do seu discurso.

e BARROS, 2003). A frequência a tais espaços constituiu importante variável na formação político-intelectual do clero brasileiro, a partir dos quais elaboraram suas propostas de natureza política, mas, também, religiosa. Deste modo, demonstravam estar "cientes da enorme importância do bom uso dos meios de difusão das ideias, bem como da construção e do fortalecimento de uma opinião pública a eles favorável" (NEVES, 2013, p. 2).

A incursão de católicos – clérigos e leigos – na imprensa brasileira periódica foi uma realidade desde a primeira metade do século XIX, como atesta o caso do padre Diogo Antônio Feijó, editor do jornal *O Justiciero*, o qual circulou no período de 1834 a 1835 (SILVA; LOURENÇO, 2015). Entre os ultramontanos, por sua vez, destacam-se os padres Luís Gonçalves dos Santos – apelidado de "Padre Perereca" e Guilherme Paulo Tilbury⁷, que se durante a primeira metade do século XIX se embateram contra a vinda de missionários metodistas ao Brasil, a secularização dos cemitérios, a abolição do celibato clerical, etc. (SILVA; CARVALHO, 2017).

Contudo, a imprensa religiosa só se consolida a partir da segunda metade do século - e, sobretudo, a partir da década de 1870 - como reação à ameaça da perda de hegemonia representada pelo crescimento de outras denominações religiosas no país e ao avanço do processo de laicização da sociedade. Neste sentido, se até o final do período regencial a imprensa ultramontana era pouco sistemática, tendo como seu principal rival o clero regalista – herdeiro das matrizes galicano-jansenistas da ilustração portuguesa -,⁸ a partir de meados do século XIX, assume uma dimensão projetiva e combativa, acompanhando a ascensão e legitimidade galgada pelo modelo "intransigente romano".⁹ Neste quadro histórico foram fundados alguns dos mais importantes jornais católicos do

⁷ Sacerdote inglês, William Paul Tilbury, que ao residir no Brasil mudou seu nome para Guilherme Paulo Tilbury.

⁸ Marco deste debate foi a polêmica suscitada pelo projeto de abolição do celibato, apresentado pelo padre Diogo Feijó na Câmara dos Deputados, em sessão de 1827, e veiculado nas páginas do jornal *O Justiciero*, por ele editado entre 1834-35. Contra os "projetos casamenteiros" de Feijó, insurgiu a crítica ultramontana de Luís Gonçalves dos Santos (o "Padre Perereca"), que, aliado a outro padre inglês aqui radicado (William Tilbury), estendeu tal crítica ao próprio regalismo de matriz pombalina, simbolicamente associado ao protestantismo, cujos primeiros expoentes começavam a se fixar no Brasil, representados pelos metodistas. (SILVA; LOURENÇO, 2015; SILVA; CARVALHO, 2017).

⁹ Segundo Santirocchi, o motivo desta ascensão radica no próprio ambiente político e social do final do Período Regencial e do início do Segundo Império, sendo que o envolvimento do clero liberal regalista nos movimentos revolucionários das províncias e na política partidária - dentre os quais se destaca o padre Feijó, acusado de conjecturar com a Farroupilha e com a Revolta liberal ocorrida em Minas Gerais, no ano de 1842 - provocou a reação do Estado e do episcopado nacional, levando o Governo a privilegiar os ultramontanos para ocuparem essas cadeiras (SANTIROCCHI, 2011, p. 188).

período, incluindo *O Apóstolo*, em dezembro de 1866, que já na sua primeira edição manifestava esta sua “razão de ser”:

A liberdade de imprensa é uma consequência legítima e necessária da liberdade, que o criador dera ao pensamento. São bem conhecidas as dificuldades com que luta a imprensa religiosa em tempos que não afagam leituras dessa ordem, ou antes, parece dizê-lo com mais verdade, quando tudo parece conspirar para derrubar o edifício eterno da Igreja. Pois bem, ainda assim o nosso periódico achou apoio porque Deus abençoou as nossas intenções, que outras não foram (...) senão o interesse dessa religião que, apesar de perseguida, é único poder que há de salvar o mundo (*O Apóstolo*, N. 2, 1866, p.1).

Sob tal ênfase, é possível dizer que, se por um lado a legitimidade política conferida ao ultramontanismo no Brasil da segunda metade do século XIX tivera no episcopado seu braço mais poderoso - no sentido de encaminhar a reforma clerical pautada no “paradigma tridentino” (SANTIROCCHI, 2017) - por outro, a visibilidade social de seus representantes - seu poder de defesa do monopólio da produção e difusão do capital religioso cristão, moldando uma opinião pública favorável a um projeto de modernidade pautado na defesa da religião católica como a “única verdadeira” -, deu-se por uma estratégia diretamente dirigida à sociedade civil: a atuação de ultramontanos na imprensa periódica da época, sendo vários os jornais católicos que surgiram na segunda metade do século XIX e no início do período republicano.

No caso do periódico aqui analisado, embora seja difícil identificar os autores que contribuíram para a sua redação – o que constitui uma tendência ao anonimato comum a outros jornais da época -,¹⁰ não restam dúvidas sobre sua postura ideológica e

¹⁰ Segundo Lustosa, faziam parte da redação do periódico “figuras de grande projeção nos meios eclesiais de então”, citando os nomes de Autran de Albuquerque - militante católico, quem antes mesmo de colaborar com *O Apóstolo*, publicara com um grupo de intelectuais os periódicos leigos *A Esperança* e *A União* –; Antônio Manoel dos Reis que além de jornalista, poeta, romancista e biógrafo, fundou jornais católicos no Rio de Janeiro e defendeu os bispos na chamada Questão Religiosa; e o padre João Fernando Tiago Esberard, bispo de Olinda, de 1891 a 1893, quando foi transferido para a recém-criada arquidiocese do Rio de Janeiro, “escolha que provocou uma crise na Igreja e nas relações entre a instituição e o Estado, por causa de sua conhecida atuação em *O Apóstolo*, considerada radicalmente ultramontana e anti-republicana”. (LUSTOSA, 1983, *apud*, PINHEIRO, 2009, p. 4)

sobre a causa a qual se dispunham. Conforme registrado na edição inaugural, de 7 de janeiro de 1866, tratava-se de um jornal “dedicado aos interesses do Catolicismo”, cuja “marcha está por demais traçada nesses princípios eternos e inabaláveis de seus dogmas, sua moral e sua disciplina” (*O Apóstolo*, N. 1, 1866, p. 1). Esta foi a verdadeira missão a qual se propunha e, segundo Neves, a partir da qual orientava-se aos seus destinatários:

Fica evidente que seu discurso era orientado a padres e fiéis católicos servindo, para os primeiros, de subsídios apologéticos para as pregações nas cerimônias litúrgicas católicas (agindo, desta forma, a imprensa e púlpito de maneira integrada) e, para os segundos, de um manual de conduta do bom católico nos tempos difíceis do final do século XIX. Cumpria assim *O Apóstolo*, o dever de *defender a fé e os costumes, reivindicar direitos, lutar contra os adversários e, em uma palavra, informar e formar* (NEVES, 2013, p. 9).

Neste sentido, os redatores do *Apóstolo* deixavam claros os sentidos de alteridade em relação aos quais deveriam construir sua identidade e lutar pela autonomia da instituição, sendo o principal deles a “imprensa ímpia”, expressão que designava os jornais leigos que não professavam a mesma causa, assim como a imprensa protestante, cuja difusão no Brasil se dá a partir da década 1860.¹¹ Na sua edição de 22 de julho de 1866, o jornal informava sobre o breve ao *Civiltá Cattolica*, enviado pelo Papa Pio IX, expressando esta concepção acerca do significado paradoxal assumido pela imprensa, reconhecida como principal instrumento mobilizado pelos inimigos do catolicismo, mas, ao mesmo tempo, como indispensável arma na modelagem da realidade social e simbólica segundo os desígnios ultramontanos. Segundo o jornal:

A missão do século XIX exige em primeiro lugar que sejam dissipados os erros e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade. Ninguém pode pois desconhecer que a imprensa periódica e não periódica é nas mão dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer espécie de bem e seduzir os espírito mais retos e sinceros. Para remediar a tão grande mal era necessário que homens

¹¹ Destaca-se nas páginas do jornal aqui pesquisado o embate direto com o principal periódico protestante da época: a *Imprensa Evangélica*, que começou a circular no ano de 1864.

cheios de coragem e talento, que padres zelosos, principalmente, empreendessem a obra mais salutar que é preciso tentar – a de oporem-se aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia com as armas ministradas pela imprensa católica (*O Apóstolo*, N. 29, 1866, p. 4).

A imprensa católica aparecia, assim, como imbuída da “missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela senda do dever”, constituindo verdadeiros “pastores”, juntamente com “todo o Sacerdócio a quem o Divino Mestre nomeou a luz do mundo, o sol da terra”. (*O Apóstolo*, N. 1, 1866, p. 1)

Até 1870, a atuação destes jornais revela o quanto o “modelo de Sociedade Perfeita já estava gestado”, embora só viesse a se tornar o modelo da Santa Sé a partir do Concílio Vaticano I, que começaria em 1869. Conforme Pinheiro: “A autocompreensão central era de que a Igreja Católica no Brasil estava visceralmente ligada à Sé Romana, mas que caminharia ao lado do trono”. (PINHEIRO, 2009, p. 9)

Contudo, as representações da instituição acerca das suas relações e vínculos estabelecidos com o Estado Imperial mudariam a partir de 1870, quando, além do maior atrelamento às diretrizes de Roma - movimento conhecido como a “romanização” da Igreja Católica, que tendeu a afirmar a autoridade de uma igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma e cada vez mais dependente de padres estrangeiros pertencentes às congregações e ordens missionárias, enviados ao Brasil com a função de “controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e leicato” -,¹² houve um enfraquecimento da concepção de vínculo entre o Trono e o Altar, em virtude da Questão Religiosa, em 1872¹³. A este respeito, a edição de 1º. de setembro de 1872 do

¹² O termo “romanização” chegou ao Brasil a partir da tradução do livro prefaciado por Rui Barbosa, *O Papa e o Concílio*, de Döllinger, publicado no Brasil em 1877. Nesta, o teólogo liberal de Munique protestava contra o crescente absolutismo papal e o reavivamento da teologia escolástica, sendo marco das manifestações contrárias à definição do dogma da infalibilidade papal (SANTIROCCHI, 2010b).

¹³ Como é sabido, esta consistiu na polêmica que repercutiu profundamente nas relações entre o Trono e o Altar, em virtude da condenação imposta ao padre José Luís de Almeida Martins pelo bispo D. Pedro Maria de Lacerda, em represália ao fato daquele ter discursado na comemoração da Lei do Ventre Livre, organizada pela loja Maçônica Grande Oriente do Lavradio, em homenagem ao Visconde do Rio Branco, grão-mestre maçom e Presidente do Conselho de Ministros do Império. Esta decisão foi apoiada pelos bispos do Pará - D. Macedo Costa - e da diocese de Pernambuco - D. Vital - que em cumprimento às decisões pontifícias que condenavam a maçonaria, “requereram que as irmandades retirassem do seu grêmio os membros que pertenciam a dita sociedade secreta”. As confrarias que se recusaram a cumprir tal determinação apresentaram

jornal *O Apóstolo* manifestava-se abertamente, opondo-se à decisão do Trono e de membros da sociedade civil, nos seguintes termos:

Está pois erguido bem alto um muro de recíproca desconfiança e viva antipatia entre o sacerdócio católico e a maçonaria, entre o Episcopado e o Grande Oriente. O silêncio dos amigos da Igreja e da ordem pública nestas horribéis conjunturas é um crime contra Deus, uma suspeita de heresia contra a Igreja, uma alavanca de desordem contra a pátria que precisa de paz e concórdia para progredir na estrada da civilização e da prosperidade que lhe sorri no presente e muito mais no futuro” (*O Apóstolo*, N. 35, 1872, p. 3).

Nas reflexões que seguem, procuraremos identificar algumas das matrizes acionadas no plano discursivo pelos ultramontanos que contribuíram com o jornal *O Apóstolo*, procurando identificar quais temas as reivindicava e lhes conferia sentido. Especificamente, a ênfase será conferida à conjuntura de 1866 a 1870, período que assiste à recepção dos documentos papais – a Encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus* - no Brasil, e durante o qual os projetos da Igreja e do Estado Imperial se mantinham alinhados.

2- As matrizes teológicas e filosóficas do ultramontanismo

O termo "ultramontanismo", cujo significado é "para além dos montes", tem origem entre os séculos XI e XIII¹⁴ e, segundo Ítalo Santirocchi começou a ser usado na França, a partir do século XIII, para "designar os papas escolhidos ao norte dos Alpes" (SANTIROCCHI, 2015, p. 161). Mas foi no século XIX que o termo passou a significar o pensamento e a postura da Igreja Católica frente às transformações trazidas pela Revolução Francesa. (SANTIROCCHI, 2015; VIEIRA, 1980). Essa fase da Igreja foi descrita pela historiografia como conservadora (HAUCK, 1992; VIEIRA, 1980), pois em reação às novas tendências políticas, seus representantes buscaram reafirmar o

um "recurso à Coroa", que foi acatado, resultando ainda na condenação e prisão dos referidos bispos, anistiados em 1875 (SANTIROCCHI, 2015, p. 14-15).

¹⁴ Vieira aponta que durante o século XI o termo era associado aos cristãos que se submetiam a autoridade de Roma e dos Papas ou apoiavam suas diretrizes. A partir do século XV, o termo estava relacionado aos opositores da Igreja Galicana (VIEIRA, 1980).

escolasticismo, reestabelecer a Companhia de Jesus e apoiar-se nas diretrizes do Concílio de Trento.

Além dessas características, o ultramontanismo buscou também fortalecer a autoridade papal em detrimento das igrejas nacionais - o que resultou na proclamação do dogma da infalibilidade papal a partir do Concílio do Vaticano I (1869-1870) - e na eleição de uma série de "erros" que, supostamente, ameaçavam a Igreja, tal qual registrado em dois documentos emitidos pelo Papa Pio IX, em 1864: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus* (SANTIROCCHI, 2015; VIEIRA, 1980), que serviram como uma das bandeiras na cruzada contra os supostos inimigos da Igreja. Dentre os perigos listados "estavam o galicanismo, o jansenismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a liberdade de religião, o casamento civil, a liberdade de imprensa e outras mais" (VIEIRA, 1980, p. 33).

A Igreja surge, nesse período, como "Mestra da Verdade" e modelo de "Sociedade Perfeita" e, para tanto, submete-se ao dogma da infalibilidade do poder papal: o Sumo Pontífice passa a ser a fonte de todos os ensinamentos da Igreja, do ponto de vista disciplinar e doutrinário, derivando a noção de uma Igreja cada vez mais "católica romana" e menos "nacional" (HAUCK, 1992; SANTIROCCHI, 2010b).

É importante salientar que, no contexto brasileiro da época, não havia uma separação institucional entre religião e política. Assim, questões de teor eclesiástico estiveram constantemente presentes nas discussões parlamentares (SANTIROCCHI, 2010a), assim como questões que tocavam diretamente à definição das bases do Estado nacional brasileiro eram pensadas a partir das diretrizes religiosas e de conceitos emprestados da teologia pelos clérigos brasileiros, que desenvolveram projetos simultaneamente preocupados com a religião e a política, articulados na formação do Estado nacional (SOUZA, 2010). No caso do ultramontanismo, a Igreja concebida como "Sociedade Perfeita" era tomada como verdadeiro modelo e base para a formação do novo Estado. De tal forma que, reproduzindo a característica predominante durante o período colonial, durante boa parte do século XIX continuou inexistindo um "sujeito Igreja" capaz de estabelecer objetivos próprios, e estratégias para alcançá-los, com independência da coroa" (DI STEFANO, 2012, p. 199-200). Apenas a partir de 1840, quando o modelo ultramontano começou a ascender politicamente e a orientar a reforma eclesiástica pautada nas diretrizes tridentinas, é que a separação institucional entre Igreja e Estado passou a ser a tônica.

A identificação do termo ultramontano com a ortodoxia católica e a adesão ao dogma da infalibilidade papal, levou clérigos e leigos a aceitarem, paulatinamente, tal denominação. Nas páginas do jornal *O Apóstolo*, tal identidade era assim assumida, por oposição àqueles designados como seus principais oponentes, que cumpriam o papel de

“equivalente funcional da visibilidade” e da “legitimidade social” construída pelos ultramontanos. (MONTERO, 2012):

E o que é este tão decantado *ultramontanismo*? No meio da confusão de ideias que se tem formado desta palavra, parece-me que o sentido dela ficaria mais claramente fixado e defino confrontando-o com as teorias do sistema contrário, que tudo sujeita à supremacia do poder temporal, e que há sido designado de febronismo (sic), josefismo, regalismo e galinismo (sic), que como é sabido são eternos inimigos desse inculcado *ultramontanismo*. (...) Sabeis quais são esses *ultramontanos*, exclamava um sábio e venerado prelado francês destes últimos tempos? Ah o chefe da Igreja universal rodeado de todas as Igrejas particulares, *exceto a galicana!* Pois que as suas máximas e o que ela chama suas liberdades, a distinguem de todas as outras(...) Assim que pode-se dizer que a maioria das Igrejas dos Estados Católicos da Europa é *ultramontana* na legítima acepção desta palavra, isto é, reconhece e tributa a devida homenagem à independência e liberdade da Igreja de Deus (...). Eis, Augusto e Digníssimos Senhores, o *ultramontanismo* que professa o clero Católico, e que a cada passo se nos lança em rosto, como uma injúria! (*O Apóstolo*, 1866, n. 18, p. 2-3).

É importante salientar que os ultramontanos não eram meros "agentes de Roma". Nessa luta pela liberdade da Igreja em relação ao Estado nacional, clérigos e leigos tiveram que promover adaptações e considerar as prioridades da Igreja nacional, de suas paróquias e da própria religiosidade popular, configurando este um processo de mão dupla, onde o bispado do Brasil e a Santa Sé trocavam informações sobre suas realidades, de modo que as reformas pudessem ser implementadas, modelando as próprias diretrizes papais (SANTIROCCHI, 2015, p. 258), ao mesmo tempo em que se consolidava uma nova "cultura clerical".

Da mesma forma, se é verdade que a Igreja católica, diante da modernidade representada pelo iluminismo e pelo liberalismo, assumiu no século XIX uma atitude predominantemente defensiva - rejeitando o processo de modernização e reafirmando seus conceitos de verdade, de revelação e de Tradição -, por outro lado, não se deve reportar à instituição e seus representantes uma espécie de inflexibilidade e completa

resistência às transformações em curso. Ao contrário disso, o que a experiência ultramontana da segunda metade do século XIX nos revela é que a Igreja e seus agentes, embora orientados por uma postura francamente reacionária, definida a partir do Congresso de Viena (MATA, 2007, p. 226), apresentou uma reação ambígua em relação aos aspectos da modernização em voga, cuja análise nos permite apreender as singularidades da construção das sociedades modernas e seculares.

Tal constatação nos permite problematizar a designação dos representantes do ultramontanismo como “conservadores” (CARVALHO, 1981) – termo que se deve em boa medida ao apoio por eles declarado, em diversos países europeus, à manutenção do Antigo Regime –, averiguando quais matrizes de seus pensamentos e projetos justificariam tal qualificação, no Brasil da segunda metade do século XIX.

Notadamente, os representantes do ultramontanismo no Brasil apoiaram-se nas diretrizes do Concílio de Trento (1545 a 1563), o qual marcara o movimento de “Contrarreforma” reativo a Reforma Protestante. Apoiaram-se, também, nos escritos de pensadores católicos franceses que se posicionaram contrários às mudanças políticas trazidas pela Revolução Francesa (1789), conhecidos como “tradicionalistas”. Na década de 1860, quando as discussões acerca da *liberdade religiosa* estavam no seu auge no Brasil, o Papa Pio IX publicou a Encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*, que além de reconfigurar a importância das diretrizes do Concílio de Trento, elencou os supostos “erros da modernidade”, os quais a Igreja deveria combater.

Essas matrizes de pensamento foram acionadas pelo clero ultramontano brasileiro no período estudado, fundamentando boa parte dos argumentos expostos no jornal *O Apóstolo*.

*

No que toca ao resgate do “paradigma tridentino” – termo empregado por Paolo Prodi, para designar o projeto de modernidade (e não antimoderno) delineado pela Igreja diante das transformações observadas na passagem da Idade Média para a Moderna (SANTIROCCHI, 2017) –, é possível afirmar que o pensamento ultramontano do século XIX reinterpretava as diretrizes do Concílio de Trento segundo as contingências da época, numa perspectiva moralizante, que orientava os fiéis na direção de um novo centro de poder: a autoridade suprema do Sumo pontífice, de forma a afastá-los dos supostos perigos modernos.

Na América portuguesa, vale notar, a ofensiva tridentina não reverberou com grande força ao longo do período colonial, de tal forma que, neste quadrante do mundo católico, “a Contra Reforma foi bem mais errática do que na Europa” (SERBIN, 2008, p.

29). Portanto, foi somente na segunda metade do século XIX, com a ascensão do ultramontanismo, que esse modelo de Igreja fora retomado, reabilitando as diretrizes de Trento. Sob esta orientação, os atos morais dos indivíduos ganharam uma interpretação maniqueísta que, portanto, transcendiam os sujeitos, dificultando o diálogo com outros sistemas de pensamento que não compartilhassem do mesmo sistema hierárquico de valores e que divergissem do pensamento católico ortodoxo (CORDI, 1984, p. 36).

No caso brasileiro, os ultramontanos tiveram que embater-se com duas tendências presentes no contexto do século XIX: o modelo regalista (defensor da vigência do padroado e, portanto, de uma Igreja nacional diretamente subordinada ao Estado) e os liberais (por vezes associados aos regalistas), que, sobretudo a partir da década de 1870, começam a propagar um projeto de modernidade alternativo: aquele que pregava a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em assuntos desta natureza. Portanto, no Brasil, o “projeto tridentino” de modernidade da Igreja católica será remodelado e implantado a partir deste embate com outros projetos concorrentes de modernidade, que disputavam visibilidade social e legitimidade política em nível do Estado brasileiro.

Mas o projeto ultramontano, além das diretrizes do “paradigma tridentino”, fora modelado por outras matrizes teológicas e filosóficas em voga na época. Dentre elas, O tradicionalismo católico francês.

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 Maistre¹⁵, Félicité de Lamennais¹⁶, Louis Veuillot¹⁷ e Visconde de Bonald¹⁸ (CORDI, 1984; PINHEIRO,

¹⁵ Conde Joseph Marie de Maistre (1753-1821) foi um filósofo francês, oposto à revolução francesa e seus resultados, migrou para Suíça e Itália durante a revolução (1792) e viveu a maior parte da vida na Rússia, sendo embaixador de Victor Emmanuel I de São Petersburgo (1802 – 1816). Entre seus trabalhos estão *Considerações sobre a França* (1796), *Noites de São Petersburgo* (1821) e *Exame da Filosofia de Bacon* (1836) (WEBSTER'S, 1961, p. 956).

¹⁶ Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) foi um padre e filósofo e publicista francês fundador do jornal *L'Avenir* (1830) e *Le Puple Constituant* (1848) e diretor do *La Réforme*. Seu grande trabalho no campo da filosofia é *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião*, publicado em quatro volumes entre os anos de 1817 e 1823 (WEBSTER'S, 1961, p. 852-853).

¹⁷ Louis François Veuillot (1813-1883) foi um jornalista Francês, editor de *L'Univers Religieux* (1843) e autor de *O papa e a Diplomacia* (1861) (WEBSTER'S, 1961, p. 151).

¹⁸ Visconde Louis Gabriel Ambrosie de Bonald (1754-18401) foi um filósofo e Publicista Francês foi Ministro de Instrução de Napoleão (1808) (WEBSTER'S, 1961, p. 167).

2009). Esses pensadores estruturam um ideário com o intuito de combater a chamada *onda revolucionária*, sendo o iluminismo o principal alvo dessa corrente, pois era considerado "a alma da Revolução" (CORDI, 1984, p. 3).

Cordi (1984) aponta que, apesar da existirem dissonâncias no pensamento desses escritores, há elementos doutrinários comuns, que permitem identificá-los:

É de ressaltar que os tradicionalistas propõem uma nova cosmovisão da realidade, onde as propostas como valor concreto da história, a tradição como critério de verdade, a ordem moral como fundamento do social são integradas na primazia do social para possibilitar o crescimento da dignidade humana. Não são teólogos, mas políticos de um catolicismo às vezes muito pessoal; não são filósofos, nem apologetas cristãos, mas observadores que detectam a necessidade de propor uma conversão ao novo mundo, que estava surgindo (CORDI, 1984, p. 3).

Portanto, a religião tem papel fundamental no pensamento desses escritores, sendo o catolicismo tido como a religião revelada por Deus. Reagiram ao abstracionismo, ao relativismo, ao individualismo, vendo nestes a origem da desordem social. Dessa forma, os tradicionalistas combateram a autonomia absoluta das esferas sociais, pois toda experiência humana era para eles globalizante, estando subordinada ao único absoluto: o *catolicismo*. Segundo Cordi, "o traço fundamental da renovação religiosa tradicionalista é o insistir de forma uníssona e constante que a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião." (CORDI, 1984, p. 18). O cristianismo, como revelação divina, aparecia então como o fundamento de todas as leis, pois suas leis eram vistas pelos tradicionalistas como as primeiras e, assim, sua autoridade legislativa deveria ser plena.

No combate ao individualismo, esses pensadores buscaram "ancorar o humano no transcendente para garantir a evolução espiritual da sociedade." (CORDI, 1984, p. 28). Sendo assim, professavam uma visão renovadora afinada ao progresso e à modernidade, mas ancorada na religião. Tal modelo afirmava uma autocompreensão de Igreja enquanto "Sociedade Perfeita", superior e independente de qualquer outra instituição (CAPELATO, 2014) e, a institucionalização era, neste caso, associada ao clericalismo, sendo o clero responsável por orientar a sociedade (CORDI, 1984, p. 34).

No Brasil da segunda metade do século XIX, os ultramontanos se aproximaram do pensamento tradicionalista, pois nele reconheciam uma fundamentação teológica e filosófica adequada às suas reivindicações, na defesa de:

uma sociedade organizada hierarquicamente e fundada sobre o privilégio, religiosamente unida, na qual a fé católica era considerada sempre o único fundamento do Estado, e os direitos políticos e civis eram subordinados à fé, e à prática religiosa: uma sociedade confiada a uma autoridade investida do alto, que exigia por isso uma obediência alheia a qualquer crítica e na qual o altar e o trono, claramente distintos, seriam estritamente ligados por uma identidade de fins e interesses, ou dito explicitamente, onde o altar dominasse, religiosa e moralmente, o trono (CORDI, 1984, p. 38).

*

Além dos princípios tridentinos e dos escritos dos tradicionalistas católicos, o pensamento ultramontano no Brasil consolidou-se durante os papados de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903), a partir dos documentos por eles emitidos (SANTIROCCHI, 2015). Para o presente estudo, o pontificado de Pio IX (Giovanni Mastai Ferretti) é de significativa relevância, pois sua principal preocupação foi a liberdade e os direitos da Igreja, tendo sido um ferrenho crítico do liberalismo. Neste sentido, destacam-se suas duas publicações do período: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus*, de 8 de dezembro de 1864, manifestando o que entendia serem os "erros modernos". Dentre estes, combatia: o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas, as sociedades clérigo-liberais, a separação entre Igreja e Estado, o casamento civil, a liberdade de consciência, a liberdade de culto e, neste aspecto, o protestantismo.

Pio IX inicia a Carta dirigindo-se "A todos os Venerados Irmãos Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos que têm graça e comunhão com a Sé Apostólica" (*QUANTA CURA*, 1864)¹⁹. E segue afirmando que, descobrir e condenar "todas as heresias e erros" que "levantaram com frequência graves tormentas, e trouxeram

¹⁹ Tradução nossa. Trecho retirado do site do vaticano. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>> Acesso em: 20 de mar. de 2018.

lamentáveis ruínas sobre a Igreja como também sobre a própria sociedade civil", era uma missão dos Romanos Pontífices desde "São Pedro" confiada pelo próprio Jesus Cristo e dever do ministério apostólico (*QUANTA CURA*, 1864). Nas palavras de Pio IX, os inimigos da Igreja se valiam de iníquas maquinações:

lançando como as ondas do feroz mar a espuma de suas conclusões, e prometendo liberdade, quando na realidade eram escravos do mal, trataram com suas enganosas opiniões e com seus escritos perniciosos de destruir os fundamentos da ordem religiosa e da ordem social, de retirar do meio toda virtude e justiça, de perverter todas as almas, de separar os incautos - e, sobretudo, a inexperiente juventude - da reta norma dos costumes sadios, corrompendo-a miseravelmente, para enredá-la nas armadilhas do erro e, por último, arrancá-la do seio da Igreja católica (*QUANTA CURA*, 1864).

Portanto, tratava-se de condenar as "Opiniões falsas e perversas, que tanto mais se hão de detestar quanto que tendem a impedir e ainda suprimir o poder saudável que até o final dos séculos deve exercer livremente a Igreja católica por instituição e mandato de seu divino Fundador" (*QUANTA CURA*, 1864). A Encíclica deixa claro que a principal preocupação do momento era a relação entre Igreja e Estado, combatendo toda forma de governo que defendesse a autonomia do poder civil em relação à religião, condenando a liberdade de consciência, de cultos e de expressão. O Pontífice apoiava esse argumento contido na Encíclica *Mirari Vos* (1832) publicada pelo Papa Gregório XVI e, que marcou o processo de formação do pensamento ultramontano em relação à autonomia da Igreja frente ao Estado (SANTIROCCHI, 2015).

Para Pio IX, a plena liberdade é a "liberdade de perdição", dando abertura para que as pessoas neguem a Verdade, da qual só a Igreja Católica seria a detentora, sendo todas as outras religiões "falsas". Salientava ainda que, diante de "tão grande perversidade e de opiniões depravadas", a Igreja julga necessário levantar a Voz para combater o erro disseminado pelos seus "inimigos", determinando:

todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e mandamos que todas elas sejam

tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas (QUANTA CURA, 1864).

O Anexo *Syllabus*²⁰ elenca os oitenta os supostos erros associados à modernidade, alguns dos quais diretamente articulados entre si. É este o caso do 15º erro, sobre o qual o anexo afirmava ser “livre a qualquer um abraçar e professar aquela religião que ele, guiado pela luz da razão, julgar verdadeira”. Entretanto, a Igreja elegeu o protestantismo como inimigo principal no campo religioso, conforme demonstra o 18º erro, que tenta fazer crer que “o protestantismo não é senão outra forma da verdadeira religião cristã, na qual se pode agradar a Deus do mesmo modo que na Igreja Católica” (*SYLLABUS*, 1864).

No tocante à relação entre Igreja e Estado, outros erros são associados à questão da liberdade de culto, como os seguintes:

77º Na nossa época já não é útil que a Religião Católica seja tida como a única Religião do Estado, com exclusão de quaisquer outros cultos.

78º Por isso louvavelmente determinaram as leis, em alguns países católicos, que aos que para aí emigram seja lícito o exercício público de qualquer culto próprio.

79º É falso que a liberdade civil de todos os cultos e o pleno poder concedido a todos de manifestarem clara e publicamente as suas opiniões e pensamentos produza corrupção dos costumes e dos espíritos dos povos, como contribua para a propagação da peste do Indiferentismo (*SYLLABUS*, 1864).

Sobre a relação entre o poder civil e o poder eclesiástico, o anexo deixa claro que a separação entre ambos é um erro a ser combatido pelos católicos, o qual é condenado e articulado a vários outros erros mencionados, dentre os quais: o 20º erro, que afirma que “o poder eclesiástico não deve exercer a sua autoridade sem licença e consentimento do governo civil”; o 21º, segundo qual a “Igreja não tem o poder de definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única verdadeira”; o 24º, que

²⁰ A tradução aqui utilizada é veiculada pela Associação Montfort publicada por Antônio Sciosio Moreira de Sá em “O Zuavo da Liberdade”, pela Tipografia do “*Apóstolo*” no ano de 1872. Retirado do site do Vaticano. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>. Acesso em 20 de março de 2018.

denuncia a afirmação segundo a qual "a Igreja não tem poder de empregar a força nem poder algum temporal, direto ou indireto", e o 42º, segundo o qual, "em conflito entre os dois poderes, deve prevalecer o poder civil" (SYLLABUS, 1864).

A separação institucional entre Igreja e Estado, além das questões pertinentes à liberdade de culto, esbarra em outras questões que atingem diretamente a Igreja Católica, tais como o *matrimônio*, entendido pela Igreja como sacramento. Além das implicações acarretadas por subtrair da autoridade eclesiástica a validação do matrimônio - como apontado no erro 66º, segundo o qual "o Sacramento do matrimônio é apenas um acessório do contrato de que se pode separar, e o mesmo Sacramento consiste tão somente na Bênção nupcial" -, tocava, também, a questão dos impedimentos atribuídos pela Igreja. É assim que se refere ao erro 68º, segundo o qual a Igreja não teria poder de estabelecer impedimentos dirimentes ao casamento, pertencendo isso à autoridade civil, pela qual os impedimentos existentes têm de ser tirados. Da mesma forma, a indissolubilidade do matrimônio, que passava a ser aceita em alguns países, era apontada como o erro 67º, fundamentado no Direito Natural, pelo qual o vínculo matrimonial não é indissolúvel, e em muitos casos pode a autoridade sancionar o divórcio propriamente dito.

Para Pio IX, o contrato civil do matrimônio não pode ser reconhecido como um matrimônio cristão, ou seja, "um verdadeiro matrimônio", sendo um contrato nulo quando não haja sacramento. O anexo condenava, assim, o erro 73º, segundo o qual, um contrato meramente civil pretendia tornar-se, entre os cristãos, um verdadeiro matrimônio.

O teor dos erros elencados nos permite concluir que a preocupação central do Sumo Pontífice relacionava-se à perda de terreno por parte da Igreja católica, ou seja, daquilo que se pode definir como seu monopólio na produção e veiculação do capital simbólico associado ao sagrado (BOURDIEU, 1982). O avanço da chamada "Civilização Moderna" – associada ao liberalismo e ao progresso – deslocaria, segundo a interpretação ultramontana, a religião do seu lugar tradicional, o que fazia com que a Igreja reagisse - ao invés de dialogar - às transformações do período, sendo apontado como o 80º erro, fazer crer que "o Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna" (SYLLABUS, 1864).

Na Encíclica *Quanta Cura*, Pio IX salienta que os "inimigos de toda verdade e toda justiça, adversários encarniçados de nossa santíssima Religião, por meio de venenosos livros, libelos e periódicos, espalhados por todo o mundo, enganam os povos, mentem maliciosamente e propagam outras doutrinas ímpias, das mais variadas espécies" (*QUANTA CURA*, 1864). Assim, o Papa orientava que o combate a tais doutrinas

deveria ser feito da mesma maneira e, além de cópias da Carta Encíclica, sua divulgação, como a de outros documentos da Santa Sé, deveria se dar através da imprensa.

3-O Apóstolo na cruzada contra os erros da modernidade

Já nas suas primeiras edições, *O Apóstolo* trazia as orientações da *Quanta Cura*, em forma de “*Instrução Pastoral*”. O texto divulgado foi redigido no ano de 1865, pelo Bispo do Pará D. Antônio Macedo Costa, que foi um dos principais ultramontanos da época e um dos Bispos envolvidos na Questão Religiosa da década de 1870.²¹ A *Instrução Pastoral* publicada no *Apóstolo* era direcionada ao clero e ao povo do Pará e do Amazonas. Como foi redigido no ano anterior à sua publicação pelo *Apóstolo*, sempre se refere à Encíclica como publicada no “dia 8 de dezembro último”, apesar de sua publicação no jornal datar do ano de 1866.

D. Macedo considera que a Encíclica *Quanta Cura* marca uma época de renovação da ordem cristã no mundo, sendo a pessoa do Pontífice a assistência perpétua do Espírito de Deus na Terra (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 4, p. 4), e que “esse ato providentíssimo do Pastor supremo” - a publicação da Carta – representava, “ato em que a misericórdia e a verdade se encontram e se enlaçam na mais feliz harmonia” (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 5, p. 4).

D. Macedo segue a orientação do Sumo Pontífice, deplorando e reprovando “a divulgação entre nós de princípios subversivos, de ideias corruptoras, que são para a sociedade, assim como para os indivíduos, origem fecunda de incalculáveis desordens e

²¹ Antônio Macedo Costa (1830-1891), era baiano, mas teve sua formação religiosa na França, entre os anos de 1852 e 1857. Já Presbítero, continuou seus estudos em Roma nos Seminários de Santa Cora e do Coração de Maria e na Academia São Apolinário, retornando para a Bahia no ano de 1859, onde lecionou no Ginásio. Em 1860, aos 30 anos, foi indicado por Dom Pedro II para Bispo de Belém do Pará sendo aceito pelo Papa Pio IX. Na sua juventude, quando colaborava no jornal Noticiador Católico. Orientado pelo então Arcebispo da Bahia, D. Romoaldo Antônio de Seixas, foi estudar em 1852 no Colégio São Celestino de Bourges, França e depois, em 1854, se transferiu para o Seminário de São Sulpício, em Paris. No ano de 1857, se tornou presbítero. Doutorou-se em direito canônico na Academia Santo Apolinário, em 1859. Nesse mesmo ano retornou ao Brasil. Lecionou no Ginásio baiano e no Liceu de Salvador. Em 1860, publicou sua primeira obra *Pio IX, Pontífice e Rei*. Assumiu a diocese do Pará, em 11 de agosto de 1821, se posicionando submisso a autoridade papal e buscou a restauração do catolicismo nos ditames tridentinos. D. Macedo Costa buscou frear o avanço do protestantismo no Brasil, apoiou a formação da imprensa católica, defendia a Igreja frente ao regalismo imperial, a autoridade dos Bispos, combateu a interferência do Estado em vários níveis, como a defesa do direito de autonomia administrativa dos Seminários, defendeu a autonomia hierárquica dos Bispos em relação ao clero e em relação as paróquias. Fez frente a maçonaria, juntamente a D. Vital, inclusive sendo presos, durante a chamada *Questão Religiosa* (SANTIROCCHI, 2010a, p. 265-267).

infortúnios" (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 5, p. 4). Alinhado ao pensamento da Santa Sé continuava:

Nosso intuito na presente instrução é esclarecer-vos, sobre o verdadeiro sentido dele [do documento papal], mostrando-vos qual é a doutrina católica sobre o progresso, a civilização, a liberdade dos cultos, a liberdade de imprensa, a liberdade de consciência, e outras questões formidáveis que tocam ao mesmo tempo à ordem social e a religiosa e que são todos os dias agitadas pela imprensa ímpia num sentido tão falso no ponto de vista teórico, quão pernicioso no ponto de vista prático (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 6, p. 8).

No trecho destacado, reiterava a visão maniqueísta dos documentos papais, elegendo a imprensa como palco das disputas e, ao mesmo tempo, responsável pela difusão das verdadeiras noções associadas à modernidade. Nesta cruzada, o papel dos sacerdotes seria o de combater os erros através de textos pedagógicos, capazes de alertar sobre os caminhos da "perdição".

Para isso, D. Macedo faz a correção da tradução da Encíclica e do *Syllabus* divulgada pelo *Journal de Débats*²², onde aponta os erros de sentido literal e gramatical. D. Macedo menciona, ainda, uma suposta norma do Ministro da Justiça, que teria proibido a publicação das interpretações da Encíclica *Quanta Cura* feitas pelos Bispos. Em sua defesa, justifica que a correção dos erros da tradução do *Journal Débats*, apesar de serem erros de cunho teológico também, não chega a ser uma interpretação da Encíclica.

Dentre os direitos religiosos adquiridos pelos príncipes e legitimados pelo Padroado, destaca-se o *Ius cavendi*: "Direito de precaução e de inspeção". O Estado o acionava "com intuito de preservar a ordem", desdobrando-se no *Placet régio* - ou *Beneplácito* - e no *Recurso à Coroa*, ancorado no regalismo (SANTIROCCHI, 2010a, p. 32-33) que servia de filtro para as doutrinas oriundas da Santa Sé. No caso do Brasil, a decisão nº 105, de 5 de novembro de 1827, confirmou o Beneplácito Imperial - *Placet régio* - já previsto na Constituição, proibindo despacho das bulas, breves e cartas papais sem a liberação imperial (SANTIROCCHI, 2010a).

Talvez isso explique as referências de D. Macedo à proibição das interpretações da Encíclica, amparando os argumentos que tocavam à posição da Igreja diante da

²² *Journal Débats*, foi um jornal francês, criado no ano de 1789, pelos irmãos Bertin era impresso pela Assemblée Nationale Baudouin, esse jornal ficou conhecido pelas suas colunas de debates e por sua longa duração, senso publicado até meados do século XX (MIQUEL, 1964).

sociedade civil. Pois, como observa Santirocchi, "(...) o *placet* para as bulas, Breves Apostólicos, e todos os atos da autoridade Eclesiástica é de rigor, assim como a inspeção, a fiscalização e a censura exercida contra a Igreja em nome do Estado." (SANTIROCCHI, 2010a, p. 30).

Opondo-se ao modelo vigente de relacionamento entre Igreja e Estado, D. Macedo denunciava o absurdo de terem os Bispos que "curvar a cabeça, tudo ouvir, tudo sofrer, devorar tudo em silêncio! E tudo isto em um país católico! Em nome das *liberdades e franquias* da Igreja Galicana" (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 9, p. 5), sendo a Encíclica um ato de defesa da Igreja e da sociedade, pois "há pessoas a quem desagrada a grande missão da Igreja, de ser do mundo a coluna da verdade" (*O APÓSTOLO*, n. 9, p. 6).

Assim, tanto a *Quanta Cura* quanto o *Syllabus* eram defendidos pelo jornal, constituindo uma referência central para esses clérigos, mesmo que não fossem citados com tanta regularidade. Como mostra o seguinte trecho:

Há quem diga, que as palavras do Papa são inoportunas. Enganam-se na qualificação, Importunas é que querem dizer. Em verdade que as advertências, e as exortações da Igreja são importunas (...) Convenho, pois, em que as palavras do Papa são importunas elas incomodam-vos, inquietam-vos, exasperam-vos. Mas de que lado está o direito, a verdade e a razão? Cumpre examinar isto (*O APÓSTOLO*, 1866, n. 6, p. 8).

Embora não haja uma publicação dos documentos papais na sua íntegra, os erros elencados por Pio IX aparecerem no jornal, inclusive como temas de artigos de opinião. Porém, ao invés de utilizarem a Encíclica como base argumentativa para combatê-los, recorriam diretamente ao Concílio de Trento e ao pensamento dos tradicionalistas católicos franceses, nem sempre mencionando os documentos papais, talvez por precaução ao *placet* régio. Além disso, é possível constatar que as referências, sobretudo ao *Syllabus* – já que a Encíclica em si não tem tanto destaque no jornal –, são aprofundadas a partir do ano de 1875, provavelmente em resposta as tensões entre Igreja e Estado no Brasil.

Na edição de 4 de fevereiro de 1875, em artigo a respeito da defesa da Constituição por parte da Igreja, o jornal se apoia no *Syllabus* para justificar o argumento de que os católicos não estão em desacordo com a Constituição. Cita, para tanto, a passagem bíblica sobre o joio e o trigo, para mostrar que o erro existe e, assim, é dever do Papa não se calar, apontando que o *Syllabus* "é a carta da liberdade cristã dos povos",

"lábaro dos católicos nas batalhas que combatem para salvar a Igreja e o Estado". (*O Apóstolo*, 1875, n. 26).

Na edição de 7 de fevereiro do mesmo ano, outro artigo direcionado ao Imperador, intitulado "A Igreja e o Estado", de autoria de Pedro Autran da Matta Albuquerque²³, aborda o *Syllabus* em relação à questão do "progresso", argumentando que a Igreja não seria inimiga do progresso, mas qualificando-o. Afinal:

há vários progressos; o progresso da verdade e o progresso do erro; o progresso do bem e o progresso do mal; o progresso da ordem e o progresso da anarquia; o progresso da piedade e o progresso da impiedade; o progresso da fé e o progresso da incredulidade (*O APÓSTOLO*, 1875, n. 29, p. 1).

Autran continua descrevendo os erros elencados por Pio IX e conclui que:

As proposições, condenadas no *Syllabus*, ou são contrárias à razão universal, ou à moral natural, ou à moral cristã, ou à fé, ou aos direitos da Igreja, ou à ordem social. Logo são erros. Ora, os erros não podem qualificar de progressos da razão; nem podem ser fonte de progressos. Logo, as censuras do *Syllabus* não são censuras do progresso, mas de erros, muito embora os apelidem ideias da civilização moderna (*O APÓSTOLO*, 1875, n. 29, p. 1).

O artigo de Autran continua nas seguintes publicações, onde o autor aponta que o *Syllabus* é denominado *Carta Magna* da intolerância dos católicos, nos seguintes termos:

Somos intolerantes em matéria de doutrina; porque não admitimos outras que não seja a Igreja universal. Somos intolerantes, porque professamos uma religião verdadeira. A intolerância dogmática existe em filosofia, como em religião. Consiste em afirmar a falsidade de proposições contrárias a verdades provadas. O catolicismo é por essência

²³ Conforme já mencionado, Pedro Autran foi um dos colaboradores frequentes do *Apóstolo*, sua referência biográfica está foi mencionada nos capítulos anteriores.

dogmaticamente intolerante, porque só ele é religião verdadeira (O APÓSTOLO, 1875, n. 34, p. 2).

Através dos argumentos de Autran – um dos principais editores do *Apóstolo* -, revela-se o pensamento ultramontano difundido pelo jornal, segundo o qual a Igreja Católica era detentora da verdade e, portanto, capacitada para apontar o erro e a falsidade e promover o verdadeiro progresso, religioso, político, social etc. Trata-se de um artigo paradigmático, pois, embora vários outros reiterem os argumentos em causa, o fazem de forma menos aprofundada.

*

Quanto aos escritos dos tradicionalistas franceses, trata-se de uma referência constante nas páginas do *Apóstolo*. Especificamente, os escritos de Félicité de Lamennais, de Bonald e de Joseph de Maistre foram utilizados pelo jornal como fundamento para se pensar o lugar da religião na sociedade ocidental, desde a Revolução Francesa.

Para o período analisado, os temas que se destacam são: o casamento civil (principalmente a questão do divórcio); o protestantismo; o liberalismo; o socialismo; a maçonaria e a imprensa. Apoiados no tradicionalismo católico francês, os ultramontanos pretendiam indicar o caminho "correto" a ser seguido pela sociedade brasileira. Neste sentido, o jornal listava os nomes dos “sábios da Igreja” – “como Orígenes, Jerônimo, Agostinho, Anselmo, Thomaz, Boaventura, Lombardo, Alberto Magno” – associados a filósofos – “como Agostinho, Thomaz, Justino, Boécio, Tertuliano, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenélon” - e às principais referências dos tradicionalistas católicos franceses – “De Maistre, De Bonald, Balmès, etc” -, além de “teólogos como Soares, Belarmino, Melchor Cano, etc”. (*O Apóstolo*, n. 129, p. 4).

Dentre os tradicionalistas franceses, Joseph de Maistre – o qual se tornou um ativo combatente do pensamento iluminista, liberal e, principalmente, protestante ²⁴ é o mais citado pelo jornal, relativamente a nomes como De Bonald e Lamennais. Este último, quando citado, aparece em artigos sobre a maçonaria ou a Revolução Francesa, embora de forma superficial. Quanto os escritos de De Bonald, são explorados quanto o

²⁴ Joseph de Maistre, nascido na Sabóia, em 1753, chegou ao cargo de senador, em 1788, sendo exilado, quando a Revolução Francesa chegou à Sabóia, para alguns países da Europa, se fixando na Rússia onde escreveu suas obras criticando a revolução francesa. Maistre concebia a revolução francesa como consequência dos processos oriundos da Reforma Protestante, via no questionamento à autoridade religiosa católica uma via para as ideias sobre a liberdade de

tema diz respeito ao casamento civil, aos jesuítas, aos escritos ímpios e, por vezes, ao protestantismo.

Mas a apropriação destes autores se dá, predominantemente, quando se trata de alertar a sociedade brasileira acerca dos supostos perigos que as transformações oriundas da Revolução Francesa poderiam trazer à sociedade brasileira, como no trecho abaixo:

O maior serviço que hoje se pode fazer à humanidade, é publicar tudo quanto pode tornar odiosa e detestável a revolução francesa, sem contudo faltar aos deveres de historiador exato.

Todos devem saber os horrendos delitos desse monstro devorador que pretendeu, e pretende ainda, embrutecer o mundo por sistema, destruir a religião, reduzir os seus templos a montes de ruínas, as casas a esconderijos de férias e as povoações a desertos.

Quem não conhece toda a malícia e iniquidade dessa fatal revolução, mãe e mestra de todas as revoluções modernas?

A revolução francesa não se assemelha a nada do que se viu nos tempos anteriores, desde o estabelecimento do cristianismo, em todo mundo: é satânica por essência, como disse o conde de Maistre (O APÓSTOLO, 1883, n. 1, p. 4).²⁵

Esse trecho revela duas estratégias dos ultramontanos no combate ao inimigo. A primeira é o dever de *publicar*; a segunda, a qualificação que De Maistre dá para a “revolução”. A imprensa já havia sido elencada por Pio IX, na Encíclica *Quanta Cura*, como o instrumento de combate dos católicos aos “erros modernos”. E o jornal traz diversas vezes a seguinte proposição de De Maistre:

‘Ai do país que deixa-se arrastar e bate infrene as palmas à baixa imprensa; pois ela é patranheira da plebe, é a escória das gentes, é a maldição do céu; ai dele, porque no dia da

pensamento que levou aos debates acerca da liberdade de princípios e da crítica às tradições (MOTTA, 2001).

²⁵ Este artigo, datado de 3 de janeiro de 1883, constitui um dos poucos assinados. No caso, pelo Padre João Vieira Neves Castro da Cruz.

desventura na poeira e seu rosto cabisbaixo se corará pela vergonha²⁶ (O Apóstolo, 1883, n. 140, p.4).

A ímpia imprensa, assim como qualquer escrito ímpio, deveria, portanto, ser combatida pela boa imprensa:

Qual é o remédio para esta aterradora calamidade? Opor a propaganda do mal à propaganda do bem; e, já que o teatro não pode ser arrancado às mãos cobiçosas que só tratam de explorá-lo especulando com as paixões, faça-se uso da imprensa até onde seja possível, para opor diques a essa torrente devastadora que ameaça assoberbar tudo (O APÓSTOLO, 1877, n. 117, p. 2).

E quais seriam esses *diques*? A apropriação da frase de De Maistre na qual ele utiliza o adjetivo “*satânica*” para desqualificar a revolução é um indicativo significativo da estratégia que os ultramontanos utilizavam nos artigos de opinião, apropriando-se de um discurso maniqueísta, ao qual o conde de Maistre era lembrado pela seguinte compreensão:

‘O que distingue a revolução francesa e faz dela um acontecimento único na história, é que *é radicalmente má*. O olho do mais profundo observador não poderia ver nessa revolução elemento algum bom, por que é a corrupção em seu mais alto grau, é *a pura impureza*’ (O APÓSTOLO, 1884, n. 88, p. 2).

Nesse argumento, novamente são utilizados adjetivos que desqualificam a revolução, pois polarizam o mundo segundo uma representação maniqueísta. Nota-se que, nesses dois trechos citados, os adjetivos qualificam, a partir de uma conotação religiosa/teológica, termos e conceitos veiculados pelo vocabulário político da época. Assim, “*Satânica*”, “*má*” e “*impura*” são qualificativos da nova ordem erigida a partir da Revolução Francesa, que recebem esta conotação religiosa justamente por contrariarem

²⁶ Esse trecho aparece também nas edições nº 37 de 2 de abril de 1884, nº 81 de 21 de julho de 1886 e nº 45 de 24 de abril de 1887.

aqueles que, no discurso tradicionalista, deveria ser o principal fundamento das sociedades modernas e seculares: o catolicismo.

Sobre a maçonaria, o jornal publicou, em 1882, a transcrição de um artigo contrário a esta sociedade, no qual cita a posição de Joseph De Maistre que, segundo o jornal, teria previsto “as funestas tendências da maçonaria”. Segundo o artigo, convidado “aquele profundo pensador para entrar na maçonaria, recusou sempre pôr o pé nas lojas, explicando a sua conduta nas seguintes palavras”:

‘Os franc-maçons trabalham aqui (em S. Peterburgo) furiosamente. Fui convidado para formar parte de uma das novas lojas; mas apesar da minha curiosidade em saber o que ali se fazia, não aceitei o convite por várias razões: aponto as principais. Primeiramente soube que o imperador de má vontade permitia estas reuniões... Além disso tive ocasião de me convencer de que muitos homens de mérito tinham em mau conceito esta sociedade, considerando-a como uma máquina revolucionária. Estes homens de mérito pensavam com juízo, e em prova disto basta observar que o orador da loja de S. Petersburgo é um francês que tomou parte na revolução do seu país, chamado Mussard, e conhecido como autor de um poema bastante violento, intitulado *La Liberté idie*.’ (O Apóstolo, 1882, n. 46, p. 3).

Os argumentos de De Maistre aparecem em outro artigo, condenando a exigência da maçonaria de criar liceus femininos na França, destinados à impiedosa intenção de “perverter a mulher”, não tendo em vista “senão formar mais *livres pensadoras* (nada tão hediondo!) e *livres vivedoras* (nada mais asqueroso!) (O APÓSTOLO, 1882, n. 51, p. 3). Na sequência, cita os escritos que Joseph De Maistre escreveu para a filha, quando mãe, mostrando qual deveria ser o papel da mulher, associado à formação dos filhos:

‘Se a mãe toma a peito como um dever sagrado o imprimir profundamente na fronte de seu filho o caráter divino, pode-se estar quase seguro de que a mão do vício o não apagará jamais inteiramente, (...)’ (O APÓSTOLO, 1882, n. 51, p. 3).

Ainda sobre a maçonaria, o argumento do jornal é reforçado pelo pensamento de Lamennais (em grifo):

A maçonaria não tem feito só revoluções, ela é a Revolução mesma. Ela é a desorganização social reduzida a sistema; é o socialismo! É a negação da autoridade! (...) Em virtude da soberania, levanta-se o homem contra Deus, declara-se livre e igual a Ele; em nome da liberdade, destroem-se todas as instituições políticas e religiosas: em nome da igualdade, abole-se toda gerarchia [sic], toda destituição religiosa e política... Então sobre as ossadas do padre e do soberano, começa o reinado da força, o reinado do ódio e do terror. Medonho cumprimento desta profecia: Um povo inteiro arremessar-se-á homem contra homem, vizinho contra vizinho, e com grande tumulto, o mínimo levantar-se-á contra o ancião, a população contra os grandes (O APÓSTOLO, 1873, n. 28, p. 1).

Nesses trechos sobre a maçonaria, o próprio jornal destaca as palavras *livre* - em “*livres pensadoras*” e “*livres vivedoras*” - e “*liberdade*”. Como já apontado, a liberdade sem freio era um dos principais perigos para os ultramontanos, inclusive elencada como um dos erros pelo Papa Pio IX. Mas a salvação existia e podia ser alcançada, no seio da *verdadeira religião*, como o jornal apontava, mais uma vez referindo-se ao “ilustre conde de Maistre”, segundo qual “A autoridade religiosa foi sempre inseparável da verdadeira religião e toda sociedade religiosa pressupõe a infalibilidade.” (O APÓSTOLO, 1866, n. 29, p. 5).

E qual seria a missão da Igreja enquanto religião verdadeira? Combater o mal, o ímpio, o impuro, o satânico, através da formação moral da sociedade. Uma tarefa que só a Igreja poderia exercer, pois sendo detentora da verdade, qualquer outra instituição estaria, assim, corrompendo a sociedade:

A política deve ser a moral aplicada ao governo da sociedade. Ora, a verdadeira moral não a ensinam ao povo os racionalistas, mas unicamente os legítimos Pastores da Igreja. Os princípios revolucionários não é que hão de salvar o país. Aí está a história para demonstrar-nos o que

valem. Com o título irônico: *Bienfaits de la Revolution*²⁷, o conde José de Maistre compôs uma obra interessantíssima, citando os insuspeitos testemunhos dos autores daquela horrível hecatombe de vítimas humanas. (O APÓSTOLO, 1879, n. 57, p. 4).

Fica evidente que o jornal defende uma sociedade amparada na religião, negando o exemplo da França revolucionária e reivindicando para si uma formação moral, ancorada nos escritos dos tradicionalistas, em especial do conde De Maistre, além das diretrizes de Trento e nos documentos papais editados naquele contexto: a *Quanta Cura* e o *Syllabus*.

Considerações finais

Na análise da fonte eleita, foi possível identificar as matrizes filosóficas e teológicas acionadas pelo discurso ultramontano, no Brasil da segunda metade do século XIX, instrumentalizadas na elaboração de um dado projeto de modernidade, em oposição a outras vertentes da secularização em voga naquele período.

A verdadeira cruzada travada pelos representantes do ultramontanismo nas páginas do jornal *O Apóstolo*, indica que, embora esta se opusesse a determinados aspectos da modernidade em voga – associados ao “vendaval das liberdades modernas” que começava a açoitá-lo o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93) - não deixava de reivindicar sua sintonia com a evolução das sociedades e, portanto, com os próprios referenciais modernos. Afinal, é a partir da chamada “geração de 1870” que novas ideias de cunho cientificista passam a invadir o Brasil, sendo incorporadas pelas elites intelectuais e políticas como os novos ícones da modernidade ocidental, chocando-se frontalmente com o tradicionalismo da Igreja Católica (ALONSO, 2002). Assim: a legitimidade política e moral do catolicismo ultramontano exigia que este se identificasse com os ideais de *civilização, progresso e liberdade*, qualificados com base numa conotação religiosa, que tomava o catolicismo como único e verdadeiro fundamento da sociedade moderna e secular.

Neste sentido, a perspectiva eleita dialoga criticamente com as algumas das teses clássicas das Ciências Sociais no Brasil, que tenderam a criar a tradicional imagem do Estado como tendendo a secularizar e a Igreja e seus agentes como resistindo a tal processo (STEIL; HERRERA, 2010). Por interpretarem a experiência brasileira a partir dos modelos herdados das teorias gerais da modernidade e da secularização – em particular, o modelo dos “tipos ideais” weberiano, que tenderam a estabelecer tipologia

²⁷ “Benefícios da Revolução”, tradução nossa.

para os catolicismos brasileiros feita em função da maior ou menor adesão ao catolicismo oficial, às suas crenças, normas e observâncias - tais estudos conceberam o catolicismo como elemento atávico de nossa formação, impondo resistência à construção de uma sociedade moderna e secular, não considerando sua dinâmica capacidade de adaptação e reconfiguração em resposta às transformações observadas em outras esferas da realidade, como a política, a economia, a sociedade, a ciência.

No caso analisado, 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. Concepção esta que levava os redatores do jornal a proclamarem: “Não somos retrógrados, nem pertencemos ao século passado, nem ignoramos a máxima de São Paulo”, cujas palavras “querem dizer que a verdadeira ciência é incompatível com essa vã credulidade (...)”. (*O Apóstolo*, n. 20, 1870, p. 7)

Segundo esta concepção, o clero católico aparecia como principal agente da modernização, de tal forma que, argumentavam, “A verdadeira civilização de uma nação pressupõe o desempenho da alta missão do seu clero”. (*O Apóstolo*, n. 28, 1870, p. 1). Segundo tal concepção, o papado era apresentado como “o mais formidável inimigo da revolução e sustentáculo marmóreo do verdadeiro progresso e da verdadeira civilização” (*O Apóstolo*, n. 33, 1878, p. 2).

Tratava-se, portando, de difundir uma “concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano” (ABREU, 1999, p. 313-314), refletindo um modelo de sociedade hierarquicamente organizada, segundo o qual tudo deveria ser regulamentado com leis e submetido ao poder clerical “de codificar a vontade divina em todos os campos da ação dos católicos”.

Referências

- ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: christianity, islam, modernity*, California: Stanford, 2003
- BALEEIRO, A. (org.). *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CAPELATO, Rafael. *A criação canônica da província eclesiástica de São Paulo (1908)*. Pontifícia Universitá Gregoriana, (Tese de Doutorado), 2014.

CASANOVA, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”. *The Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2, Spring & Sumer 2006, pp. 7-22.

CARVALHO, J.. *A construção da ordem*. A elite política imperial. Brasília: Editora Campus, 1981.

CIARALLO, Gilson. *O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política*. Revista de Sociologia e Política, v. 19, n. 38, p. 85-99, 2011.

CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na República Velha*. Universidade Gama Filho (Tese de Doutorado), 1984.

DALMOLIN, Aline Roes. *Por uma história da Imprensa Católica Brasileira*. Anais do IV Encontro do Núcleo Gaúcho de História da Mídia, p. 1-15, 2012.

DI STEFANO, Roberto. *¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico*. Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas., n. 1, p. 195-220, 2012.

_____. *Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 37, n. 2, p. 157-178, 2008.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernidades múltiplas*. Sociologia, problemas e práticas, 35: 139-163, 2001.

GURGEL, Eduardo Amaral. *Imprensa e Igreja católica no início do século XX: convergências e divergências*. UESP (tese de doutorado), 2017.

HADDEN, Jeffrey K., “Toward Desacralizing Secularization Theory”, in: *Social Forces*, Vol. 65, No. 3 (Mar., 1987), pp. 587-611

HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HAUPT, Heinz-Gerhard. *Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas*. Estudos avançados, v. 22, n. 62, p. 77-94, 2008.

MARIANO, Ricardo, "*Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*", in: 3er Congresso Virtual de Antopología y Arqueología", NAYa, 2002. (Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/Ricardo_mariano.htm).

MATA, Sérgio da. "Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o "reformismo" católico na Minas Gerais do Segundo Reinado". In: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *República e pluralidade religiosa no Brasil*. Revista USP, n. 59, p. 144-163, 2003.

MIQUEL, Pierre. "*Le Journal des Débats*" et la paix de Versailles. Revue historique, 232. Fasc. 2: p. 379-414, 1964.

MONIZ, Jorge Botelho, "Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião", in: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(3), 2017, pp. 125-149.

MONTERO, Paula. *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso*. Religião & Sociedade 32, no. 1, 32.1: p.167-183, 2012.

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 13, n. 1), p. 7-16, 2009.

MOREL, M.; BARROS, M. M. de. Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Paradoxos do pensamento contra-revolucionário: Joseph de Maistre. *Locus-Revista de História*, 7.2., p.131-150, 2001.

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, p. 1-13, 2013.

O APÓSTOLO: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade. Rio de Janeiro: 1866 a 1892. Disponível : <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=>>>. Acesso em: de setembro de 2016 a novembro de 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 13.37: p. 43-73, 1998.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. XIV Congresso da Intercom. Rio de Janeiro, p. 1-12, 2009.

QUANTA CURA, 1864. Disponível em:
<<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>>. Acesso em:
06 de out. de 2017.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado*. Revista Brasileira de História das Religiões, 4.12. p. 81-122, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização*. Reflexão, v.42, n.2, p.169-181, 2017.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana (Tese de Doutorado), 2010a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço/São Luis: EDFMA, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma*. Temporalidades, 2.2: p. 24-33, 2010b.

SERBIN, Kenneth. P. *Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; CARVALHO, Thaís da Rocha. *Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil*. Almanack, 15: p. 106-142, 2017.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; LOURENÇO, Lais da Silva. *Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 a 1835*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 14, 7.21: p. 207-229, 2015.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Mauad Editora Ltda, 1999.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Tese. (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sônia Reyes, “Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectivas num objeto de estudo”, in: Sociologias, Porto Alegre, ano 12, no 23, jan./abr. 2010, p. 354-393.

SYLLABUS, 1864. Disponível em:
<<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/>>. Acesso em: 06 de out. de 2017.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. Trad. de Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Basília: Editora UnB, 1980.

WEBSTER'S, biographical dictionary. *A dictionary of names of note worthy persons with pronunciations and concise biographies*. Springfield: Merriam, 1961.