

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

“OS HEREGES ESTÃO CHEGANDO”:
o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de *O Apóstolo*

Juiz de Fora

2022

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

“OS HEREGES ESTÃO CHEGANDO”:

o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de *O Apostolo*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Macário, Luís Felipe Lobão de Souza.

"Os hereges estão chegando" : o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de O Apostolo / Luís Felipe Lobão de Souza Macário. -- 2022.

193 f.

Orientadora: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. O Apostolo. 2. Catolicismo. 3. Ultramontanismo. 4. Protestantismo. I. Simões, Maria Cecília dos Santos Ribeiro, orient.
II. Título.

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

“OS HEREGES ESTÃO CHEGANDO”:

o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de *O Apostolo*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo.

Aprovada em 29 de setembro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro
Capes

Às pessoas por quem eu vivo: meus pais,
Neibes e Vicente, minha esposa, Renata, e
minha filha, Rebeca.

AGRADECIMENTOS

Aos meus antigos orientadores: Prof. Dr. Marco Antônio Villela Pamplona, Prof. Dr. Fernando Antonio Faria, Prof. Dr. Marco Antonio Chaves de Almeida, Prof^ª. Dr^ª. Maria Teresa de Freitas Cardoso e Prof. Dr. André Ricardo do Passo Magnelli. Cada um em sua época, todos contribuíram para que eu aprimorasse a minha escrita acadêmica.

À orientadora deste trabalho, Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões. Sua leitura atenta e crítica, sua orientação e seus conselhos valiosos me permitiram melhorar ainda mais a minha escrita acadêmica. Seu estímulo e suas intervenções, junto à Coordenação do Curso, nos momentos de necessidade, permitiram-me chegar até aqui.

Aos professores: Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro, por ter-me incentivado a cursar o Mestrado desde o nosso primeiro encontro, no 27º Congresso Internacional da Soter; Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão e Prof. Dr. Panasiewicz que, junto com o já mencionado Prof. Claudio Ribeiro, coordenam o GT Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo, pelo acolhimento no grupo e o constante estímulo acadêmico; Prof. Dr. Robert Daibert Júnior, pelas valiosas sugestões de leitura por ocasião da Qualificação deste trabalho; Prof. Dr. Frederico Pieper Pires, coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, pela sensibilidade e compreensão demonstradas ao conceder a prorrogação para prazo de entrega deste trabalho.

A Thaís da Rocha Carvalho, por ter-me disponibilizado o arquivo em PDF com a sua valiosa dissertação de Mestrado, amplamente citada ao longo deste trabalho.

A Eve Mina Benadette Idrissi, pela tradução do resumo deste trabalho.

Aos meus colegas do curso de Mestrado desta Universidade, pela convivência estimulante, mesmo que de forma remota, especialmente a Elvis Kleiber Fernandes de Carvalho e Paulo Victor Cota de Oliveira Franco, pelas sugestões valiosas que foram incorporadas a este trabalho.

Às minhas colegas: Prof^ª Ana Cristina Nicolau Torres, diretora do Colégio Estadual Elisiário Matta, Prof^ª. Maria Vanda Timóteo da Silva, diretora do Centro Educacional de Maricá Joana Benedicta Rangel, e Prof^ª. Adriana Luiza da Costa, secretária municipal de Educação de Maricá/RJ, pela sensibilidade demonstrada ao conceder as licenças solicitadas ao longo deste curso, inclusive para a participação em congressos.

À minha esposa, Renata Toledo Pereira, por me incentivar em todos os momentos, assim como aos meus pais, Vicente Macário Sobrinho e Neibes de Souza Macário, minha tia Maria Helena Lobão de Souza e minha prima Leila Lobão de Souza Morgado, pelo estímulo constante.

Finalmente, à minha filha Rebeca Toledo Pereira Lobão Macário, por, com sua presença, ser luz nos meus momentos de escuridão.

Mas em todos os tempos e mormente nestes tão calamitosos, que atravessamos, a Religião tem necessidade de se fazer ouvir por seus órgãos legítimos, porque ela tem a missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela sonda do dever. (O APOSTOLO, ano I, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1)

RESUMO

Dissertação que estuda o comportamento da ala ultramontana da Igreja Católica Apostólica Romana, no Brasil, à chegada do protestantismo ao país, refletida nas páginas de *O Apostolo*, órgão católico de imprensa da segunda metade do século XIX, publicado na cidade do Rio de Janeiro, entre 1866 e 1901. Foi utilizado o método hipotético, tomando como fonte principal o referido periódico e como recorte temporal o momento em que ele foi publicado sob o pontificado do papa Pio IX, procurando – através de leituras exploratórias, analíticas, interpretativas e críticas – destacar: textos que vinculem o periódico ao ultramontanismo em curso na Europa e ao movimento reformador da Igreja Católica no Brasil; textos que demonstrem a intransigência do clero católico reformador quanto à ortodoxia estabelecida pelo papado durante o século XIX; referências a outras igrejas cristãs que demonstram a indisposição do clero católico reformador ao diálogo com elas ao longo do século XIX. Partindo de uma contextualização da situação do catolicismo, na Europa e Brasil, desde fins do século XVIII e, principalmente, ao longo do século XIX, e da constituição de uma imprensa católica, lá e cá, no mesmo período, o estudo tem, por conclusão, que *O Apostolo* funcionou como fiel porta-voz do clero católico ultramontano brasileiro na segunda metade do século XIX, refletindo como a aproximação entre esta ala do clero brasileiro e Roma constituiu causa fundamental para que não houvesse qualquer possibilidade de aproximação da hierarquia católica com outras denominações cristãs que começavam a chegar ao Brasil naquele momento.

Palavras-chave: *O Apostolo*. Catolicismo. Ultramontanismo. Protestantismo.

RÉSUMÉ

Dissertation qui étudie le comportement de l'aile ultramontaine de l'Église Catholique Apostolique Romaine, au Brésil, face à l'arrivée du protestantisme dans le pays, reflété dans les pages de *O Apostolo*, organe de presse catholique de la seconde moitié du XIXe siècle, publié dans la ville de Rio de Janeiro, entre 1866 et 1901. La méthode hypothétique a été utilisée, en prenant comme source principale le périodique mentionné et comme découpage temporel le moment où il a été publié sous le pontificat du Pape Pie IX, en essayant – à travers des lectures exploratoires, analytiques, interprétatives et critiques – de mettre en évidence: des textes qui lient le journal à l'ultramontanisme en cours en Europe et au mouvement de réforme de l'Église Catholique au Brésil; des textes qui démontrent l'intransigeance du clergé catholique réformateur à l'égard de l'orthodoxie établie par la papauté au cours du XIXe siècle; des références à d'autres Églises chrétiennes qui démontrent le manque de volonté du clergé catholique réformateur de dialoguer avec elles tout au long du XIXe siècle. Partant d'une contextualisation de la situation du catholicisme, en Europe et au Brésil, depuis la fin du XVIIIe siècle et, surtout, tout au long du XIXe siècle, et de la constitution d'une presse catholique, ici et là, dans la même période, l'étude conclut que *O Apostolo* a fonctionné comme un porte-parole fidèle du clergé catholique ultramontain brésilien dans la seconde moitié du XIXe siècle, reflétant comment le rapprochement entre cette aile du clergé brésilien et Rome a été une des causes fondamentales pour qu'il n'y ait aucune possibilité de rapprochement de la hiérarchie catholique avec d'autres dénominations chrétiennes qui commençaient à arriver au Brésil à cette époque.

Mots clés: *O Apostolo*. Catholicisme. Ultramontanisme. Protestantisme.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NA EUROPA E NO BRASIL: DA ERA DAS REVOLUÇÕES AO FIM DO SÉCULO XIX	20
2.1	A TORMENTA REVOLUCIONÁRIA	20
2.2	A REAÇÃO CENTRALIZADORA DA IGREJA CATÓLICA	25
2.3	A RELAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA COM AS OUTRAS DENOMINAÇÕES CRISTÃS	35
2.4	A IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NO BRASIL: ENTRE O REGALISMO E O ULTRAMONTANISMO	39
3	A IMPRENSA: DE INIMIGA À ARMA DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA CONTRA AS INTEMPÉRIES DA MODERNIDADE	65
3.1	A DIFÍCIL RELAÇÃO ENTRE IGREJA CATÓLICA E IMPRENSA	65
3.2	A IMPRENSA CATÓLICA	77
3.3	O ATRASO DA CHEGADA DA IMPRENSA AO BRASIL E O CONTROLE ECLESIAÍSTICO	81
3.4	A PARTICIPAÇÃO DO CLERO CATÓLICO NA IMPLANTAÇÃO DA IMPRENSA NO BRASIL	90
3.5	A IMPRENSA CATÓLICA NO BRASIL IMPERIAL	96
3.6	O APOSTOLO	105
4	NAS PÁGINAS DE <i>O APOSTOLO</i>, A REAÇÃO ULTRAMONTANA AO AVANÇO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL	115
4.1	A CHEGADA DO PROTESTANTISMO AO BRASIL	116
4.2	A ATUAÇÃO DAS SOCIEDADES BÍBLICAS NO BRASIL IMPERIAL ...	120
4.3	A CHEGADA AO BRASIL E A ATUAÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO	136
4.4	A DELICADA QUESTÃO DA GRANDE IMIGRAÇÃO	166
5	CONCLUSÃO	179
	REFERÊNCIAS	186

1 INTRODUÇÃO

A partir dos anos sessenta do século XIX, houve um significativo desenvolvimento da imprensa no Brasil, fruto de inquietações refletidas pelos jornalistas ao longo do período, tendência que se acentuou a na década seguinte, quando as contradições da sociedade brasileira passaram a ser refletidas pelos meios impressos (SODRÉ, 1983), dentre as quais a Questão Religiosa – em um conceito mais restrito, um conflito entre a Igreja e a Coroa que teve origem no antagonismo entre, de um lado, o ultramontanismo e, de outro, diversos elementos, tais como o galicanismo, o liberalismo, o protestantismo e, principalmente, a maçonaria (VIEIRA, 1980). Com tal progresso, surgiram alguns periódicos dedicados à religião, como, por exemplo, o órgão presbiteriano *Imprensa Evangelica* (1864), assim como o católico *O Apostolo* (1866), que assumiu grande relevo na imprensa carioca entre os anos de 1872 e 1876 (FONSECA, 1941).

O Apostolo, órgão católico de imprensa da segunda metade do século XIX, foi publicado na cidade do Rio de Janeiro entre 7 de janeiro de 1866 e 27 de abril de 1901, circulando, durante 1894, com o título de *A Estrella*. Por ocasião de seu lançamento, e em seus primeiros tempos, trouxe, junto ao título, uma apresentação, dizendo-se “periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade” (ano I, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1). O periódico surgiu em um momento de turbulência para a Igreja Católica, dentro e fora do Brasil. Desde o século XVIII, até meados do seguinte, a Igreja vinha sendo acossada na Europa por diferentes forças. Se alguns filósofos iluministas criticavam o catolicismo, durante a Revolução Francesa e sob Napoleão Bonaparte, além de assistir aos membros de confissões não católicas conseguirem liberdade religiosa e igualdade perante a lei, a Igreja Romana teve seus bens confiscados e leiloados, templos demolidos, tesouros saqueados, ordens religiosas suprimidas, hospitais e asilos fechados, tendo perdido boa parte de suas riquezas e de seu poder temporal (DANIEL-ROPS, 2003). Do clero católico, cerca de trinta mil emigraram da França para diversos países vizinhos e um grande número foi executado (WOLF, 2017). Os Estados Pontifícios foram ocupados e cardeais foram presos (ZAGHENI, 1999b). Finalmente, o papa Pio VI e seu sucessor, Pio VII, foram aprisionados (MACÁRIO, 2019).

Após a derrota de Napoleão, além dos legados pontifícios terem sido excluídos do Congresso de Viena, a Igreja Católica passou a combater o liberalismo e o seu princípio de igualdade de todas as religiões perante a lei. Paralelamente, teve início um processo de intensa centralização da Igreja em Roma, com um crescente reforço da autoridade dos papas e um exaltado sentimento de fidelidade a eles, chamado ultramontanismo. Enquanto Gregório XVI

lutou contra o que julgava serem erros, tratando de assuntos em que a tradição parecia ameaçada, seu sucessor, Pio IX, esforçou-se por uma restauração geral da sociedade cristã contra o laicismo que se alastrava (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005).

Nesse contexto, pluralismo religioso e respeito por outros modos de pensar e agir eram algo alheio à mentalidade católica do século XIX (MATOS, 1996b). O protestantismo, por exemplo, era visto como um rebento ilegítimo, insubordinado, uma descrença, e seus adeptos, como rebeldes (NOWAK, 2017). Embora os papas desejassem uma aproximação, certos de estarem na posse da Verdade, só a concebiam sob a forma de regresso daqueles que se tinham separado voluntariamente (DANIEL-ROPS, 2008).

Enquanto isso, até o início do século XIX, a América Latina constituía um grande bloco de catolicidade, submetido ao padroado das coroas ibéricas. Emancipados politicamente, os novos Estados mantiveram os princípios regalistas, a partir do qual controlavam a Igreja Católica, que experimentava dificuldades com os governos (DANIEL-ROPS, 2003). O Brasil seguia esta tendência. A Constituição de 1824 declarava o catolicismo religião do Estado, mas determinava que todas seriam permitidas, acrescentando que ninguém poderia ser perseguido por motivo de credo, desde que respeitasse o oficial. A submissão da Igreja ao Estado encontrou terreno fértil durante o Império, embora adaptada à nossa realidade, adquirindo uma configuração própria denominada regalismo brasileiro, que significava uma intromissão do poder civil nos assuntos eclesiásticos (MATOS, 1995; MATOS, 1996a).

Mas, se havia o clero de ideário nacionalista, os riscos do regalismo foram detectados e combatidos por alguns bispos reformadores que, a partir de meados do século XIX, iniciaram um movimento de libertação da tutela do Estado, buscando maior vinculação e sujeição a Roma, assim como a aplicação efetiva dos decretos disciplinares do Concílio de Trento (MATOS, 1995; MATOS, 1996a). O movimento reformador tornou a Igreja mais centralizada e com claras preocupações doutrinárias e disciplinares (MATOS, 2010).

Em meio a isso, o trabalho de evangelização levado a cabo por protestantes, que na segunda metade do século XIX atingiu quase toda a América Latina, em poucos países encontrou tão fácil aceitação como no Brasil, em grande parte em virtude de uma mentalidade de espontânea tolerância religiosa para com outros cristãos, típica de um país que pouco tivera de se defender do ataque de outras denominações cristãs até então (FRAGOSO, 2008). Ao nascer o século, não havia nem um reformado no vasto império luso (DANIEL-ROPS, 2008). Mas, a presença de não católicos passou a ser admitida por aqui a partir de 1808 e, graças à pressão inglesa, a partir de 1810 foi concedida liberdade de culto aos anglicanos, um pouco mais tarde estendida aos luteranos (FRAGOSO, 2008; WOLF, 2017). Tais confissões

implantadas no Brasil, no entanto, por longo tempo se constituíram quase que exclusivamente por estrangeiros e seus descendentes, no que se chamou protestantismo de imigração, com poucos traços de controvérsia e sem maiores interesses proselitistas (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a).

Paralelamente a este protestantismo de imigração, o protestantismo de missão também se fez presente, crescendo de modo regular e rápido a partir da década de 1850, pois muitas sociedades missionárias enviaram representantes ao Brasil, aproveitando a liberdade que lhes era concedida, para propagar suas convicções (DANIEL-ROPS, 2008; MATOS, 2010). Além disso, desde a independência, algumas sociedades bíblicas realizaram uma distribuição gratuita de cerca de 24 mil versões protestantes da Escritura até 1859. Após um primeiro instante de tolerância por parte de algumas autoridades católicas, mais tarde a Bíblia passou a ser vista sob o prisma de uma ameaça protestante (FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008; VIEIRA, 2016a).

A propaganda clara do protestantismo no Brasil teve início em 1835, através da organização de uma congregação metodista no Rio de Janeiro, embora este trabalho de conversão de católicos ao protestantismo não tenha prosperado, ocorrendo uma fixação definitiva apenas a partir de 1867 (FRAGOSO, 2008; MATOS, 2010). Mas, outras denominações se estabeleceram no Brasil: o congregacionalismo, responsável pelo batismo do primeiro brasileiro nato; os episcopalianos, com campanhas contrárias à Igreja Católica na bacia do Amazonas; o presbiterianismo, fazendo conversos entre brasileiros natos – inclusive José Manuel da Conceição, ex-padre que se tornou o primeiro pastor brasileiro –, e lançando o já mencionado periódico *Imprensa Evangelica* (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a); os batistas, desenvolvendo um notável trabalho educacional nas cidades (MATOS, 2010).

O comportamento católico da sociedade brasileira não havia recebido grandes objeções até meados do século XIX, quando da chegada dos novos colonos europeus e de igrejas nascidas da Reforma, trazendo novos conceitos teológicos e expressões de fé, próprios do protestantismo, inserindo novos comportamentos religiosos no Brasil e começando a provocar um profundo questionamento à hegemonia absoluta do catolicismo no país. Em muitas regiões brasileiras, líderes protestantes e anglicanos começaram a ganhar destaque e atuar na sociedade. Assim, o pluralismo eclesial passou a ser um dado também no Brasil, provocando rupturas cada vez mais fortes na pretensiosa harmonia católica romana da população brasileira (MACÁRIO, 2009; WOLFF, 1999; WOLFF, 2002).

Esta quebra da unidade religiosa em terras brasileiras fez com que a Igreja Católica Romana começasse a perder a hegemonia da fé que vinha construindo desde o início do período colonial. O, em geral, bom relacionamento do Estado brasileiro com o protestantismo não teve

um equivalente em relação à Igreja Católica, tendo-se reforçado uma oposição já existente no Brasil, principalmente em virtude da influência do pontificado de Pio IX, em especial com o *Syllabus* de 1864. Assim, enquanto Igreja Católica e Estado se distanciavam, o protestantismo se consolidava no país (MACÁRIO, 2009; WOLFF, 2002).

Sendo o catolicismo considerado pela Igreja Católica como o principal vínculo de unidade nacional, não poderia haver nenhum tipo de aproximação (HAUCK, 2008). O protestantismo era visto como uma descrença, seus adeptos considerados inimigos e chamados de hereges, suas bíblias tidas como falsificadas e envenenadas (VIEIRA, 2016a). Por sua vez, anglicanos e metodistas ofereceriam uma alternativa ao catolicismo, que pensavam ser um desvio do verdadeiro cristianismo (MATOS, 2010). Outros faziam discursos agressivos, demonstrando forte espírito anticatólico (VIEIRA, 2016a). Faltava, pois, ambiente para qualquer diálogo.

Foi nesse contexto que *O Apostolo* nasceu. A partir de março de 1869, o periódico passou a trazer, próximo ao título, “Sob os auspícios do Exm. e Revm. Sr. Bispo D. Pedro Maria de Lacerda” (ano IV, n. 10, 7 de março de 1869, p. 73), substituído, em 1870, por “Periódico consagrado aos interesses da religião e da sociedade” e “Sob os auspícios de sua Exc. Revma. o Sr. Bispo Diocesano” (ano V, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 1). Em abril do mesmo ano, uma carta do papa Pio IX “Ao Nosso Amado Filho, o Cônego Gonçalves Ferreira, Diretor do periódico intitulado – O Apostolo – na cidade do Rio de Janeiro” abriu a edição (ano V, n. 15, 10 de abril de 1870, p. 113), passando uma frase desta a figurar junto ao título a partir de então: “*Clama itaque, clama, no cesses*” (ano V, n. 16, 17 de abril de 1870, p. 121), o que demonstra a importância que o periódico assumia no momento da Igreja Católica do Brasil, agora transformado em porta-voz do Papado em terras brasileiras, veículo de divulgação das recentes ideias do pontífice, como, por exemplo, em relação à liberdade de culto.

A partir de 1880, *O Apostolo* passou a ter, junto ao título, mais a seguinte frase de Leão XIII, “A Imprensa Católica é uma verdadeira missão perpétua” (ano XV, nº 1, 4 de janeiro de 1880, p. 1) e, de 1899 em diante, “Órgão católico com aprovação da autoridade eclesiástica” (ano I, n. 1, 29 de julho de 1899, p. 1).

Durante o período em que circulou, em sua enérgica defesa do catolicismo, *O Apostolo* via inimigos em toda parte – protestantes, judeus, maçons etc. Uma grande preocupação do periódico era quanto à imigração estrangeira e à entrada de protestantes no Brasil, tendo havido diversos artigos relacionados a isso, como sobre liberdade de cultos, instituição de registros civis etc.

O presente trabalho pretende discorrer sobre o comportamento da ala ultramontana da Igreja Católica Apostólica Romana – ala que buscava uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas –, no Brasil, refletida nas páginas de *O Apostolo*, à chegada do protestantismo ao país, identificando, no periódico, manifestações de intransigência quanto à ortodoxia, que o caracterizem como porta-voz do clero católico reformador brasileiro do século XIX, e como a aproximação entre este e Roma constituiu uma das causas para que não houvesse qualquer possibilidade de aproximação da hierarquia católica com outras denominações cristãs que começavam a chegar ao Brasil naquele momento.

Ao longo do século XIX, a fundação de sociedades missionárias e a realização de conferências por parte destas deu início a um processo de aproximação entre diferentes comunidades eclesiais cristãs, o que mais tarde resultou no nascimento do movimento ecumênico. Enquanto isso, a reação da Igreja Católica às intempéries sofridas por ela desde o início da Revolução Francesa e que resultou em uma crescente centralização em Roma, se não impossibilitou por completo, adiou em muitas décadas a participação católica no diálogo com outras igrejas. No Brasil, o movimento reformador, ao aproximar a Igreja Católica brasileira de Roma, tornou-a mais intransigente quanto à ortodoxia, criando grandes obstáculos para a aproximação com outras denominações religiosas. A importância desse estudo se justifica por tais fatores que, ao invés de promoverem uma aproximação entre Igreja católica e igrejas protestantes, mantiveram o distanciamento ou, até mesmo, o intensificaram.

A originalidade da pesquisa reside no fato de pretender demonstrar o choque entre o catolicismo e outras igrejas cristãs através das páginas de *O Apostolo*, periódico católico feito oficial por D. Pedro Maria de Lacerda, que o transformou em órgão de imprensa a serviço da diocese do Rio de Janeiro, contando com a colaboração de alguns de seus representantes, servindo de canal de comunicação de mensagens do próprio bispo local, assim como do Sumo Pontífice, tendo sacerdotes como responsáveis, como o Monsenhor José Gonçalves Ferreira, seu redator por algum tempo (FONSECA, 1941).

As contribuições de diversos autores foram importantes, ou até mesmo fundamentais, para a elaboração do trabalho, como Henri Daniel-Rops (2003), que descreve, de forma extremamente detalhada, o crescimento de uma atmosfera hostil à Igreja Católica oficial, e, em especial, a Roma e ao Papa, a partir do início da Revolução Francesa, e como Napoleão Bonaparte passou a considerá-la, senão, como um meio de governo, buscando colocá-la a serviço do Estado, acrescentando a persistência da mentalidade liberal a partir da restauração promovida pelo Congresso de Viena e o recuo da influência social da Igreja Romana. O autor explica a reação da Igreja Católica a tal situação, através do fortalecimento do poder pontifício,

destacando que a compreensão da importância do papel que a imprensa poderia ter na expansão de uma apologética prática foi um dos grandes méritos de Pio IX, tendo havido, ao longo de seu pontificado, o nascimento e desenvolvimento de uma imprensa católica de influência crescente, surgindo numerosos jornais nos grandes países do Ocidente católico e nos Estados Unidos para defender os dogmas e a Igreja Romana, como o foi, no Brasil, *O Apostolo*.

Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2013) analisam o Concílio Vaticano I a partir de Trento e de seus sucessivos acontecimentos, ressaltando que a modernidade presente na Revolução Francesa e nas filosofias modernas – que manifestava um novo espírito antropológico, capaz de abdicar de Deus e da religião, assim como tornar a teologia efetivamente racionalista –, em contraposição ao imaginário do Concílio Tridentino, tornou urgente a necessidade de defesa da fé em relação aos “erros modernos”, para preservar seu caráter revelador e sua credibilidade, resultando em um movimento apologético, que serviu para sustentar a fé em seu conteúdo sistemático, suscitando a necessidade de um novo concílio, com a finalidade de afirmar a fé e o magistério papal. De acordo com os autores, neste Concílio, a Igreja Católica continuou a ver-se como sociedade perfeita, autônoma e transcendente, edificada segundo a vontade de Cristo, única detentora da verdade e combatente das ideias antirreligiosas e perigosas de então, salvaguarda para que o homem possa abraçar a fé. *O Apostolo* atuava nesta linha apologética.

Os mesmos autores explicam que, de acordo com Trento, a fé na revelação sobrenatural de Deus está contida na Sagrada Escritura, cuja inspiração do Espírito Santo garante a autoria divina por excelência, sendo a Igreja Católica sua guardiã e transmissora fiel de seu conteúdo, imbuída do verdadeiro senso para compreendê-la e realizar sua autêntica interpretação, ideia conservada pela constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, que reafirma que a Revelação procede de Deus, podendo ser efetivada pela via natural, mas, principalmente, sobrenatural, e que, inspirada pelo Espírito Santo, está presente nos livros escritos da Bíblia e na tradição não escrita da Igreja Romana, que tem autoridade para interpretar a Sagrada Escritura e a Tradição, a fim de explicitar a Revelação divina. Daí a formulação apologética da encíclica *Qui Pluribus*, ainda anterior ao Vaticano I, que elenca, entre os desvios provenientes das instâncias modernas contrapostas à Igreja Católica, o da Sociedade Bíblica, que se baseava na necessidade do espírito moderno para traduzir a Escritura para as línguas vivas, utilizando a filosofia e os instrumentos de então para compreendê-la, ferindo o princípio da imutabilidade da Revelação divina presente na Bíblia, na Tradição dos padres e na autoridade divina da Igreja Romana (SOUZA; GONÇALVES, 2013). *O Apostolo* enxergava as sociedades bíblicas como ameaças, por considerar que pretendiam protestantizar o Brasil.

Ítalo Domingos Santirocchi (2015a) identifica como objetivo do regalismo a valorização da autoridade dos príncipes e a diminuição do poder da Igreja Romana, com a restrição da autoridade do pontífice nos negócios temporais associados aos espirituais ou a simples negação da plenitude do poder papal sobre as matérias eclesiásticas de cada nação, com o argumento de que esta era lesiva aos direitos episcopais. O autor acrescenta que o ultramontanismo se apresentou como um conjunto de ideias e atitudes da Igreja Católica em reação às tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna, caracterizando-se, dentre outras coisas, por um esforço pelo fortalecimento da autoridade da Santa Sé sobre as igrejas locais e pela definição dos perigos que assolavam a Igreja Romana, como, por exemplo, o regalismo e o protestantismo, acrescentando que os seus adeptos no Brasil, após demonstrarem alguma resistência à expressão, aceitaram a denominação de ultramontanos ao compreender que isso significava sua adesão à ortodoxia e sua fidelidade aos papas, tendo sido eles os responsáveis pela reforma da Igreja Católica no Brasil, retomando a adaptação da estrutura desta Igreja, no país, aos ditames tridentinos. *O Apostolo* foi legítimo porta-voz do clero ultramontano no Brasil, permanentemente deixando claro, em suas páginas, o desconforto quanto às interferências do Estado nos assuntos internos da Igreja Romana, assim como a intenção de alinhar a Igreja Católica no Brasil às diretrizes emanadas de Roma.

Dilermando Ramos Vieira (2007) destaca a importância dos padres lazaristas para o processo de reforma da Igreja Católica no Brasil, desde a chegada da missão fundada pelo Pe. Antônio Ferreira Viçoso, que, ao assumir o colégio do Caraça, transformaram a instituição em um baluarte de tal reforma, tornada sistemática – tanto em nível de clero, quanto em nível de laicato – a partir de 1844, ano no qual Viçoso foi sagrado bispo de Mariana, cujo modo de proceder deu à Igreja Católica brasileira, além de bons sacerdotes, cinco outros bispos empenhados com o processo reformador, dentre os quais D. Pedro Maria de Lacerda que, ao assumir a direção da diocese do Rio de Janeiro, iniciou a reforma pelo seminário diocesano São José, demitindo os antigos professores e confiando a direção da casa aos padres lazaristas. *O Apostolo*, além de ter colaborado durante todo o episcopado de D. Pedro, ainda demonstrava grande admiração pela obra de D. Viçoso, citando-o frequentemente como referência em matéria de ortodoxia católica.

Finalmente, Martha Campos Abreu (1996) descreve *O Apostolo* como um dos mais expressivos jornais do país dentro da perspectiva de defender o prestígio e as prerrogativas da Igreja Católica Romana, tendo conseguido atravessar um longo período, mesmo constantemente criticado e atacado por parte da imprensa leiga e anticlerical, e conseguido permanecer respaldando uma determinada perspectiva do pensamento católico, unindo todos

os domínios da vida – o espiritual e o temporal – em um sentido universalista. Ela identifica que, entre 1869 e 1890, o bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, utilizou o jornal como uma espécie de órgão oficial da Diocese, transformando-o em um dos principais instrumentos de divulgação do movimento de reforma da Igreja Católica em curso no Brasil de então, levando muito longe as ideias dos reformadores, tais como a crítica às transformações da modernidade, o apoio à educação religiosa, a valorização das tradições católicas do país, assim como a defesa inquestionável das diretrizes dos papas. Enfim, a autora acrescenta que, de acordo com o periódico, os aliados da Igreja Romana e dos papas reconheciam os adeptos do liberalismo como grandes inimigos, considerando todos “filhos do protestantismo e do diabo”, com os editoriais do jornal tratando, dentre outras prioridades, da luta contra o protestantismo – considerado um dos maiores adversários pela alta hierarquia da Igreja Católica, pelo clero ultramontano e pelos católicos a eles ligados –, apontando os perigosos estrangeiros – com suas ideias, língua, costumes e religiões diversas – como germe da desordem e da divisão da nacionalidade, demonstrando grande preocupação com a imigração de alemães, suíços e norte-americanos, assim como lutando contra a liberdade de culto, o casamento e o registro civil.

Para a realização deste trabalho, foi utilizado o método hipotético, tomando como fonte o periódico *O Apostolo* – com um recorte temporal que abrange o período em que foi publicado sob o pontificado do papa Pio IX, ou seja, entre sua edição inaugural, em 7 de janeiro de 1866, e aquela que noticiou o falecimento do Pontífice, em 13 de fevereiro de 1878, perfazendo um total de 1055 edições – disponíveis para consulta, por meio de microfilme, na seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, mas também pela internet, através do site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, opção escolhida para este estudo –, de um total de 1062 edições publicadas –, procurando-se – através de leituras exploratórias, analíticas, interpretativas e críticas – destacar as seguintes informações: (a) textos que vinculem o periódico ao ultramontanismo em curso na Europa e ao movimento reformador da Igreja Católica no Brasil; (b) textos que demonstrem a intransigência do clero católico reformador quanto à ortodoxia estabelecida pelo papado durante o século XIX; e (c) referências a outras igrejas cristãs que demonstrem a indisposição do clero católico reformador ao diálogo com elas ao longo do século XIX. De posse destes elementos, e tomando por base teórica a leitura das obras indicadas nas referências, procurou-se o caracterizar o periódico como porta-voz do clero católico reformador brasileiro do século XIX e demonstrar como a aproximação entre este e Roma constituiu causa fundamental para que não houvesse qualquer possibilidade de aproximação da hierarquia católica com outras denominações cristãs que começavam a chegar ao Brasil naquele momento.

No primeiro capítulo, intitulado “A Igreja Católica Apostólica Romana na Europa e no Brasil: da era das revoluções ao fim do século XIX”, veremos como foram moldados o pensamento e a ação da Igreja Católica, no Velho Continente e em terras brasileiras, ao longo do século XIX, ao longo de quatro partes. Na primeira, “A tormenta revolucionária”, acompanharemos como, na Europa, a Igreja Romana foi duramente atingida pelas ideias iluministas, pela Revolução Francesa, por Napoleão Bonaparte e pelo avanço do liberalismo, não apenas em sua autoridade, mas também materialmente e até através de agressões físicas a alguns de seus componentes. Na segunda parte, “A reação centralizadora da Igreja Católica”, perceberemos como a maior parte da hierarquia católica reagiu, não só através de constantes críticas à modernidade liberal, mas também, e principalmente, por meio de um processo de centralização e romanização e do incremento da autoridade dos pontífices, que culminou com a afirmação do dogma da infalibilidade do poder papal durante o Concílio Vaticano I. Na terceira parte, “A relação da Igreja Católica com as outras denominações cristãs”, veremos a difícil relação entre a Igreja Católica e as outras denominações cristãs em meio à crise que a abalava no século XIX e que, a despeito de alguns esforços individuais por uma aproximação, tendeu a permanecer conflituosa. Finalmente, na quarta parte, “A Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil: entre o regalismo e o ultramontanismo”, observaremos como, em paralelo à séria crise que a Igreja Romana enfrentava na Europa, no Brasil ela também sofria percalços, submetida a uma política regalista, da qual um setor crescente da hierarquia eclesiástica buscava se libertar, em direção a uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas, tentando participar do processo de centralização então em voga.

O segundo capítulo, intitulado “A imprensa: de inimiga à arma da Igreja Católica Apostólica Romana contra as intempéries da modernidade”, no qual veremos como a Igreja Católica Apostólica Romana, na Europa e no Brasil, fez uso da imprensa frente às agruras sofridas por ela, está dividido em seis partes. Na primeira, “A difícil relação entre Igreja Católica e imprensa”, acompanharemos as diversas etapas da difícil relação entre a Igreja Romana e a imprensa desde o surgimento desta: simpatia inicial, posterior desconfiança, rejeição e condenação, até, no século XIX, aceitação e percepção de que a imprensa poderia ser utilizada para combater os adversários. Na segunda parte, “A imprensa católica”, perceberemos como e para que esta surgiu, estimulada pelos papas Pio IX e Leão XIII. Na terceira parte, “O atraso da chegada da imprensa ao Brasil e o controle eclesiástico”, veremos como o controle do Estado português e da própria Igreja Católica não permitiram o advento da imprensa no Brasil até o início do século XIX, quando ela começou a funcionar por aqui, embora ainda sob a censura estatal e eclesiástica. Na quarta, “A participação do clero católico na implantação da

imprensa no Brasil”, constataremos a grande participação de membros do clero regalista nos primeiros passos da imprensa em terras brasileiras, mas também o início da atuação da ala ultramontana da Igreja Romana naquela atividade. Na quinta parte, “A imprensa católica no Brasil Imperial”, veremos como se deu o surgimento de uma imprensa católica no Brasil, afinada com as diretrizes da Santa Sé, com destaque para o periódico ultramontano *O Apostolo*, principal órgão da imprensa católica do Brasil no século XIX, que, enfim, começará a ser estudado na sexta parte deste capítulo.

Enfim, no terceiro capítulo, intitulado “Nas páginas de *O Apostolo*, a reação ultramontana ao avanço do protestantismo no Brasil”, veremos a chegada do protestantismo ao Brasil, no século XIX, e a reação do periódico católico *O Apostolo* – porta-voz do clero ultramontano brasileiro – ao fato. Está dividido em quatro partes. Na primeira, “A chegada do protestantismo ao Brasil”, acompanharemos as tentativas preliminares de penetração protestante no Brasil, nos séculos XVI e XVII, por ocasião das incursões francesas e holandesas, e como, a partir de 1808, além da Corte portuguesa, chegaram também os primeiros protestantes que se fixaram no Brasil, constituindo o chamado protestantismo de imigração. Na segunda parte, “A atuação das sociedades bíblicas no Brasil Imperial”, perceberemos a apreensão e o descontentamento do clero ultramontano brasileiro em relação à ação das sociedades bíblicas no Império. Na terceira, intitulada “A chegada ao Brasil e a atuação do protestantismo de missão”, acompanharemos a chegada das missões protestantes proselitistas ao Brasil e a conseqüente reação ultramontana. Finalmente, na quarta e última parte do capítulo, “A delicada questão da grande imigração”, veremos como a intensificação da imigração protestante, na segunda metade do século XIX, pôs em risco a manutenção do Estado confessional no Brasil, ameaçando dessacralizar algumas instituições que eram caras ao catolicismo.

Partimos, pois, de uma contextualização da época de nascimento de *O Apostolo*, assim como da gênese da imprensa, na Europa e no Brasil – contextualização que extrapola o recorte temporal tomado para a análise do mencionado periódico –, até que se constituísse um segmento católico dessa, para buscar compreender o porquê da reação ultramontana à chegada e avanço do protestantismo no Brasil e como *O Apostolo* refletiu tal comportamento.

2 A IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NA EUROPA E NO BRASIL: DA ERA DAS REVOLUÇÕES AO FIM DO SÉCULO XIX

Neste capítulo, veremos como foram moldados o pensamento e a ação da Igreja Católica Apostólica Romana na Europa e no Brasil, ao longo do século XIX. Começaremos acompanhando como, no Velho Continente, ela foi atingida pelas ideias iluministas, pela Revolução Francesa, por Napoleão Bonaparte e pelo avanço do liberalismo, não somente enquanto autoridade, mas também materialmente, tendo mesmo sofrido violência física, para, a seguir, perceber como se deu sua reação, não apenas através das constantes críticas à modernidade liberal, mas igualmente, e principalmente, por meio de um processo de centralização e romanização e do incremento da autoridade dos pontífices, para o que foi fundamental a afirmação do dogma da infalibilidade do poder papal durante o Concílio Vaticano I.

Veremos, ainda, como se dava o difícil convívio entre a Igreja Romana e as outras denominações cristãs neste contexto e como, embora tenha havido esforços individuais por uma aproximação, a relação tendeu a permanecer conflituosa, e como, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica enfrentava séria crise na Europa, no Brasil ela também sofria percalços, submetida a uma política regalista, caminhando da fidelidade ao Estado em direção a uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas.

2.1 A TORMENTA REVOLUCIONÁRIA

Desde o século XVIII, até meados do seguinte, a Igreja Católica foi acossada, na Europa, por diferentes forças. Para Henri Daniel-Rops (2003), ao menos desde a Renascença, desenvolvia-se uma rebelião da inteligência, que vinha desamarrando cada vez mais os espíritos das tradições cristãs e dos dogmas, até que se chegasse a uma crise da consciência europeia, com um grande passo no caminho da completa negação sendo dado nos setecentos. Ivan A. Manoel (2004) acrescenta que os séculos XVIII e XIX se caracterizaram pela luta desesperada por parte da Igreja Romana para se conservar institucionalizada, diante dos problemas filosóficos e políticos que enfrentava desde o Renascimento.

De acordo com Gabriela Pereira Martins (2008a, p. 59), a partir do século XVIII surgiu a necessidade de buscar novos conhecimentos voltados para a construção da natureza humana a partir de um referencial científico, o que “contribuiu para a constituição de uma ciência do homem, sua gênese e movimento em sociedade”, com uma história de dessacralização do

mundo se fundindo em uma história de progresso do espírito humano. Para Ferdinand Azevedo (1988, p. 205-206), “a razão tornou-se suprema, uma razão sem ajuda de religião revelada”, o que nos faz “entender a ferocidade da guerra contra a Igreja Católica e outras crenças religiosas”, tendo a Igreja “muita dificuldade de enfrentar o pensamento do Iluminismo principalmente nos seus aspectos filosóficos”.

Em meio ao crescente distanciamento entre fé e ciência, assim como entre Igreja e sociedade, alguns filósofos iluministas, embora evitassem um choque frontal, criticavam o cristianismo – por considerar a sua fé contrária à razão e oposta aos dados naturais (MATOS, 1995; MATOS, 1996b) – e, principalmente, a Igreja Católica – a partir da ligação desta ao trono e de seus muitos privilégios; da admissão às ordens sacras de homens sem vocação e/ou sem fé (MARTINA, 2005); da distância social entre alto e baixo clero; da indiferença frente às necessidades urgentes do povo; das narrativas de santos, taumaturgos e textos bíblicos, em contraste com as certezas científicas de então; e da discussão entre católicos e protestantes, sua intolerância e manifestações de clara inimizade. Tais pensadores ilustrados pregavam uma religião natural, conhecida como deísmo – aceitando a existência de um Deus que não interfere no mundo –, e até mesmo o ateísmo (MARTINA, 2005; MATOS, 1996b). A Igreja Romana parecia impotente para dialogar com tal pensamento, não conseguindo oferecer uma interpretação religiosa aceitável diante da nova concepção mecânica do universo (MATOS, 1996b).

Durante a Revolução Francesa, que contou com a participação de adversários declarados da Igreja Católica – protestantes, ateus, agnósticos convictos, deístas e outros adeptos do anticlericalismo – e na qual imperou uma atmosfera hostil a ela, em especial a Roma e ao Papa, os membros das confissões não católicas conseguiram liberdade religiosa, igualdade perante a lei e acesso aos cargos públicos, assim como os judeus conquistaram sua emancipação (DANIEL-ROPS, 2003; WOLF, 2017).

A Revolução assumiu, desde cedo, aspectos antirreligiosos, tendo-se transformado em uma séria tentativa de descristianização, iniciada através de uma luta aberta contra o catolicismo (MARTINA, 2005). A Igreja Romana foi duramente perseguida, tendo seus bens confiscados e leiloados, templos demolidos, tesouros saqueados, ordens religiosas suprimidas, obras hospitalares e asilos fechados¹ (DANIEL-ROPS, 2003). Através da Constituição Civil do

¹ Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2013, p. 30) explicam que “com a finalidade de cobrir as necessidades financeiras do Estado, a Assembleia Nacional aprovou a proposta do bispo Talleyrand (1754-1838) de expropriar todos os bens da Igreja, utilizando-os como meio de pagamento das despesas públicas”. Guido Zagheni (1999b, p. 338) especifica que “no dia 2 de novembro de 1789, os

Clero, ficou inteiramente submetida ao Estado, gerando um cisma (MATOS, 1996b). Giacomo Martina (2005, p. 13) especifica que

no dia 27 de novembro, impunha-se a todos os bispos, párocos e funcionários eclesiásticos o juramento de fidelidade à constituição civil. Todos os bispos (exceto quatro) recusaram o juramento, mas em sua quase totalidade deixaram logo a França, refugiando-se na Inglaterra, na Itália e na Alemanha. Cerca de metade do baixo clero, porém, submeteu-se. A França ficava assim dividida em padres “assermentés” ou “constitutionnels”, e padres “insermentés” ou “refractaires”.

Houve a supressão do domingo e das festas cristãs, a eliminação do casamento religioso, a abolição do celibato dos padres e a laicização do Estado (MATOS, 1995; ZAGHENI, 1999b). Do clero católico, cerca de trinta mil emigraram. Muitos foram deportados (DANIEL-ROPS, 2003; WOLF, 2017). Guido Zagheni (1999b, p. 345-346) esclarece que

quem não prestou juramento deve partir para o exílio no prazo de quinze dias; a quem parte é dado um passaporte e uma ajuda em dinheiro; quem não partir será deportado para a Guiana ou preso por dez anos; os que têm mais de 60 anos ou doentes serão poupados do exílio, mas obrigados a morar juntos numa mesma casa.

Mais de 2.300 sacerdotes, religiosos e leigos perderam a vida por não transigir com as transformações então realizadas (MATOS, 1996b). Enfim, a Igreja Católica se viu empobrecida e destituída do poder político de até então (MARTINA, 2005).

Em paralelo ao início de um processo de perda do poder temporal da Igreja Católica, Roma foi saqueada, a coluna Trajana levada para Paris e seis dos treze cardeais foram presos (ZAGHENI, 1999b). Finalmente, o próprio papa Pio VI (1775-1799) foi intimado a abdicar e levado prisioneiro a Siena, Florença e Valence, onde faleceu. Os dias do papado pareciam estar contados, assim como parecia se realizar a profecia de Voltaire sobre a derrota definitiva da Igreja (MATOS, 1996b; WOLF, 2017).

Sob Napoleão, três decretos acabaram com a perseguição religiosa, garantindo, porém, a liberdade de culto. Durante o governo de Bonaparte, que pretendia que todas as religiões passassem a estar em pé de igualdade e cujo projeto era sobrepor o Estado à Igreja, pretendendo utilizá-la como engrenagem de sua política, apesar da concordata em 1801, os Estados Pontifícios foram ocupados e incorporados, em 1809, tendo suas ordens religiosas masculinas e femininas suprimidas (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005; MATOS, 1996b). Por ter

bens da Igreja (avaliados em 23 bilhões) são nacionalizados, com 568 votos favoráveis, de um total de 954 votantes”, enquanto Henri Daniel-Rops (2003, p. 16-17) cita que “um deputado do Terceiro Estado, Le Chapelier, pôs a questão em pratos limpos, dizendo que não era apenas para evitar a bancarrota que importava tirar os bens à Igreja, mas sim para ‘destruir a Ordem do clero’, em nome da necessária igualdade”.

excomungado o Imperador, o papa Pio VII (1800-1823) esteve três anos preso em Savona e Fontainebleau, quase que isolado do mundo por completo, pressionado a abdicar do seu poder temporal, e o Colégio dos Cardeais teve ordem de se fixar em Paris (MATOS, 1996b; SOUZA; GONÇALVES, 2013). O papado atravessava, pois, um dos momentos mais difíceis da era moderna, chegando-se a dizer, então, que aquele era o pontificado do papa “Pio VII e último” (MANOEL, 2004). Ao final deste período, a Igreja Católica estava desorganizada, tendo sido subtraída de boa parte de suas riquezas e de seu poder temporal, assim como as congregações romanas perderam a maior parte de seus arquivos (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005). No entanto, as atrocidades em relação a Pio VII contribuíram para o reforço do prestígio dos papas, ao menos entre os católicos mais fiéis (SOUZA; GONÇALVES, 2013).

Após a derrota de Napoleão, quando a tormenta que atingia a Igreja Católica parecia já haver passado, os legados pontifícios foram excluídos do Congresso de Viena, o que demonstrava o quanto havia diminuído a autoridade da Santa Sé na política internacional (MARTINA, 2005). A princípio, todas as potências europeias representadas se colocaram contrárias à restauração dos Estados Pontifícios (WOLF, 2017). A Conferência, além de ter feito desaparecer do mapa da Europa um grande país católico, a Polônia – com cerca de dois quintos de seus católicos passando para o domínio da Áustria e os demais entregues aos prussianos protestantes e aos russos ortodoxos –, pôs os católicos belgas sob o domínio dos protestantes holandeses. Além disso, a nascente Santa Aliança – que já causava a desconfiança de Roma por ser um acordo firmado entre um ortodoxo, um protestante e um católico, o que sugeria um sincretismo –, dava prosseguimento ao processo de laicização, ao não fazer nenhuma referência ao Papa, afastando-o, então, das discussões e decisões (DANIEL-ROPS, 2003).

A Igreja Romana teve perdas materiais imensas, viu sua influência social recuar e o clero perder a sua posição de privilégio – tais como a isenção relativa às jurisdições civis, a direção do pensamento e das publicações – e, mais tarde, por ocasião da Revolução de Julho, assistiu novas cenas de violência, com alguns edifícios religiosos sendo saqueados. A Igreja Católica combatia o liberalismo, regime que estabelecia o princípio da separação entre Igreja e Estado e a igualdade de todas as religiões perante a lei, consagrando as liberdades de consciência e expressão. Para a Igreja Romana estava em jogo a sua própria existência, visto que muitos liberais eram ateus anticlericais, que pregavam a irreligião e procuravam abatê-la, acusando-a de ser inimiga da liberdade. Em diversos países, padres e missionários eram maltratados e os jesuítas voltaram a ser expulsos. O clero voltou a ter seus bens retirados.

Cerimônias religiosas eram interrompidas. Conventos, escolas e hospitais foram fechados (DANIEL-ROPS, 2003; ZAGHENI, 1999a).

De acordo com Geovany Carneiro de Castro Oliveira e Marcelo Benfica Marinho (2019, p. 2),

a crescente perda de poder sobre o Estado e a sociedade que a Igreja Católica passou a sofrer ao longo do século XIX, especialmente face à modernização dos Estados nacionais, juntamente com o importante avanço protestante nesta área, propiciou a mudança de costumes sociais que impediam a ascensão da classe comercial burguesa, levando, conseqüentemente, à aceitação por parte dos chefes de Estado da desvinculação entre os poderes temporal e espiritual, promovendo a Laicização do Estado.

Assim, a Igreja Católica teve que lidar com o prosseguimento do processo de laicização dos Estados europeus perante a religião, pois o Estado liberal fundou o laicismo, nascido a partir da autonomia da atividade política, cujo fim é o bem comum temporal e que não busca sua justificação na Igreja, que tende a ser excluída das questões sociopolíticas, passando a vê-lo como a atitude dos que rejeitam a fé e tudo o que dela procede (DANIEL-ROPS, 2006; MARTINA, 2005; ZAGHENI, 1999a).

Martina (2005, p. 26-27) menciona que

a apologética católica, sobretudo entre as fileiras dos intransigentes, permaneceu por muito tempo numa drástica condenação da revolução, da qual se recordavam, sim, as matanças, a anarquia, o ataque à propriedade, mas da qual se ressaltava sobretudo a perseguição à Igreja, atingida em sua estrutura; em seus ministros, desde os padres que tinham se recusado a prestar o juramento de fidelidade à constituição civil do clero (1790) até o próprio pontífice; em seu culto, proibido e hostilizado; em sua própria doutrina, que se procurou substituir pelo culto da Deusa Razão e do Ser Supremo.

Para muitos católicos, porém, acontecia uma revolta movida pelo próprio Satanás, iniciada com o Renascimento, o humanismo e a Reforma Protestante – quando foi atacada a estrutura da Igreja Católica –, continuada com o Iluminismo – momento em que se pôs em causa a fé em Cristo –, e que teve na Revolução Francesa o início de sua última etapa, encontrando no século XIX, sobretudo em seus dois primeiros terços, uma fase mais radical, na qual se passou a recusar qualquer fé em um ser transcendente (DANIEL-ROPS, 2006). Francisco Iglesias (1962 apud TORRES, 1968, p. 186) resume assim o pensamento de Jackson de Figueiredo a respeito:

denunciando uma série de equívocos, mostra que eles culminam com a Revolução. O início é a ruptura no Cristianismo, operada com a Reforma; depois do trabalho desagregador de Lutero, assistiu-se a novo passo de abandono da fé com o racionalismo de Descartes, que representou ruptura na harmonia do sistema tomista; a pregação do materialismo e dos ideais libertários da Enciclopédia levaria necessariamente à Revolução. Como resultado, afrouxou-se a autoridade e difundiu-se um conceito de liberdade e

de igualdade entre os homens que levou a desordem. O Estado leigo, anti-religioso ou apenas indiferente, informaria o liberalismo e o socialismo. Caminhando nessa direção, com firmeza e coerência, chega-se ao comunismo. A Revolução vem a ser, pois, o fantasma que é preciso combater.

Martina (2005, p. 26-27) acrescenta que os críticos mais intransigentes, citando como exemplo Taparelli d’Azeglio, nas páginas da *Civiltà Cattolica*, afirmavam “que a Revolução Francesa seria a última etapa da apostasia da sociedade moderna, que começou com renascimento e se desenvolveu com o protestantismo e com o iluminismo”. Assim, “os princípios de 1789 seriam a lógica conclusão das teses luteranas sobre o livre exame e sobre a separação entre a ordem objetiva e a subjetiva”. De acordo com Riolando Azzi (1992, p. 124), “a formação do pensamento moderno, desde a Reforma protestante até ao enciclopedismo do século XVIII, é apresentada como a calamidade do mundo em direção à anarquia social”. Enfim, Zagheni (1999a, p. 45) lembra que,

Pio IX, na encíclica *Nostis et nobiscum*, apresentava os eventos revolucionários (de 1848) como uma ‘muito perversa trama’, cujas raízes vinham da revolta de Lutero, contra a autoridade da Igreja: do âmbito religioso, a insubordinação ampliara-se à esfera política e social, encarnando-se no socialismo e no comunismo. Era, por isso, necessário operar a restauração da sociedade cristã, na qual a Igreja e o papado constituíam o fundamento e a legitimação última da autoridade.

Após termos visto como a Igreja Católica foi atingida, em sequência quase que ininterrupta, pelas ideias oriundas da Ilustração, pela Revolução Francesa, por Napoleão Bonaparte e pelo liberalismo e sua nova concepção de mundo, vejamos, a seguir, como ela reagiu, através de um processo de centralização em torno de Roma e dos pontífices, cujo incremento da autoridade culminou com a afirmação do dogma da infalibilidade do poder papal.

2.2 A REAÇÃO CENTRALIZADORA DA IGREJA CATÓLICA

Apesar das intempéries sofridas entre fins do século XVIII e meados do seguinte, que pareciam fazer cumprir as profecias que anunciavam o seu desaparecimento, a Igreja Católica sobreviveu. Baseado em sua militância conservadora católica, Daniel-Rops (2003) considera, de forma um tanto exagerada, que a resignação do Pontífice Romano contribuiu para a derrota do “dominador do mundo” e que, de certa forma, o papado foi um grande vencedor da tirania, estando unidos a ele não apenas os soberanos católicos, mas também os “heréticos” e “cismáticos”, com todas as nações desejando ter uma representação em Roma. Tal importância dos papas parecia ser provada pela seguinte argumentação lógica, afirmada por Félicité Robert de Lamennais, em sua obra *Da Religião considerada em suas relações com a ordem social*

(1825): “Sem o Papa, não há Igreja. Sem Igreja, não há cristianismo. Sem cristianismo, não há religião, não há sociedade” (MATOS, 1996a). Zagheni (1999a, p. 27, nota 17) apresenta o *Du Pape*, baseado, inversamente, nos seguintes quatro silogismos: “não há moral sem religião; não há religião sem cristianismo; não há cristianismo sem catolicismo; não há catolicismo sem papa”.

Se, no final do século XVIII, o mundo católico ainda se apresentava como uma confederação, cujo chefe, embora respeitado e cercado de honras, tivesse seus poderes limitados pelas tradições e direitos das igrejas nacionais, ao longo do século XIX o clero que não concordava em ficar subordinado ao Estado passou a buscar um aliado no papado, que a seus olhos erguia-se como a rocha de Pedro em meio às tempestades e vagalhões, sendo enxergado como guardião da autonomia eclesial, ameaçada pelos regimes liberais hostis (DANIEL-ROPS, 2003; VIEIRA, 2016a; WOLF, 2017). Teve início, pois, um processo de intensa centralização da Igreja em Roma, com um progressivo reforço da autoridade dos papas e um exaltado sentimento de fidelidade a ele – e, até mesmo, devoção –, chamada de ultramontanismo, reacionário e caracterizado por uma orientação tridentina (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005; WOLF, 2017), que teve seu apogeu nos pontificados de Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878), o que transformou o catolicismo definitivamente na Igreja confessional Católica Romana (WOLF, 2017). Hubert Wolf (2017, p. 116) afirma que “no século XIX o papa foi transformado no bispo supremo não por iniciativa dele próprio, como havia acontecido no romanismo pós-tridentino, e sim por um movimento que veio ‘de baixo’”. De acordo com Henrique Cristiano José Matos (1996a, p. 18), “a autoridade do Papa é reforçada e começa a desenvolver-se um verdadeiro culto ao Romano Pontífice”.

Ítalo Domingos Santirocchi (2010; 2013a) esclarece que ultramontanismo é uma palavra de origem francesa, com o significado de “para além dos montes”, que começou a ser utilizada no século XIII, designando os papas não italianos escolhidos ao norte dos Alpes. Após a Reforma Protestante, o termo passou a ser empregado entre os governos e povos do norte europeu, referindo-se ao papado como uma potência estrangeira, especialmente quando interferia nas questões temporais, e na França, identificando os que defendiam a autoridade pontifícia em contraposição à autonomia da igreja galicana. No século XVII, o vocábulo foi associado aos adeptos da superioridade dos papas em relação aos reis e aos concílios, enquanto no século XVIII, na Alemanha, passou a identificar os defensores da Igreja Católica em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais.

Tatiana da Costa Coelho (2016, p. 15) percebe que “o conceito de ultramontanismo foi ao longo da historiografia se modificando” e que “alguns autores identificam esse termo como

pejorativo e agressivo”. Alceste Pinheiro (2009, p. 5) esclarece que “o termo – ‘além dos montes’ – já circulava na Idade Média (...): era utilizado quando era eleito papa um não italiano”, mas que “a expressão adquire outro significado a partir do século XIV, quando sob o reinado de Filipe, o Belo, na França, tomam consistência e ganham força os princípios do galicismo, os postulados que defendiam a autonomia da Igreja francesa”, com “o termo ultramontano” adquirindo “um sentido pejorativo e ofensivo para designar aqueles que só aceitavam as decisões da Igreja em termos de fé, moral e costumes”.

De acordo com Santirocchi (2017, p. 170, nota 3), no século XIX, ser ultramontano passou a corresponder a estar voltado para as ideias provenientes de Roma, em concordância com a Santa Sé e em reação às novas tendências políticas surgidas a partir da Revolução Francesa, à secularização da sociedade moderna e a “movimentos que defendiam maior autonomia aos bispos e maior poder aos Concílios, limitando a autoridade pontifícia”². Caracterizava-se por ideias e atitudes da Igreja Católica, tais como:

esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais e dos bispos sobre suas dioceses; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) (SANTIROCCHI, 2013a, p. 16, nota 1).

Para Aline de Moraes Limeira (2011, p. 10),

o Ultramontanismo – termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (do outro lado da montanha), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos – reapareceu no Oitocentos, com o intuito de sustentar uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica. O movimento colocou-se “a favor de uma ‘maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado e contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja”.

Coelho (2016, p. 15) considera que o ultramontanismo “refere-se à doutrina e política católica que busca em Roma sua principal referência”, acrescentando que “esse movimento surgiu na França na primeira metade do século XIX e tem por intuito a defesa do poder e as prerrogativas do Papa em matéria de disciplina e fé”. De acordo com Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2013, p. 29, nota 17), “o termo designa a doutrina ou tendência favorável à submissão a tudo que vem da Santa Sé, à jurisdição universal do papa, à

² De acordo com Ítalo Domingos Santirocchi (2015b, p. 68) foram os galicanos que “resgataram a palavra ultramontano, que no Período Medieval indicava um papa eleito fora dos territórios italianos, e inverteram seu ponto de vista, utilizando o termo para designar os que defendiam a autoridade do Papa que habita em Roma”.

independência total da Igreja em relação ao Estado”, e “os católicos ultramontanos, adversários dos galicanos, desejam um poder pontifício forte, livre até de qualquer direito episcopal ou prerrogativa conciliar” e que “o ultramontanismo nasce e expande-se no século XIX”.

Para Manoel (2004, p. 9, nota 2), pode-se entender por ultramontanismo a política da Igreja Católica de “entre 1800 e 1960, assentada nos seguintes fundamentos: 1) condenação do mundo moderno; 2) centralização política e doutrinária na Cúria Romana e 3) adoção da medievalidade como paradigma sócio-político”. De acordo com Coelho (2016, p. 59),

o chamado “mundo moderno” era considerado perigoso pelo Concílio Vaticano I, por seu rápido progresso tecnológico e crescente secularização de diversos campos da sociedade, o que, paulatinamente, poderia tirar a importância e influência da Igreja nos assuntos seculares segundo sua hierarquia. Portanto, a Igreja Católica sofreu durante boa parte desse século com a doutrina iluminista, perdendo terreno.

João Camilo de Oliveira Torres (1968, p. 112) acrescenta que “o ultramontanismo, afinal, tornou-se um meritório e notável esforço para afirmar a distinção entre a Igreja e o mundo, e assim proclamar sua transcendência”.

Manoel (2004) acrescenta que a expressão catolicismo ultramontano se refere à autocompreensão da Igreja que vigorou entre os pontificados de Pio VII – quando teve início a consolidação da doutrina conservadora e restauradora da Igreja – e de João XXIII (1958-1963) – quando uma nova autocompreensão foi instaurada a partir das condições criadas pelo Concílio Vaticano II –, podendo ser dividida em três momentos, dos quais nos interessam dois: um primeiro, de Pio VII a Pio IX, no qual se consolidou a doutrina conservadora, através de uma estratégia mais centrada no discurso do que na ação; e um segundo, correspondente ao pontificado de Leão XIII (1878-1903), em que se manteve a doutrinação contra o mundo moderno, mas se principiando uma política de intervenção católica na realidade concreta³. Para ele,

nesse longo período de mais de um século, as características fundamentais da reação antimoderna católica permaneceram mais ou menos as mesmas: na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da idéia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média, que se manifestará fortemente no Brasil, na década de 1930; na esfera doutrinária, a retomada das decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563), em especial aquelas estabelecidas para o combate ao

³ O terceiro momento corresponde ao período entre Pio X (1903-1914) e Pio XII (1939-1958), quando houve “a conversão da doutrina em política, do discurso em práxis, por meio do desenvolvimento dos programas a Ação Católica, que acabaram por gerar as contradições que levaram ao Concílio Vaticano II e, na América Latina, à Teologia da Libertação” (MANOEL, 2004, p. 12).

protestantismo, que, no século XIX, englobou também o combate ao espiritismo e concretizou-se, no Brasil, na criação de seminários fechados para a formação do clero e na criação de colégios católicos, masculinos e femininos, para a educação da juventude (2004, p. 11).

O autor explica que “o objetivo dessa política era, de imediato, preservar a instituição em face das ameaças do mundo moderno e, a médio e longo prazo, recristianizar a sociedade, de modo a recolocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial”, acrescentando outras características, como “a retomada do tomismo como única filosofia válida para o cristão e aceitável para a Igreja”, assim como a

centralização de todos os atos da Igreja em Roma, decretando-se, para isso, a infalibilidade do Papa, no Concílio Vaticano I, em 1870, de modo a reforçar a hierarquia, onde o episcopado foi bastante valorizado, submetendo todo o laicato ao seu controle (MANOEL, 2004, p. 45).

Coelho (2016, p. 15) considera ultramontanismo “um dos conceitos religiosos mais importantes na história da Igreja”, definindo-o como “movimento religioso que surge com o intuito de tomar um freio contra novas ideias, promovendo profundas mudanças dentro da Igreja Católica inserida agora na modernidade” e citando que, nos pontificados de Pio IX e Leão XIII “intensificaram-se as ações da Igreja Católica no sentido de combater a expansão do liberalismo, do racionalismo e de seus impactos nos campos religioso, filosófico e político” e que “esse combate ao mundo moderno ficou conhecido como ultramontanismo, pois pregava a total submissão dos poderes temporais à autoridade papal, situada ‘além dos Alpes’”.

Para Dilermando Ramos Vieira (2007, p. 12), “a defesa da jurisdição universal do Papa era outra componente desta visão eclesial, popularizada na época como ‘ultramontanismo’”, tendo como resultado que

a figura do Papa conquistou uma relevância enorme, e as relações da periferia com o centro cresceram tanto que, como em nenhum outro período histórico precedente, tornou-se lícito falar de uma Igreja realmente governada e dirigida pelo Sumo Pontífice no sentido mais estrito (VIEIRA, 2016, p. 213).

De acordo com Manoel (2004, p. 130-131), ao adotar a medievalidade como paradigma sócio-político,

o olhar saudoso e melancólico em direção ao medievo, romanticamente idealizado, a restauração do tomismo, a recordação saudosa das corporações de ofício, a rejeição às tendências políticas modernas construíram o texto da reação ultramontana, cuja busca de paralisação do movimento histórico e a reconstrução da Unidade e do Absoluto, a dissolução das partes na centralização do Todo levaram às atitudes políticas da Igreja nos séculos XIX e XX.

O retorno aos padrões medievais significava, portanto, reconstituir a unidade desejada por Deus e destruída pelo pecado, dissolvendo-se novamente no Absoluto, reconstruindo a

Idade de Ouro perdida, quando a Igreja Católica – em sua qualidade de *Mater et Magistra* – se constituía no centro de equilíbrio da Europa, moldando o mundo feudal à sua imagem e semelhança, intervindo no governo da *polis* e transformando-a na *Civitas Dei*, estabelecendo os parâmetros do ordenamento social como fundamento da salvação humana, para não permitir a perdição definitiva do homem por intermédio do Mal (MANOEL, 2004).

Tal projeto nos remete à ideia de cristandade, definida por Francisco José Silva Gomes (1997, p. 33-34, 38 e 40) “como de um sistema de relações da Igreja e do Estado *na sociedade*” ou “um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado”, constituída sob o Império cristão e que se caracterizava por “um regime de *união* e de religião de Estado”, em que este “assegurava à Igreja a presença privilegiada na sociedade e, dependendo das situações históricas, o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, constituindo-a, além disso, em aparelho de hegemonia do sistema”, tendo sido criados agenciamentos, tais como “a religião oficial como religião de unanimidade” e “um único código religioso de base”, fazendo com que a Igreja identificasse o reino de Deus com a instituição eclesiástica, passando “a atribuir-se o monopólio da salvação, da graça, de Deus mesmo”.

O autor explica que

a nova experiência histórica dos cristãos em regime de cristandade era absolutizada, tida como única e universal. As diversidades históricas e culturais pareciam não marcar mais diferenças. As atitudes de intolerância aumentaram. Tanto os discursos como as práticas eclesiais passaram por um processo de uniformização, tido como sinal da unidade da fé e da Igreja. As diversidades na Igreja fixavam-se na uniformidade e na imutabilidade. A cristandade, enquanto percebida como o Mesmo, era refratária às diferenças, às diversidades, à alteridade, ao Outro, provocando uma seqüência de reducionismos no cristianismo: do reino à Igreja, da fé à religião, da humanidade à latinidade, da civilização à ocidentalidade, da autoridade do Mistério ao poder da instituição, da Igreja de Cristo à Igreja de Roma da catolicidade à uniformidade, do dogma à imutabilidade, da santidade à imitação, da obediência à submissão, do povo de Deus a um laicado passivo, da liturgia à rubricística, da *Koinomia* à estereotipia (GOMES, 1997, p. 42).

Assim,

para o papado, esse mesmo conceito de Igreja manifestava também a preocupação da Igreja romana de integrar todas as igrejas locais sob o seu primado de jurisdição, tendência que já se vinha fazendo sentir desde os papas do século V, em particular desde Leão Magno (440-461) (GOMES, 1997, p. 45).

De acordo com Zagheni (1999a, p. 40-41),

a ideologia de cristandade é o modelo cultural dominante de que se serviu a Igreja para definir a sua relação com o mundo e com a sociedade: esse modelo, que tinha suas raízes no canonismo medieval e na reforma gregoriana e encontrara na eclesiologia tridentina uma especial adaptação à situação,

tornou-se “ativo” a partir da segunda metade do século XVIII, permanecendo operante até o Vaticano II.

Zagheni (1999a, p. 41-42) relata que, em 1799, G. F. Novalis propunha a retomada do modelo medieval, quando a Europa era cristã porque o papa dirigia e controlava o comportamento dos indivíduos e povos, antes que a revolta de Lutero tirasse o senso de autoridade do pontífice, introduzindo na civilização europeia uma instabilidade permanente que, após um longo processo, culminaria no período revolucionário, que promoveu a descristianização e fez com que a Igreja Católica perdesse qualquer tipo de autoridade sobre a sociedade, fazendo o mundo cair no precipício da desordem e da descrença, sendo imperioso “reconstruir uma sociedade baseada em valores autênticos, garantidos pela presença e pela ação da Igreja e do papado” (ZAGHENI, 1999a, p. 25-26).

Conforme Azzi (1992, p. 5-7), ao provocar a queda do Antigo Regime, consolidando a concepção do Estado leigo, a Revolução Francesa gerou a crise do regime de cristandade, o que fez com que a Santa Sé, percebendo a perda de sua influência no mundo ocidental, reagisse buscando revitalizar os antigos valores da sociedade medieval, reafirmando a necessidade de subordinação do homem à ordem sobrenatural e a consequente humildade e obediência diante das diretrizes emanadas pela hierarquia eclesiástica. O autor acrescenta que, sob a ótica do filósofo tomista José Soriano de Souza, “depois da vinda de Cristo, o mundo passou a ser governado por uma ordem sobrenatural, através do magistério da Igreja” e, assim, “a consciência humana deve ter por norma o verdadeiro e o honesto, que são dados a conhecer mediante o magistério infalível da Igreja” (AZZI, 1992, p. 130).

Zagheni (1999a, p. 41 e 51) afirma que

a partir de Clemente XIII (1758-1769) e, depois, de Clemente XIV (1769-1774), chegando aos pontífices do século XIX, depois de ter experimentado a crise definitiva da sociedade cristã do *ancien régime*, eles acentuam a visão negativa sobre a nova forma de sociedade e propõem o modelo de cristandade como o único caminho que restava,

acrescentando que “Pio IX ainda estava dominado pela ilusão do retorno à cristandade, mas de Leão XIII a Pio XII a reconstrução da cristandade assume formas novas, lançando-se as premissas que levarão à sua superação”.

Pensando salvaguardar os fundamentos da Igreja, o papa Gregório XVI – favorável à monarquia absoluta do papado e contrário à democracia – teve um pontificado de combate, lutando contra o que julgava ser toda a espécie de erros (DANIEL-ROPS, 2003; WOLF, 2017). Em suas encíclicas *Mirari vos* e *Singulari nos*, tratou de assuntos em que a tradição mais parecia ameaçada, como a indissolubilidade do matrimônio e o celibato eclesiástico, condenando o

liberalismo e a liberdade de consciência – chamados de loucura e erros altamente perniciosos –, assim como a liberdade de imprensa e a separação entre Igreja e Estado. Enfim, foi reprovada qualquer ideia de aliança entre altar e liberdade, que a imprensa católica de então via como a amiga mais fiel e cara ao demônio (MARTINA, 2005; WOLF, 2017). Para Matos (1996a, p. 23), “a Encíclica ‘*Mirari Vos*’ de 15 de agosto de 1832, é uma expressão eloquente do movimento restaurador em curso na sociedade e na própria Igreja desde o Congresso de Viena (1815)”.

Seu sucessor, o papa Pio IX, concluiu o processo de romanização da Igreja Católica, que no final do século XIX passou a se constituir como um Estado rigorosamente centralizado e submetido à autoridade absoluta do papa (DANIEL-ROPS, 2003). Matos (1996a, p. 91) considera que, então, “o Papa torna-se sinônimo da Igreja, concentrando nas suas mãos toda a orientação eclesiástica”. Se, a princípio, era simpático a inovações, tendo inclusive executado reformas liberais nos Estados Pontifícios, mudou sua posição a partir da Revolução de 1848, que parecia prestes a destruir seu poder e arruinar a Igreja Romana e que o obrigou a fugir de Roma para um exílio em Gaeta, adotando uma linha de intransigência similar à de Gregório XVI e realizando um pontificado de reação, esforçando-se em promover uma restauração geral da sociedade cristã e dos tradicionais valores sagrados contra o laicismo que se alastrava, em que se destacaram dois textos complementares – a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus Errorum*, catálogo das doutrinas, teorias, ideias e afirmações que a Igreja Católica condenava⁴ – e a realização do Concílio Vaticano I, buscando fazer contra o racionalismo de então o mesmo que o Concílio de Trento havia realizado contra o protestantismo (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005; WOLF, 2017; ZAGHENI, 1999a).

Na Encíclica – que recordou e superou a *Mirari vos* por seu tom duro e por uma visão exclusivamente negativa da sociedade de então –, entre outras coisas, lamentou a situação em que se encontrava a época moderna com seu ateísmo, enumerando o que considerava ser as mais repugnantes e horríveis opiniões e erros monstruosos, que punham em risco a fé afirmada pela Igreja Católica, condenando o princípio do Estado laico e a liberdade de consciência, de culto, de imprensa e de opinião, assim como afirmando a plenitude da autoridade pontifícia, cujo fundamento seria a autoridade divina (MARTINA, 2005; SOUZA; GONÇALVES, 2013; WOLF, 2017). Através do *Syllabus* – composto por oitenta proposições, divididas em dez capítulos –, passou em revista diversas afirmações que considerava equívocos modernos e

⁴ Henrique Cristiano José de Matos (1996a, p. 104) explica que “a palavra *Silabo* significa *coletânea* ou *conjunto de sentenças*”.

acreditava minar a religião, a Igreja Romana e a sociedade cristã, como o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo absoluto, o indiferentismo, a incompatibilidade entre razão e fé, o utilitarismo, o galicanismo, o estatismo, a ética leiga, o latitudinarismo, o socialismo e o comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e, finalmente, o liberalismo, que o Pontífice considerava pérfido inimigo, vírus oculto e peste perniciosa (DANIEL-ROPS, 2003).

Através do Concílio Vaticano I, convocado perante quinhentos bispos reunidos, Pio IX pretendia buscar remédios para lidar com tais males que afligiam a Igreja Católica, aparentemente tão urgentes como aquelas que havia feito com que o papa Paulo III (1534-1549) convocasse um concílio – em 1537, diante do avanço da Reforma na Europa –, defendendo a fé que era fustigada desde Trento (DANIEL-ROPS, 2003). Para que a reunião conciliar fosse plenamente ecumênica, o Papa enviou um convite oficial, exortando-os a retornarem à unidade romana, aos bispos separados de rito oriental, rejeitado com desdém de um “silêncio ensurdecedor” – com somente quatro exceções –, e até aos protestantes de todas as obediências, o que foi considerado uma inútil provocação, pois, afinal, os termos em que o chamado foi formulado, de tendência até ofensiva, não poderiam causar outra coisa que não fosse irritação e rejeição, o que demonstrava uma pouca habilidade por parte de Roma (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005; MATOS, 1996a; SOUZA; GONÇALVES, 2013).

Martina (2005, p. 257-258) lembra “do modo inoportuno como a carta foi anunciada, dando margem à suspeita de que Roma não levava na devida conta a dignidade dos orientais”, afinal, de acordo com Souza e Gonçalves (2013, p. 71), “os ortodoxos lamentaram que a carta dirigida a eles tivesse sido divulgada primeiro pela imprensa”. Zagheni (1999a, p. 149) corrobora as informações anteriores, acrescentando que “o tom da carta, enviada aos bispos orientais, era duro e inoportuno; além disso, foi publicada pelos jornais antes mesmo de ser recebida pelo patriarca de Constantinopla, e isso a tornou ainda mais antipática”.

Sobre o convite aos protestantes, Souza e Gonçalves (2013, p. 72) explicam que “os luteranos e alguns anglicanos aceitaram o convite do papa”. Daniel-Rops (2003, p. 796) cita “a boa vontade de algumas personalidades como o bispo puritano da Escócia, Forbes, e de uma meia dúzia de pastores luteranos alemães”. Este autor acrescenta, porém, que “o certo é que nenhum ‘separado’ assistiu ao Concílio” (DANIEL-ROPS, 2008, p. 508).

De acordo com Thais da Rocha Carvalho (2018), neste momento a Igreja Católica se comportava como Mestra da Verdade e modelo de Sociedade Perfeita, superior e independente de qualquer outra instituição, submetendo-se ao dogma da infalibilidade do poder papal, com o Sumo Pontífice se tornando a fonte de todos os seus ensinamentos disciplinares e doutrinários, o que culminava em uma Igreja cada vez mais católica romana e com o clero – santificado e

detendo a sabedoria divina – responsável por orientar a sociedade. Souza e Gonçalves (2013) afirmam que por ocasião do Concílio Vaticano I, vendo-se como sociedade perfeita, autônoma e transcendente, a Igreja Romana assumiu uma conotação fortemente triunfalista, considerando-se a detentora única da verdade, premissa confirmada no dogma da infalibilidade papal quando o papa fala na condição de pastor e doutor de todos os cristãos, sendo iluminado pela mesma assistência divina infalível prometida ao apóstolo Pedro.

Azzi (1992, p. 34), considera que “a ênfase no conceito de Igreja como sociedade autônoma, sociedade ‘perfeita’, marcava o espírito de Trento”. De acordo com Matos (1996a, p. 59), “o primeiro Concílio do Vaticano consolidou e aprofundou a evolução eclesiológica pós-tridentina do triunfo da ‘verdadeira fé’ contra as ‘forças do mal’, corporificadas nas ‘nefastas ideologias’ do liberalismo e racionalismo”, tendo havido o reforço da centralização romana e do modelo eclesiástico de sociedade perfeita, “imagem verticalista e piramidal da Igreja, em cujo vértice se situa solitariamente o Sumo Pontífice”. Souza e Gonçalves (2013, p. 91) acrescentam que

no proêmio da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, a Igreja era apresentada como edificada segundo a vontade de Cristo, diferindo-se de qualquer outra instituição e, sendo única, indicava o desígnio divino de unidade. E não é possível afirmar e consolidar essa unidade de todo o episcopado e de todos os cristãos sem o princípio perpétuo e o fundamento visível dessa unidade: o apóstolo Pedro, cuja sucessão se encontra nos papas escolhidos pela ação do Espírito Santo. Por isso, o propósito fundamental dessa Constituição era estabelecer claramente a doutrina do primado de jurisdição e a infalibilidade do papa.

O Concílio Vaticano I, cuja declaração da infalibilidade papal nos pronunciamentos *ex cathedra* em matéria de fé e costumes – momento culminante do movimento ultramontano no âmbito eclesiástico, embora não na relação com os Estados – fortaleceu a autoridade pontifícia, reforçando e completando a centralização romana, conferindo-lhe respaldo dogmático⁵, provocou um cisma na Igreja Católica, com a fundação da Igreja dos Velhos Católicos – que se considerava a única fiel à verdadeira tradição –, estabelecida inicialmente por um minguado grupo de professores universitários que seguiam Johann Joseph Ignaz von Döllinger – teólogo e sacerdote na Baviera –, professor que dizia que Pio IX havia criado uma nova Igreja, à qual recusava a sua submissão por não reconhecer senão a antiga (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2006; SANTIROCCHI, 2010; WOLF, 2017). A partir de um congresso realizado em Munique, em setembro de 1871, estabeleceram sua própria ordem jurídica e constituíram um

⁵ Ivan A. Manoel (2004, p. 134) afirma que “afinal, eram os bispos e os vigários que, em suas dioceses e paróquias, desenvolviam um amplo programa para converter a fala pontifícia em prática recristianizadora da sociedade”.

verdadeiro chefe, Reinkens, ordenado por jansenistas cismáticos na Holanda. Encorajada em diversos países, a nova denominação adotou inovações dogmáticas e disciplinares profundas, em forte contraste com o que desejavam seus fundadores, reconhecendo como válidas apenas as decisões dos sete primeiros concílios ecumênicos, reportando-se à profissão de fé do papa Pio IV, eliminando todas as prerrogativas pontificias, acentuando o papel dos leigos na Igreja e não tardando a adotar reformas que a aproximavam do protestantismo, como a supressão do celibato sacerdotal, da confissão auricular, do culto aos santos e das indulgências, a eleição dos ministros, passando a celebrar os ofícios em língua vernácula e alimentando a ideia de que poderiam servir para aproximar as grandes igrejas umas das outras (DANIEL-ROPS, 2003; MARTINA, 2005; ZAGHENI, 1999a).

Enfim, após termos visto como a Igreja Católica reagiu às ameaças que então a fustigavam, através de um processo de romanização, da afirmação de constantes críticas à modernidade liberal e do fortalecimento da autoridade pontifícia, com a confirmação do dogma da infalibilidade do poder papal durante o Concílio Vaticano I, vejamos como se dava, em meio a esse contexto, a difícil relação entre a Igreja Romana e as outras denominações cristãs.

2.3 A RELAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA COM AS OUTRAS DENOMINAÇÕES CRISTÃS

Em meio aos tormentos que afligiam a Igreja Romana desde fins do século XIX, muitos membros da hierarquia católica enxergavam o dedo do protestantismo. Afinal, o início da rebelião da inteligência contra os dogmas católicos, que culminou com o desenvolvimento do Iluminismo, no século XVIII, ao ver dos católicos tradicionalistas, tinha se dado com o Renascimento, contemporâneo da Reforma Protestante que fez surgir as primeiras igrejas protestantes. A participação de protestantes na Revolução Francesa, no Congresso de Viena e nas revoluções liberais da primeira metade do século XIX reforçavam a suspeita, o que fez com que, durante a reação católico romana contra as intempéries sofridas e contra a modernidade liberal, a prática do protestantismo e a atuação das sociedades bíblicas fossem condenados por documentos como, dentre outros, o *Syllabus*.

Matos (1996b, p. 237-238) nos lembra que “pluralismo religioso e respeito por outros modos de pensar e agir era algo alheio à mentalidade do século XIX”. E como a civilização moderna favorecia qualquer culto e espoliava a Igreja Católica dos seus direitos, era difícil uma reconciliação entre ambos (ZAGHENI, 1999a). Tal rejeição ao modernismo alimentou estereótipos hostis a serem combatidos, dentre os quais o protestantismo (WOLF, 2017). Pio

IX era fiel à ideia do Estado católico que discrimina os cidadãos de acordo com suas confissões (MARTINA, 2005). O protestantismo era visto como um rebento ilegítimo e insubordinado, uma descrença, e seus adeptos como rebeldes, responsáveis pela divisão da verdade cristã em múltiplas opiniões contraditórias (NOWAK, 2017). Nas ladainhas do Sagrado Coração, tratava-se sobre as superstições do paganismo e sobre os filhos pródigos que abandonaram o Cristo (ZAGHENI, 1999a). O Santo Ofício proibiu aos católicos a participação em uma associação para a promoção da unidade entre cristãos (DANIEL-ROPS, 2008). O *Syllabus* condenava as opiniões de que os seres humanos fossem livres para aceitar a religião que julgassem verdadeira e que o protestantismo e o catolicismo fossem formas equivalentes de cristianismo. Assim, ao nomear um bispo para Genebra, Pio IX deu-lhe a missão de converter a chamada Roma protestante e, futuramente, por ocasião da convocação do Concílio Vaticano I, convocava os filhos extraviados a retornarem para tomar o caminho do Céu (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2008). Mais tarde, na Inglaterra, surgiram instituições católicas com a finalidade de converter os protestantes (DANIEL-ROPS, 2006). Somente cem anos mais tarde, através da declaração *Dignitatis humanae*, o Concílio Vaticano II reconheceria a liberdade religiosa (WOLF, 2017).

Os protestantes também não eram simpáticos à Igreja de Roma. Souza e Gonçalves (2013, p. 73, nota 40) citam que “em 31 de maio de 1869, aconteceu um Congresso protestante em Worms para protestar contra a encíclica *Quanta cura* e rechaçar o convite do papa” para que participassem do Concílio Vaticano I, ao qual “seguiram-se outros congressos em Stuttgart, Hungria, Estados Unidos e Suíça, em todos se rechaçava a iniciativa de Pio IX”.

Aproveitando-se do declínio das missões católicas, os protestantes iniciaram seriamente sua obra missionária, pouco significativa até o final do século XVIII, mas que no século XIX superou todas as iniciativas realizadas até então, espalhando-se por todos os continentes, tornando-se um dos elementos essenciais do protestantismo e marcando uma época de expansão deste. Todas as igrejas oriundas da Reforma se lançaram ao apostolado, apresentando-se como rivais diretas da Igreja Romana, pois que frequentemente instalavam-se ao lado dos missionários católicos – que procuravam reconquistar as posições perdidas – e se antagonizando a eles, muitas vezes de forma violenta e desleal – explorando uma polêmica antipapista –, dispondo, inclusive, de meios financeiros muito mais abundantes que os dos católicos. Mesmo na Europa, protestantes distribuíram milhares de bíblias entre os católicos com interesse proselitista, assim como folhetos anticatólicos (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2006; DANIEL-ROPS, 2008).

Kurt Nowak (2017, p. 71) explica que “mesmo antes da entrada da Europa na era do imperialismo, as organizações missionárias experimentaram um forte incremento” e que “a primeira metade do século XIX tornou-se a época da fundação das missões”. Daniel-Rops (2008, p. 172-173) cita que, “em 1821, uma *Exposição do estado atual das missões evangélicas entre os povos infieis* citava com satisfação doze sociedades missionárias, 252 postos de missão e 520 missionários” e que “o número dos postos de missões não cessou de aumentar até ao limiar do século XX; depois, a instituição de ‘dioceses organizadas’ estabilizou esse número, mas o dos missionários continuou a subir”.

Nos próprios países católicos, deu-se progressivamente o desaparecimento das discriminações confessionais, por iniciativa de leigos ou católicos liberais, em discordância com a hierarquia e a cúria romana (MARTINA, 2005)

No entanto, já desde o século XVII, o escândalo da desunião dos cristãos fez com que alguns católicos trabalhassem, em vão, no sentido de uma aproximação. Se, no século seguinte, tal empenho mobilizou gente isolada e de pouca influência, no século XIX tal ideal ganhou força, principalmente em grupos de convertidos ao catolicismo, especialmente a partir de 1848, como o foi o caso de Ignatius Spencer, que, além de promover uma cruzada de orações pela conversão dos anglicanos, em 1832, solicitou a Pio IX, com sucesso, que não voltasse a utilizar o termo herético nos textos oficiais sobre os separados, que passaram a ser chamados acatólicos, sendo os movimentos de aproximação mais vigorosos e as tentativas mais concretas voltadas para a Igreja Ortodoxa do Oriente⁶. Embora os papas a desejassem, certos de estarem na posse da verdade e de que a Igreja Católica Apostólica Romana – “mãe e mestra de todas as Igrejas” – seria a única guardiã da unidade querida por Cristo, só a concebiam sob a forma de regresso daqueles que se tinham voluntariamente separado, já que as igrejas apartadas de Roma eram consideradas como cismáticas ou heréticas (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2008).

Também protestantes estiveram abertos ao diálogo com católicos, como o filósofo luterano Leibniz, que debateu com Bossuet de forma apaixonada, defendendo sua posição, mas sem recorrer a qualquer ataque contundente. Como o presbiteriano James Drummond, que dialogou com o mesmo Bossuet; o teólogo luterano Gerhard Wolter Molanus, que o fez com Cristoval Royas de Spínola; o arcebispo anglicano William Wake, com o galicano Élie du Pin; o conde von Zinzendorf, líder da Igreja Morávia, que chegou a se tornar amigo do cardeal Louis Antoine de Noailles. Em todos esses casos, faltando um clima de união, estabeleceu-se, ao

⁶ Daniel-Rops (2003, p. 728-729) lembra que o sacerdote alemão Johann-Michael Sailer, “alma transparente e generosa, queria insistir nos pontos da mensagem cristã que servissem para unir, nunca para dividir; e sonhava reconciliar com a Igreja os irmãos separados”.

menos, um clima de mútuo respeito. A estes, podemos acrescentar ainda: o anglicano John Dury e o fundador da Igreja metodista, John Wesley, pietistas, que acreditavam que a piedade pessoal pudesse eliminar os antagonismos; o magistrado protestante Rouvière e o padre anglicano Dutens, racionalistas, que elaboraram planos para uma possível reunião, por considerarem que as diferenças em relação a Roma não justificavam a divisão (DANIEL-ROPS, 2008).

Às vésperas do Concílio Vaticano I, Dom Félix Dupanloup – bispo francês de Orleães – publicou um texto em que defendia que a tese da definição da infalibilidade era inoportuna, dentre outros motivos, porque tornaria ainda mais difíceis as relações com os orientais e os protestantes (ZAGHENI, 1999a). Já iniciada a Assembleia Conciliar, Dom Josip Juraj Strossmayer – bispo croata de Diakovar –, preocupado com que não se comprometesse um possível retorno dos eslavos ortodoxos à Igreja Católica, também lamentou o pouco irenismo com que os esquemas falavam dos protestantes e da presença de expressões pouco respeitadas em relação eles, como a ideia de que o protestantismo era a fonte de todos os erros e males. Tal atitude foi tomada como indiferentismo por alguns, mas fez com que essas passagens fossem eliminadas (MARTINA, 2005; SOUZA; GONÇALVES, 2013). No entanto, o resultado do Concílio deixava pouco espaço ao diálogo com as igrejas separadas de Roma, visto que uma decisão do Santo Ofício havia reprovado a ideia de criação de uma comissão especial para tratar com os não católicos, especialmente com os anglicanos (ZAGHENI, 1999a).

O sucessor de Pio IX, o papa Leão XIII, mesmo tendo protestado contra o apoio dado à propaganda protestante em Roma e recordado que não era lícito aos Estados colocar os diversos cultos no mesmo nível da verdadeira religião, chegou a ser homenageado por países protestantes e infiéis, por sua prudência e sabedoria, por ocasião da exposição do Vaticano em sua honra (DANIEL-ROPS, 2006; MATOS, 1996a). Introduziu o princípio da tolerância religiosa e sonhou reconciliar todos os cristãos, empreendendo uma constante política de aproximação, trabalhando para estreitar os laços entre Roma e as Igrejas Católicas do Oriente, através da criação do Pontifício Instituto de Altos Estudos Orientais, aberto também aos ortodoxos (DANIEL-ROPS, 2006). Demonstrou interesse na retomada de contato com os anglicanos, também mostrando simpatia para com a “santa Rússia”, realizando uma novena de orações pela unidade, em 1895, embora se rezasse pelo regresso à Igreja Católica dos seus irmãos separados e pela conversão dos muçulmanos, pagãos, judeus e maus católicos, o que desencorajava protestantes e anglicanos diante de uma oração assim formulada, visto que as fórmulas evangélicas baseadas em alusões ao filho pródigo ou à ovelha perdida não poderiam ser apropriadas para promover a causa da unidade (DANIEL-ROPS, 2008).

De acordo com Daniel-Rops (2003; 2008), na Alemanha, o publicista católico Riess já havia procurado constituir uma associação de piedade cujos membros oferecessem os frutos das suas comunhões pelo regresso dos reformados ao seio da Igreja Católica. O mesmo autor (2008, p. 501-502) acrescenta que o próprio Strossmayer “durante toda a vida sonhou com o regresso dos Balcãs ortodoxos ao redil romano”, assim como no próprio campo protestante havia quem pensasse da mesma forma, como Alexandre Vinet, “o grande espiritual de Lausanne”, que tinha o seguinte pensamento: “ninguém se separa senão para se reunir. O protestantismo há de voltar ao catolicismo, como o socialismo à unidade”.

No entanto, certos termos tornavam a aproximação difícil. Por exemplo, desde Pio IX, que dirigiu algumas encíclicas aos ortodoxos gregos, suplicando-lhes que retornassem à comunhão de oração, os patriarcas e metropolitas orientais respondiam através de verdadeiras peças de acusação, retomando todas as suas velhas críticas ao catolicismo (DANIEL-ROPS, 2003). Tal reação, no entanto, era apenas proporcional ao tom que a Igreja Católica Romana adotava para com eles e com os protestantes. Considerações como as de que “pelas forças maléficas e pelas tramas daquele que por primeiro suscitou um cisma no céu”, de que os não católicos “reconhecem o mesmo Jesus Cristo como redentor e se gloriam de levar o nome de cristãos, mesmo não professando a verdadeira fé de Cristo”, de que “Jesus Cristo edificou na terra, sobre Pedro, a única Igreja, que é uma, santa, católica e apostólica, e a ela foi conferido o poder necessário para conservar íntegro e inviolável o depósito da fé”, de que em nenhuma outra “pode ser reconhecida a Igreja única e católica que Cristo edificou” e, finalmente, de que “aproveitando a ocasião do Concílio [...] estes devem empenhar-se para sair deste estado no qual não podem ser seguros da própria salvação”, não poderiam suscitar respostas muito diferentes (SOUZA & GONÇALVES, 2013, p. 72-73).

Mas, tendo visto a conflituosa relação entre a hierarquia católica e as outras igrejas cristãs no século XIX, vejamos como, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica enfrentava séria crise na Europa, no Brasil ela também sofria percalços, buscando superar o regalismo ao qual estava submetida, através da busca de uma maior vinculação para com a Igreja Romana.

2.4 A IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NO BRASIL: ENTRE O REGALISMO E O ULTRAMONTANISMO

Até os primeiros anos do século XIX, a América Latina constituía um grande bloco de catolicidade, embora submetido ao padroado das coroas ibéricas. Uma vez emancipados politicamente, os novos Estados mantiveram os princípios regalistas, pretendendo controlar a

Igreja Católica, que experimentava dificuldades de certa gravidade com os governos, sendo muitas vezes espoliada e molestada, pois a liberdade e igualdade de todas as religiões significou, em muitos casos, uma aberta hostilidade a ela (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2006). Neste cenário, assistiu-se à implantação do protestantismo no continente, em detrimento da Igreja Católica Romana, entre populações católicas.

Azevedo (1988, p. 209) cita que

já existia a figura do Patrocinador, mas na época colonial na América Latina, este se desenvolveu muito. Na sua expressão mais ampla, conhecida na Espanha como Patronato Real, e em Portugal, Padroado Real, o Patrocinador tinha obrigação de ajudar a Igreja, mas gozava também de muitos privilégios. Entre eles, o de indicar candidatos para nomeações episcopais. Mais tarde, influenciadas pelo pensamento do Iluminismo, as Casas Reais da Península Ibérica chegaram, às vezes, ao ponto de exercer este privilégio num controle autocrático sobre a Igreja Católica, controlando a comunicação oficial desta com o Papado, fazendo da Igreja local, de fato, uma Igreja nacional. Esta foi, aliás, uma forma extremada política regalista.

Martha Campos Abreu (1996, p. 405, nota 23) esclarece que “‘regalismo’, em termos gerais, refere-se à defesa das prerrogativas do Estado contra as pretensões da Igreja; ou seja, refere-se a uma doutrina que subordina a Igreja ao Estado”.

Márcio Moreira Alves (1979, p. 19-20) esclarece que

em Portugal é a partir de 1483 que o rei D. Manuel toma, de fato, o controle de todos os negócios eclesiásticos. Torna-se, nessa altura, grão-mestre da Ordem de Cristo, sucessora dos Templários, e incorpora aos seus poderes os numerosos patronatos que a Ordem exercia.

(...)

Em 1508, a bula *Universalis Ecclesia* permitia ao rei propor a criação de cargos eclesiásticos de toda a espécie e nomear os seus titulares; levantar o dízimo do culto; controlar as comunicações entre as autoridades eclesiásticas e o Papa e vice-versa; dar ou recusar autorização de publicar as atas pontifícias.

Gustavo de Souza Oliveira (2019, p. 30, nota 20) acrescenta que

os Sumos Pontífices, do período da Renascença, preocupados com a expansão do protestantismo na Europa, não se mostraram interessados na evangelização dos territórios ultramarinos. Portanto, deixaram essa função nas mãos dos reis ibéricos, que se responsabilizaram por construir igrejas, enviar missionários e manter a hierarquia católica. Em contrapartida, os monarcas poderiam propor os bispos, cobrar os dízimos e gerir impostos eclesiásticos.

O padroado – misto de direitos, privilégios e deveres repassados, pelos papas, aos monarcas – era uma tradição secular, presente desde o início da colonização portuguesa, e que teve suas bases alteradas a partir da política iluminista de Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal –, levando o intervencionismo do Estado na vida interna da Igreja Católica ao seu auge, com o objetivo de diminuir o poder e a influência de Roma nos domínios

lusitanos⁷ (MATOS, 1995; OLIVEIRA, 2019; VIEIRA, 2007). De acordo com Oliveira (2019, p. 48),

a atuação do ministro se encontrava em um contexto comum às monarquias católicas do século XVIII, isto é, a supremacia do Estado sobre a Igreja, conhecida na França por galicanismo, na Alemanha por febronianismo, na Áustria por josefismo e em geral, incluindo Portugal e Brasil, por regalismo.

Praticando uma política regalista de forma mais incisiva e buscando nos bispos o apoio necessário para reformar a Igreja nacional, Pombal buscou ampliar a autonomia desta em relação à Santa Sé, também trabalhando para incrementar a autoridade do Estado sobre clero local (SANTIROCCHI, 2015b). Para formá-lo ilustrado e mais fiel ao Estado, a Universidade de Coimbra, onde a elite eclesiástica brasileira estudava e cujos cursos de Teologia foram reformados, com a introdução de uma forte tendência galicanista, jansenista e liberal – o que acabou por se transferir para os seminários brasileiros, especialmente o de Olinda –, converteu-se, então, em justificadora erudita dos propósitos de intervenção no âmbito da Igreja Católica, defendendo, dentre outras coisas, o desprezo pelo Concílio de Trento e uma mudança da concepção eclesiológica vigente, advogando que o poder da Igreja se circunscrevia à vida espiritual, o que seria bastante difundido nas colônias (ALVES, 1979; VIEIRA, 2007).

Nesta empresa de reformar a Igreja Católica no império lusitano e fortalecer o regalismo como instrumento de controle sobre ela, Pombal, que quando enviado da Coroa portuguesa em Viena entrou em contato com os jansenistas, adversários da primazia de Roma, aliou-se, dentre outros, a estes e aos oratorianos, apoiando-se nas teorias que vinham sendo defendidas por muitos de seus teólogos, tendo havido, inclusive, a substituição dos catecismos tridentinos pelo Catecismo de Montpellier, de inspiração jansenista (SANTIROCCHI, 2015b). De acordo com Santirocchi (2015b, p. 74), antes mesmo da era pombalina, “D. João V parece ter protegido os oratorianos para contrabalançar o predomínio da Companhia de Jesus e introduzir em Portugal as ‘novas ideias’ e os métodos de ensino dos jansenistas”.

Coelho (2016, p. 122, nota 277) explica que

o catecismo de Montpellier foi feito por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, notoriamente jansenista em 1702, e no ano de 1721 foi para o index, por ser uma obra de orientação jansenista e surgir num contexto caracterizado pela profusão e diversidade de catecismos em França,

acrescentando que

⁷ Para Dilermando Ramos Vieira (2007, p. 23), “as relações com a Santa Sé foram rompidas, e o *beneplicito* régio para os documentos pontifícios tornou-se lei, em termos definitivos aos 5-5-1765”. Guilherme Pereira das Neves (2009 apud COELHO, 2016, p. 44) considera esse momento “como a ascensão do regalismo nas decisões da Coroa”.

em Portugal, o catecismo de Montpellier teve também grande sucesso editorial, a partir do século XVIII, e até finais do século XIX sucederam-se as edições e traduções portuguesas, que, apesar de não serem literais, respeitam à estrutura da obra de Pouget (um dos criadores do catecismo de Montpellier). Pombal fez uso e patrocinou sua tradução para a língua portuguesa, que fora promovida pelo Arcebispo de Évora Dom João Cosmo e Cunha, em 1765.

Vieira (2007, p. 32-33) explica que

os eventos da Metrópole influenciaram profundamente o Brasil, apesar das resistências iniciais, uma vez que dentre os sete bispos da colônia, somente dois – Dom Antônio do Desterro, prelado do Rio de Janeiro, e Dom Miguel de Bulhões, diocesano de Belém – aceitaram substituir o *Catecismo Romano* pelo *Catecismo de Montpellier*. O tempo, entretanto, conspirava em favor do regalismo, e assim, a literatura pombalina e, principalmente, o tratamento que as autoridades leigas dispensavam aos padres e religiosos, sedimentaram uma mentalidade, ou um modo político de se comportar, que criaria raízes, vindo a se tornar causa de um contínuo descrédito para o clero da Colônia e do Império que a sucederia.

A submissão da religião ao Estado, conhecida como galicanismo – pelo fato de tal fenômeno ter tido seu berço na Gália, antiga denominação da França –, também ficou conhecida pelo nome de regalismo, que se caracterizava pela intromissão prática – sem base doutrinal – do poder civil nos assuntos eclesiásticos, o que, de modo geral, era tolerado por Roma quando o soberano se mostrava um bom católico (SOUZA; GONÇALVES, 2013). Santirocchi (2015b, p. 68, nota 3) define galicanismo como uma “doutrina católica francesa caracterizada por um predomínio do Estado sobre a Igreja Católica, com marcado sentimento nacional, tendo por isso forte repercussão política”, acrescentando que “seus adversários, defensores do primado pontifício, receberam a designação de ‘ultramontanos’ e sua escola de pensamento, ‘ultramontanismo’”. O mesmo autor esclarece que

o regalismo se caracteriza por uma modificação unilateral, por parte do Estado, das leis ou dos costumes que definem os limites e respectivas funções dos poderes civis e espirituais. As justificativas para tais atos se modificaram nas diferentes sociedades e épocas. O padroado não é regalismo, pois é um direito reconhecido por ambos os poderes, o mesmo não pode ser dito do beneplácito (*placet*) e do recurso à coroa, que nunca foram aceitos pela Santa Sé, sendo eles exemplos típicos de regalismo (SANTIROCCHI, 2013a, p. 16-17, nota 2).

Em outro texto, Santirocchi (2015b, p. 70-71, nota 8) acrescenta que,

no processo de surgimento e fortalecimento do Estado moderno, o poder civil avança sobre um espaço antes ocupado pela Igreja Católica, com intuito de ter maior controle sobre seus súditos ou cidadãos e sobre seu território. Assim, passa a interferir cada vez mais nos assuntos eclesiásticos, mesmo sem o consentimento da Santa Sé. Portanto o regalismo é um conjunto de atitudes ou legislações implantadas unilateralmente pelos governos dos Estados Modernos e constantemente criticadas e contestadas pelo Papa.

Souza e Gonçalves (2013, p. 26 e 29) explicam que “o sistema regalista defendeu que a maior parte do poder eclesiástico provinha do poder civil e que convinha reduzi-lo a seus limites primitivos” e que, entre os séculos XVII e XIX, “a concepção absolutista do poder do Estado sobre a Igreja espalhou-se”, chegando a adotar “uma denominação particular ao ser encarnada por um homem”, que foi o josefismo, que “designa a política de José II (1765-1790), que queria afrouxar os laços da Igreja austríaca com Roma para submetê-la ao controle do Estado”. Abreu (1996, p. 405, nota 23) acrescenta que

o regalismo teve algumas variantes, como o “febronianismo”, “josephinismo” e “galicanismo”, oriundas não apenas da França, mas também de outros países europeus católicos, como a Bélgica, Países Baixos, Áustria e os pequenos Estados da Alemanha do Sul. Outra doutrina que acompanhou de perto o regalismo foi o “jansenismo jurídico”, que pode ser entendido como um “episcopalismo” radical, ao se opor à primazia do bispo de Roma.

De acordo com Azevedo (1988, p. 210),

quando Dom João VI voltou para Portugal em 1821 e deixou aqui seu filho, o futuro Dom Pedro I, a herança do regalismo havia sido tão bem plantada no Brasil que, na hora da Independência em 1822, teria sido inconcebível que a nova monarquia brasileira não se atribuísse as prerrogativas do Padroado Real.

Assim, com a independência brasileira, durante o Império, o antigo padroado português encontrou terreno fértil, embora adaptado à realidade de nosso país, tendo entrado em nova fase, enriquecido com práticas galicanistas que vigoravam na Europa, adquirindo uma configuração própria – apoiando-se em pressupostos do liberalismo daquele século – denominada regalismo brasileiro, que significava uma intrusão do poder civil nos assuntos eclesiásticos, que era, na verdade, uma reedição do velho sistema de padroado colonial, mas com um novo discurso de legitimação, pois o antigo não era mais adequado para tais práticas e nem para a nova legislação (MATOS, 1995; MATOS, 1996a; MATOS, 2010; SANTIROCCHI, 2013b).

De acordo com Vieira (2007, p. 34), “dom Tomás da Encarnação da Costa e Lima (1723-1784), bispo diocesano de Olinda de 1774 até o ano de sua morte, tornou-se o primeiro prelado a tomar uma posição pública em favor do regalismo na Colônia”. Para o período pós-independência, o mesmo autor acrescenta que, “com o regalismo do Imperador faziam coro numerosos políticos, formados nos princípios galicanistas e anticlericais da França e de Coimbra, que olhavam a Santa Sé com desconfiança e hostilidade” (VIEIRA, 2007, p. 46). Para Gomes (1998, p. 316),

o “despotismo esclarecido” no século XVIII exacerbou esse jurisdicionalismo do Estado com o regalismo pombalino. O Estado imperial deu prosseguimento ao regalismo no Brasil, usando-o como instrumento para se defender contra possíveis ingerências da Igreja de Estado.

Santirocchi (2015b, p. 80) considera que

são inegáveis as continuidades entre o padroado e o regalismo lusitano e aquele que será implantado no Brasil, no entanto, as descontinuidades também são evidentes, mesmo que elas não tenham sido objeto das análises historiográficas.

Mesmo que os dois sucessivos imperadores se declarassem respeitadores da religião, as autoridades mostraram-se avessas às reivindicações da Sé Apostólica em relação à Igreja no Brasil, deixando que funcionários, muitos deles altos dignitários da maçonaria, interviessem de forma abusiva na vida interna da Igreja (DANIEL-ROPS, 2003; MATOS, 1995). Santirocchi (2013a, p. 3) esclarece que “os negócios eclesiásticos eram despachados como quaisquer outros assuntos da administração pública. Os padres e os bispos eram tratados como funcionários públicos de uma maneira muito mais incisiva do que havia feito a coroa portuguesa”.

A Constituição do Império – incorporando o padroado, mas de uma forma civil – declarava, em seu artigo 5º, que o catolicismo continuaria a ser a religião do Estado, mas determinava que todas as religiões seriam permitidas, embora com culto privado, em casas sem aparência exterior de templo, acrescentando, no artigo 179º, § 5º, que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública (GOMES, 1998; SANTIROCCHI, 2013b; VIEIRA, 2007). Além da total ausência de um diálogo prévio com a Santa Sé, legitimava-se a tutela do Estado sobre a Igreja, buscando justificá-la através de um fato e de um suposto direito preexistentes (VIEIRA, 2007).

Abreu (1996, p. 364) destaca quer “o termo ‘continuará’, do artigo 5º da Constituição, garantia a permanência dos dogmas e cânones católicos, mas também de leis lusitanas, como o Padroado”. Santirocchi (2013a, p. 3) explica que

o Padroado Civil criado pela Constituição, juntamente com o regalismo, impôs ao clero uma dupla lealdade: ao Estado e à Igreja. Este sistema de dupla lealdade começou a ser questionado a partir dos anos de 1840/50 com o início de uma sistemática reforma da Igreja no Brasil, levada a cabo pelos bispos ultramontanos.

Dom Pedro I (1822-1831), em movimento para consolidar a independência do Brasil, instruiu Monsenhor Francisco Correia Vidigal, em missão especial à Roma, que conseguisse que a Santa Sé transferisse para a Coroa brasileira o grão-mestrado da Ordem de Cristo e demais ordens militares, mas com a recomendação de que evitasse quaisquer concordatas que cerceassem o poder imperial nascente (DORNAS FILHO, 1938; VIEIRA, 2007). Em 1827, através da Bula *Praeclara Portugalliae*, o papa Leão XII (1823-1829) transferiu para o Imperador brasileiro os direitos do padroado luso, sem deixar de advertir que as indicações dos

bispos e párocos deveriam respeitar as condições previstas pelo Concílio de Trento (COELHO, 2016). No entanto, a Assembleia Geral, em um claro caso de usurpação, rejeitou o documento, declarando-o anticonstitucional, sob a alegação de que o assunto não se tratava de uma concessão pontifícia, mas de um direito adquirido próprio e inerente à soberania nacional e ao poder imperial, visto que a Lei Fundamental incorporara, em seu artigo 102º, § 2º, a prerrogativa do governante de nomear bispos e prover benefícios eclesiásticos (MATOS, 1995). Caberia aos pontífices – chefes honoríficos da Igreja –, então, apenas o direito de confirmar as nomeações realizadas. Além disso, a Carta também concedia ao governante, através do mesmo artigo, § 14, a prerrogativa do *placet*, ou seja, controlar a entrada, divulgação e aplicação de decretos e outros documentos da Santa Sé (MATOS, 1996a). Forjou-se, pois, um novo discurso legitimador do Estado confessional, assim como do padroado e do regalismo, tomando por base a nação, a soberania e a Constituição. Mais tarde, em 1843, tal ideia foi corroborada pelo Império, com a declaração de que o direito de padroado era de competência do imperador, sem que houvesse dependência de concessão dos papas (VIEIRA, 2007). No entanto, por ainda não possuir um representante no Brasil, a Santa Sé não foi informada de tal decisão, tomando conhecimento do fato apenas em 1855, por parte do encarregado de Negócios, Monsenhor Marino Marini (SANTIROCCHI, 2013b).

Torres (1968, p. 31) comenta que

após a Independência, consideraram os Augustos e Digníssimos Senhores Representantes da Nação Brasileira que o Padroado, e mais o *placet*, eram atribuições soberanas da Nação Brasileira, não fazendo sentido o Papa conceder benevolentemente ao Imperador do Brasil tais privilégios.

De acordo com João Dornas Filho (1938, p. 43-44), o voto da Comissão Eclesiástica da Assembleia Geral “representa a primeira manifestação regalista contra a doutrina do padroado expendida pela Curia Romana”. Para Oliveira (2019, p. 159),

ao questionar as bulas papais e ao extinguir a Mesa da Consciência, o poder legislativo demonstrou que almejava diminuir a influência da Igreja romana. Não queriam romper com o catolicismo, mas criar uma condição de subordinação, na qual o Estado pudesse interferir nas questões eclesiásticas. Lutava-se pela instauração de uma política regalista.

A reforma de Pombal teve grande influxo sobre o Brasil. À época da independência, a formação teológica dos bispos se caracterizava pela mentalidade regalista e jansenista em vigor na Universidade de Coimbra – centro de formação de excelência do Império Português –, onde muitos estudaram, somada à forte influência do iluminismo e do liberalismo, tornando-os, majoritariamente, regalistas convictos, aceitando a supremacia do rei em assuntos religiosos e a necessidade do *placet* para a validade de documentos emanados de Roma (HAUCK, 2008;

SANTIROCCHI, 2015b). De acordo com Santirocchi (2015b, p. 79), “seus estatutos viraram norma para os Seminários e Universidades da época, como foi o caso do Seminário de Olinda, no Brasil, fundado em 1800, pelo bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho”.

Para Limeira (2011, p. 10),

o jansenismo alcançou o Brasil por intermédio de diversos padres e prelados educados em Coimbra. O mais influente desses clérigos, Dom José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), era parente de Pombal, bem como do principal conselheiro do Primeiro-Ministro na reforma do currículo da Universidade de Coimbra, Dom Francisco de Lemos de Farias Pereira Coutinho (1735-1822). Como bispo de Olinda (1799-1806), Dom Azeredo Coutinho estabeleceu o seminário de Olinda (1800), cujo quadro de professores trouxe da universidade em Portugal.

Assim, “desde os dias de Pombal e da expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias (1759) os seminários portugueses e brasileiros estavam sob a gestão dos jansenistas”.

João Fagundes Hauck (2008, p. 77-78) considera que

era quase nulo o relacionamento do catolicismo brasileiro com o papa e a cúria romana, pois sob o regime do padroado todos os assuntos eclesiásticos eram tratados e resolvidos por órgãos do Governo, principalmente pela Mesa de Consciência e Ordens

e que

é inadequado, no caso do Brasil, imaginar uma organização eclesiástica autônoma, de estreitas ligações com Roma: a religião católica constituía parte integrante e necessária da sociedade brasileira, e o poder eclesiástico exercido pelo rei se relacionava com atribuições inerentes ao poder real, mais do que a antigos privilégios e concessões feitas pelos papas à Ordem de Cristo.

Abreu (1996, p. 364) lembra que um fator importante para consolidar a tutela imperial na alçada eclesiástica foi a participação intensa de uma elite clerical regalista, patriótica e maçônica, formada dentro do espírito das reformas liberais pombalinas, nas “Assembléias Nacionais” do Primeiro Reinado e do Período Regencial. De acordo com Oliveira (2019, p. 161), “o surgimento dos clérigos com opinião contrária à Cúria Romana era o reflexo de uma boa formação pautada no conhecimento acerca dos principais teóricos ilustrados, e muitos destes foram destacados políticos do cenário imperial”.

Mas, durante o Império, se, por um lado, tínhamos uma Igreja com ideário nitidamente nacionalista, por outro, os perigos do galicanismo foram detectados e combatidos por bispos reformadores, liderados, a princípio, pelo arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas Barroso (1827-1860), e, mais tarde, pelo bispo de Mariana, Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875), que deram início a um movimento de libertação da tutela do regalismo então vigente e sufocador, reclamando os legítimos direitos eclesiásticos, buscando maior

vinculação e sujeição a Roma – em virtude de uma abertura às renovadas ideias da transcendência, da tomada de consciência do sentido universal de Igreja e da importância da Sé Pontifícia como vínculo e centro de unidade e ortodoxia, assim como da defesa da reta doutrina – e a aplicação efetiva dos decretos disciplinares do Concílio de Trento, tendo por prioridade a formação eclesial de um clero ilustrado e santo e a instrução religiosa do povo pela catequese (FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008; MATOS, 1995; MATOS, 1996a; TORRES, 1968; VIEIRA, 2007).

De acordo com Matos (2010, p. 101), “os promotores da reforma querem purificar a antiga herança religiosa lusitana, substituindo-a por um catolicismo mais ortodoxo e romanizante”. Para Azzi (1992, p. 35), “esse período é assinalado pelo enquadramento cada vez maior da Igreja do Brasil nos moldes da Igreja romana”, iniciando-se, “pois, verdadeira etapa de romanização da Igreja do Brasil”. O mesmo autor afirma que “o esforço dos ultramontanos caminhava na direção” de “acentuar o aspecto universalista da Igreja, manifestado sempre, porém, a partir das características romanas” (AZZI, 1992, p. 122).

Vieira (2007, p. 112) considera que,

no que diz respeito ao aspecto doutrinário, salvo exceções, mais que combater uma oposição intelectualmente fundamentada, a grande luta seria erradicar a velha mentalidade pombalina que pouco a pouco se tornara de comum aceitação. O jansenismo prático de certos setores do clero era uma das suas manifestações. Deixando de lado as disputas teológicas, os jansenistas brasileiros o eram quase que exclusivamente em certos aspectos, principalmente no espírito de desconfiança em relação a Roma e aos jesuítas.

De acordo com Hauck (2008, p. 78), “o reconhecimento formal do Concílio de Trento, por decreto de 3 de novembro de 1827, não constituía novidade”, mas

eram poucas as consequências práticas, pois o papel preponderante atribuído ao clero pelo concílio não encontraria aplicação no Brasil, cujo catolicismo era marcadamente leigo. Os chamados bispos reformadores, cuja atividade e influência começavam a aparecer em nosso período, é que vão modificar a mentalidade e vão ocasionar, no fim do século, a chamada questão religiosa.

Hugo Fragoso (2008, p. 184) considera que “o esforço para fazer valer na Igreja do Brasil os princípios do Concílio de Trento é mesmo a característica principal da atuação do nosso episcopado no Segundo Império”. Matos (2010, p. 77-78) destaca que “finalmente (após 300 anos!) as determinações do Concílio de Trento (1545-1563) seriam aplicadas no Brasil, dando a base para uma autêntica reforma do catolicismo no país!”.

Mesmo que tal fenômeno ocorresse de modo desigual, um governo mais decidido por parte dos bispos, a aproximação com a Santa Sé, a consequente adoção dos princípios

tridentinos e a adesão às ideias ultramontanas se impuseram gradualmente, o que era estimulado por Pio IX (HAUCK, 2008; MARIN, 2001). Hauck (2008, p. 84) explica que

a execução programada dos decretos do Concílio de Trento começou a dar origem a comportamentos que no Brasil eram novidade: imagem mais sacralizada do clero, autonomia da Igreja, defesa das ordens religiosas.

Em 1866, o episcopado brasileiro já estava claramente renovado, com sacerdotes livres do antigo servilismo galicano, que buscavam em Roma as puras doutrinas do catolicismo, o que ficou comprovado por ocasião do Concílio Vaticano I, quando todos os sete bispos do Brasil presentes ao evento – o arcebispo Dom Manuel Joaquim da Silveira (Bahia, 1861-1874), Dom Pedro Maria de Lacerda (Rio de Janeiro, 1868-1890), Dom Francisco Cardoso Ayres (Olinda, 1867-1870), Dom Antônio Macedo Costa (Pará, 1861-1890), Dom Sebastião Dias Laranjeiras (Rio Grande do Sul, 1861-1888), Dom João Antônio dos Santos (Diamantina, 1854-1891) e Dom Luiz Antônio dos Santos (Ceará, 1861-1881) – apoiaram de modo intransigente e ardoroso a definição da infalibilidade papal, após o que retornaram para suas dioceses e iniciaram um movimento mais acentuado da reforma em curso, o que constitui grande evidência da ascensão do movimento romanizador⁸ (COELHO, 2016; VIEIRA, 2016a).

Souza e Gonçalves (2013, p. 82) consideram que

a maioria dos bispos, sendo italianos, espanhóis, irlandeses e da América Latina, viam na definição da infalibilidade uma maneira óbvia de responder a um sentimento difuso de devoção ao papa, um meio eficaz para dirimir controvérsias teológicas ligadas ao galicanismo e ao regalismo.

Quando da eleição de Leão XIII, a facção regalista já quase nada contava e a Igreja brasileira havia se tornado mais católica romana e menos nacional (VIEIRA, 2007).

A reforma ultramontana da Igreja Católica brasileira encontra paralelo em outra, ocorrida na Europa durante o período da cristandade. Gomes (1997, p. 48 e 50-51) explica que, no século XI, reformadores começaram a gritar pela emancipação da Igreja Romana da tutela dos leigos e de sua consequente intromissão nos assuntos eclesiásticos, para o que foi necessário à Igreja Católica reforçar os processos de clericalização – fortalecendo o poder dos bispos e o monopólio clerical sobre o poder religioso e sobre as instituições eclesiásticas – e de

⁸ Tatiana Costa Coelho (2016, p. 64) explica que “como o bispado de São Paulo estava vacante, os bispos de Mariana, Cuiabá, Goiás e Maranhão não puderam se ausentar de suas dioceses por problemas de idade, saúde, transportes, dinheiro, somente sete bispos foram a Roma participar do concílio. Num total de doze diocesanos, compareceram sete”. Vieira (2007, p. 150) destaca que Dom Antônio de Macedo Costa foi “reconhecidamente o brasileiro mais atuante na assembléia conciliar”. Hugo Fragozo (2008, p. 182) exemplifica bem que “essa vinculação do nosso episcopado com Roma era sintetizada por D. Viçoso, durante o conflito com o Estado na Questão Religiosa: ‘Somos 12 bispos unidos em torno do Pontífice Romano, com os 12 apóstolos em torno de Pedro’”.

romanização – submetendo as igrejas locais ao poder da Igreja Romana e ao papado, e não mais aos poderes civis –, através de uma reforma do clero secular e regular para que este, a seguir, estivesse apto para cristianizar e reformar os fiéis.

Mais tarde, a partir do século XIV, a emancipação do Estado e a laicização criaram as condições de possibilidade para que a Igreja se autocompreendesse como uma *societas perfecta* (*societas genere et iure perfecta*), isto é, como um domínio à parte, na sua ordem independente,

considerando-se como tal “porque era completa como instituição e porque não estava subordinada a nenhuma outra sociedade” (GOMES, 1997, p. 57).

Coelho (2016, p. 33) esclarece que, “na concepção tridentina, a Igreja era apresentada como uma sociedade perfeita, que se ocupava dos problemas espirituais, instituição paralela ao Estado que se incumbia das questões atinentes à ordem material”. Gomes (1997, p. 50 e 54) afirma que “foram os papas cluniacenses (...) que impulsionaram o movimento propriamente dito de reforma eclesiástica”, acrescentando que “as reformas eclesiásticas em regime de cristandade sempre desejaram reformas que fossem simultaneamente *na* e *da* Igreja, numa síntese de conversão cristiforme e de mudanças nas instituições”, acrescentando que, no entanto, mais tarde,

Roma passou a fechar os olhos, na medida do possível, às ingerências dos Estados soberanos nos aparelhos eclesiásticos, desde que esses Estados não perturbassem a vigência dos privilégios da Igreja católica enquanto religião oficial e exclusiva, mantendo intocável o sistema de cristandade.

Para Azzi (1992), a partir de então, a Igreja Católica brasileira tanta superar a crise da Cristandade, esforçando-se para implantar o modelo eclesial tridentino no Império, com a colaboração da Santa Sé, através de um movimento reformador liderado pela hierarquia eclesiástica, que partia de uma ética do poder espiritual – de origem mítica e teológica –, em que se destacava o papel significativo da presença divina representado pela mesma hierarquia, com os bispos atuando em nome de Deus, tendo como preocupação dominante a salvação das almas conforme o desígnio redentor de Cristo, em um momento em que os ultramontanos criam que as forças demoníacas agiam na sociedade, buscando se apossar do mundo para implantar o reino de Satanás, tornado, pois, um dos principais protagonistas do mundo do século XIX⁹.

De acordo com Fragoso (2008, p. 191),

uma Igreja que se sentia “mestra da verdade” não podia sujeitar-se a receber lições do Estado sobre sua missão específica e como regulamentar sua disciplina interna. Uma Igreja, que se tornava mais intransigente quanto à

⁹ De acordo com João Camilo de Oliveira Torres (1968, p. 125), “os bispos afirmavam a transcendência da Igreja”.

“ortodoxia”, não podia calar-se perante doutrinas que os bispos chamavam de “subversivas” do ensinamento e disciplina eclesiásticos.

Para Carvalho (2018, p. 58), “a Igreja concebida como ‘Sociedade Perfeita’ era tomada como verdadeiro modelo e base para a formação do novo Estado”. Fragoso (2008, p. 144) acrescenta que a Igreja “coloca-se diante de um ‘mundo de erros’, que a repudia” e que “as condenações do *Syllabus* e a proclamação da infalibilidade bem expressam esta autoconsciência de Igreja, que tem no episcopado brasileiro um fiel defensor”.

Desde o período imediatamente anterior à Independência, os primeiros núncios apostólicos iniciaram um esforço para estreitar os laços da Igreja Católica brasileira com a Santa Sé, algo que ganhou certo impulso quando, em 1818, Dom frei José da Santíssima Trindade – o primeiro bispo declaradamente ultramontano do Brasil – foi nomeado para a diocese de Mariana (1820-1835), demonstrando seu espírito tridentino ao fazer restrições a quatro artigos da constituição portuguesa – cujas bases havia jurado –, que eram justamente aqueles que se referirem à livre manifestação do pensamento e à liberdade de imprensa (VIEIRA, 2016a).

Santirocchi (2010, p. 25) admite ser “difícil estabelecer com exatidão a data em que entrou no Brasil a corrente de pensamento que no século XIX se chamou de *ultramontanismo*”, mas que “é certo que, entre os primeiros ultramontanos deste período estavam os religiosos da Congregação das Missões, ou lazaristas, de carisma vicentino, que se estabeleceram na província de Minas Gerais no início do século XIX” e que “o primeiro bispo foi provavelmente D. fr. José da Santíssima Trindade (1762-1835), da diocese de Mariana, pertencente também à referida província de Minas”¹⁰.

Já por ocasião do Império, o arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, D. Romualdo de Seixas – o mais significativo líder da hierarquia eclesiástica brasileira na primeira metade do século XIX e um dos primeiros bispos a implementarem a reforma ultramontana –, embora fosse fiel à Coroa e forte defensor do poder constituído, condenando atos de rebeldia contra ele, foi um dos primeiros a tecer críticas abertas ao regalismo, defendendo a formação de um clero mais ligado a Roma e a estrita subordinação da Igreja Católica aos papas e às orientações do Concílio de Trento, assim como a autonomia do poder espiritual em relação ao governo, encabeçando uma resistência através da qual é possível se perceber a expressão de nova mentalidade de romanização do catolicismo brasileiro, que vai tomar corpo, gradualmente, através dos esforços empreendidos pelas sucessivas gerações de bispos, para que a realidade da

¹⁰ Tal informação contradiz Gabriele Pereira Martins (2008a, p. 54 e 63), de acordo com a qual o ultramontanismo chegou ao Brasil no final do século XIX, “principalmente a partir de 1870”.

Igreja Católica local se aproximasse das diretrizes romanas (AZZI, 1992; COELHO, 2016; HAUCK, 2008; SANTIROCCHI, 2013a; VIEIRA, 2007).

Maurilio Cesar de Lima (2004, p. 123) considera a expressão romanização “não propriamente feliz, a substituir-se, talvez, por auto-conscientização”, para referir-se ao “movimento verificado na Igreja do Brasil, liderado por figuras destacadas do clero, que se afastava das normas e mentalidades da Igreja Lusitana (ainda mantidas) e assumia uma postura mais aproximada de Roma”. Oliveira e Marinho (2019, p. 7) concordam, acrescentando que “este termo ‘romanização’ não é apropriado para descrever este movimento histórico da Igreja Católica, criando e incentivando a profusão de produções pejorativas e até enganosas sobre este período da igreja católica no Brasil”.

Para Coelho (2016, p. 16), “os bispos ultramontanos procuraram enfatizar, perante o Poder Civil, a importância espiritual representada pelo Papa como árbitro espiritual de todo o mundo, além de acentuar as estreitas ligações que unia a Igreja do Brasil com a Sé Romana”. Vieira (2007, p. 110) cita que,

em 1834, ele [D. Romualdo de Seixas] redigiu um escrito denominado *Reflexões à Câmara dos Deputados* em que rejeitou categórico a insinuação de que o Metropolita podia agir autonomamente na jurisdição eclesiástica que governava, e que também os bispos ‘tudo podiam nas suas dioceses’, mesmo que o Papa fosse de parecer contrário.

D. Romualdo de Seixas foi o responsável pela fundação do primeiro seminário da Bahia, para formar de modo adequado os futuros clérigos, e no qual estudaram os futuros bispos reformadores das dioceses de Goiás – Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876) –, Pará – D. Macedo Costa – e Rio Grande do Sul – D. Sebastião Laranjeiras (VIEIRA, 2007). Azzi (1992, p. 33) explica que

a reforma do clero era encarada através de duas perspectivas distintas e complementares: em primeiro lugar, a atuação sobre os clérigos já formados, chamando-os, na medida do possível, a uma vida mais exemplar; ao mesmo tempo, porém, inicia-se sobre novos moldes a preparação do novo clero, o que exigia, por sua vez, profunda reforma nos seminários diocesanos.

Jérri Roberto Marin (2001, p. 152) acrescenta que

a ação reformadora do episcopado, durante a segunda metade de século XIX, teria ocorrido (...): na formação intelectual e espiritual do clero, realizada em seminários onde estudavam apenas os candidatos ao sacerdócio; na disciplina eclesiástica, para formar um clero com elevado perfil moral e doutrinário.

Assim, após longo distanciamento, a Igreja Católica brasileira começou a reatar os laços com a Santa Sé, através de uma romanização de seus bispos e da ajuda de missionários estrangeiros (MATOS, 1996a). Vieira (2007, p. 165) explica “que os prelados diocesanos

preferiam convidar congregações européias, ao invés de insistir numa reativação das antigas ordens ‘brasileiras’”, pois os novos regulares “tinham a vantagem de estarem isentos de ‘impurezas’ doutrinárias, o que os levava a apoiarem as propostas reformadoras do episcopado”. Para Azzi (1992, p. 32 e 114), “não podendo contar ainda com a colaboração eficiente do clero nacional, em grande parte imbuído de idéias liberais e regalistas, os bispos decidiram recorrer a religiosos vindos da Europa para que apoiassem e consolidassem suas diretrizes pastorais”, acrescentando que “esses religiosos europeus assumem a direção dos seminários brasileiros, formando o novo clero já em moldes declaradamente ultramontanos”. Ainda para o mesmo autor,

outro importante instrumento de reforma foram as missões populares, confiadas geralmente a religiosos vindos da Europa. Durante o período destacaram-se como pregadores populares os padres de missão, os lazaristas, os jesuítas e os frades capuchinhos (AZZI, 1992, p. 74).

De acordo com Matos (2010, p. 202), no entanto,

não faltam, em alguns setores da sociedade, nessa época, críticas e reservas em relação aos “frades estrangeiros”, considerados uma extensão do poder pontifício no Brasil. São acusados de “jesuitismo” e de “ultramontanismo”, especialmente em círculos de liberais e maçons.

Oliveira (2019, p. 27) destaca que “o historiador jesuíta Ferdinand Azevedo considerou que a propagação do *ultramontanismo* no Brasil estava relacionada ao conceito de *pietade barroca*” e que “nesta concepção, o surgimento dos oratorianos, jesuítas, capuchinhos, barnabitas, lazaristas e somascos coincidiram com o momento de maior influência do Concílio de Trento”, o que “significaria que as missões realizadas por esses grupos proporcionaram influência tridentina denominada *pietade barroca*”.

A existência de clérigos que não compactuavam com um processo de centralização papal, no Brasil, era visto, pelos ultramontanos, como ignorância, uma deformação consequente de uma má formação religiosa¹¹, que deveria ser corrigida por meio da criação e/ou reformulação dos seminários – através de reformas estruturais e doutrinárias –, com exames rigorosos para a admissão ao sacerdócio, com vistas a incentivar a formação de um novo clero, melhor instruído de acordo com os preceitos tridentinos, seguidor das doutrinas oriundas de Roma e respeitador da hierarquia da Igreja, para acabar com a falta de uniformidade disciplinar e para que este pudesse assumir a função de propagar a religião católica, em substituição ao

¹¹ Gustavo de Souza Oliveira (2019, p. 160), no entanto, considera que “a opinião daqueles padres não era fruto de má instrução; ao contrário, por conhecerem as doutrinas liberais e regalistas não acatavam todas as determinações da Cúria Romana como premissas”.

antigo – liberal e regalista¹² (COELHO, 2016; OLIVEIRA, 2019; SANTIROCCHI, 2013b). De acordo com Vieira (2007, p. 439-440),

o clero saído desses seminários “tridentinizados” fez da prática sacramental e da catequese fundamentada no catecismo de Pio V os grandes instrumentos do apostolado entre as massas, e os levava a cabo com extremado escrúpulo, anotando com minúcias o número de todas as celebrações realizadas, até mesmo nas crônicas sobre as visitas pastorais.

As novas – ou renovadas – instituições, pautadas pelo rigor e disciplina, deveriam ser portadoras de uma formação europeia, tendo vindo para o Brasil, para divulgar o ideal romanizado, diversas ordens religiosas, constituindo bases importantes para a implantação da reforma católica, com destaque para os Padres de Missão e os Jesuítas, conhecidas por seu empenho na educação e moralização do clero brasileiro, o que contou com significativa participação da Santa Sé¹³ (COELHO, 2016).

Oliveira (2019, p. 28-29 e 31) explica que, “tal como *ultramontano*, a palavra *reforma* foi utilizada para designar a ação dos clérigos vinculados à Santa Sé ao longo do século XIX”. Para ele, “*reforma* não significa uma reestruturação completa da Igreja Católica, mas, sim, a proposta de uma formação religiosa com influência da ortodoxia romana”, buscando “alterar o comportamento e a instrução dos clérigos que estavam sob a influência liberal ou regalista”. Enfim, a reforma ultramontana seria um “espaço de assimilações e resistências criado por clérigos vinculado à ortodoxia romana, que tinham como objetivos mudar a formação religiosa a partir de uma submissão à autoridade papal”.

Para Azzi (1992, p. 29), “a palavra ‘reforma’ foi utilizada pelos próprios bispos do século passado [XIX], e aparece com freqüência em seus documentos pastorais. Na realidade, ela lembrava de perto a reforma tridentina, na qual os prelados buscavam sua inspiração”, acrescentando o autor que, então, “alguns prelados brasileiros iniciaram o esforço por implantar no país o modelo de Igreja inspirado no Concílio de Trento, com ênfase na autonomia em relação ao poder civil e no fortalecimento do poder hierárquico”.

Através de um esforço contínuo para levar a Igreja brasileira à plena ortodoxia, de acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana, a reforma, que iria se ampliar, produzindo frutos reais, com ênfase na organização hierárquica eclesiástica e na praxe sacramental, teve

¹² Coelho (2016, P. 98) cita que, “na Sessão XXIII, Capítulo 18, do Concílio de Trento, ordena-se aos bispos que abram colégios que serão como ‘sementeiras, onde os jovens pobres serão acolhidos para aprenderem, gratuitamente, o latim e serem formados para a vida clerical”’.

¹³ Riolando Azzi (1992, p. 35) afirma que “é sob a orientação da Cúria Romana que se opera, a partir de então, a reorganização da Igreja do Brasil”. Já Márcio Moreira Alves (1979, p. 29), em parte, discorda de tal ideia, pois, para ele, envolvida em suas próprias batalhas na Europa, “Roma, mesmo se o desejasse, não poderia ajudar a Igreja brasileira durante a maior parte do século XIX”.

um início modesto no Pará, por intermédio de Dom Romualdo de Sousa Coelho (1819-1841), que se opôs às ideias liberais compartilhadas por muitos padres locais e que trabalhou para eliminar a influência do Catecismo de Montpellier, sendo assumida pelos futuros bispos de Mariana, Diamantina e São Paulo¹⁴, mas com a diferença de que, enquanto os seminários do Norte, de acordo com o plano de seus bispos, seriam dirigidos pelo clero secular, os do Sul tiveram grande influência dos padres lazaristas, de acentuada ideologia francesa, tornando a europeização um fato, com o clero passando a ser formado em uma segregação que visava acentuar o caráter sagrado e espiritual da pessoa do padre (HAUCK, 2008; SANTIROCCHI, 2010; VIEIRA, 2007). Alves (1979, p. 34) cita que “quinze seminários sobreviviam graças aos esforços dos lazaristas estrangeiros, cuja importação havia sido consentida pelo governo imperial”. Marin (2001, p. 154) acrescenta que “o número de seminários era considerado insatisfatório, havendo, em 1890, nove seminários maiores e onze menores”.

Do círculo de influências de D. Romualdo Coelho, saíram D. Romualdo de Seixas – seu sobrinho –, Dom Marcos Antônio de Souza, bispo do Maranhão (1827-1842), de tendência política conservadora e mais zeloso dos poderes eclesiásticos e da autoridade pontifícia¹⁵ (HAUCK, 2008; SANTIROCCHI, 2013a). Todos, para formar quadros, começaram a enviar seminaristas para estudar em Roma. Quando de seu regresso, o sistema regalista passou a ser visto com restrições crescentes (ABREU, 1996; VIEIRA, 2007).

Coelho (2016, p. 26) observa “que diversos bispos brasileiros do século XIX tiveram sua formação em seminários europeus, principalmente franceses”. De acordo com Maurício Amazonas (2018, p. 147),

em 1870, havia 50 seminaristas estudando teologia no Seminário Latino-americano. Destes, muitos foram estudar em Roma, tendo contato direto com a doutrina ortodoxa, sem passar pelo critério do Imperador. Esta aproximação de Roma e alinhamento com a teologia romanista seria chamada de catolicismo ultramontano. Não se vivia mais a situação de subalternidade para com o monarca.

Vieira (2016b, p. 181) considera que

a reforma, seguida da conseqüente reorganização da Igreja no Brasil, representou um sincero, e sob muitos aspectos bem-sucedido, empenho em

¹⁴ Vieira (2007, p. 121) destaca que, em 1853, “perante o Cardeal Presidente da *Propaganda Fide* e de outros prelados, ele [Pio IX] externaria sua satisfação com os novos rumos do clero no país: ‘Os bispos do Brasil são bons, nomeadamente o de Mariana (Dom Viçoso), o Arcebispo da Bahia (Dom Romualdo de Seixas) e o bispo de São Paulo (Dom Antônio Joaquim de Melo)’”.

¹⁵ Oliveira (2019, p. 156) cita que D. Marcos, que, além de bispo de Maranhão, era deputado, “contestou a decisão parlamentar que optou pela reprovação da bula papal [*Praeclara Portugalliae*]”, pois, “para o governante episcopal, aquele documento não contrariava a Constituição imperial, pois as atribuições repassadas ao monarca visavam apenas proteger a Igreja, pois uma lei criada dentro de um país não poderia garantir poderes que competiam à Santa Sé outorgar”.

prol da afirmação da identidade católica e da elevação do nível intelectual e moral da hierarquia eclesiástica e de todo o povo fiel no país.

Assim, durante o Segundo Império, a Igreja brasileira realizou uma reforma interna profunda, estabelecendo, ao mesmo tempo, as bases de uma futura reestruturação, que geraria uma nova realidade eclesial no Brasil, sendo que, a partir de 1844, com a posse de D. Antônio Viçoso como bispo de Mariana¹⁶, e de Dom Antônio Joaquim de Mello na diocese de São Paulo (1844-1861) – os primeiros bispos integralmente ultramontanos e nomeados por D. Pedro II (1840-1889) por conselho de D. Romualdo de Seixas –, as mudanças, até então parciais, afirmaram-se gradualmente, tornando-se sistemáticas, tendo como uma de suas prioridades promover o resgate da autoridade episcopal, estabelecer certa autonomia da Igreja ante o governo e fazer com que os sacerdotes se ocupassem apenas com os assuntos espirituais, e não político-partidários (SANTIROCCHI, 2015a; VIEIRA, 2007). Para D. Viçoso, que sabia enfrentar as autoridades, a aproximação com Roma seria um meio eficaz para libertar a Igreja do Brasil da tutela do regalismo então em vigor (MATOS, 1996a; TORRES, 1968). Sobre D. Viçoso, Vieira (2007, p. 125) considera que, “em relação à política, foi ele o prelado da primeira geração integralmente ‘ultramontana’ que com mais autoridade desafiou o sistema político brasileiro”. Assim, o movimento reformador dos bispos de a partir de então teria um caráter romanizante, já que se buscaria seguir as diretrizes da Santa Sé (MATOS, 2010).

Abreu (1996, p. 367) explica que os bispos reformadores “eram favoráveis à união entre o Estado e a Igreja, porém insistiam numa maior autonomia do clero sobre os assuntos religiosos, proposta que os colocava como defensores da supremacia da autoridade do Papa”. Matos (2010, p. 81) afirma que “o Império fiscalizava toda a ação da Igreja mediante o Ministério da Justiça e Negócios Eclesiásticos” e que “aproximando-se de Roma e fortalecendo sua união interna, os bispos procuravam libertar-se da interferência escravizadora do Estado”.

Azevedo (1988, p. 201 e 211) explica que “a recente história eclesiástica demonstra corretamente que a renovação da Igreja Católica no Brasil, no século XIX, assumiu padrões ultramontanos” e que “enquanto o movimento liberal ia perdendo forças, outro, ultramontano que inicialmente apenas se defendia, pouco a pouco se foi expandindo e firmando”, embora nada indicasse, “na década de 1830, que os ultramontanos iriam ganhar ascendência”, acrescentando que, “imprevisivelmente foi Dom Pedro II que possibilitou, em grande parte, o

¹⁶ Torres (1968, p. 93 e 142) considera D. Viçoso o maior bispo brasileiro do século XIX, “o mais ilustre, respeitado e virtuoso bispo do Império, cuja força moral era tanta que a maçonaria de Minas recebeu recomendações expressas de não atacá-lo”.

crescimento do movimento ultramontano no Brasil”, talvez “mais por razões moralistas do que religiosas”.

De acordo com Limeira (2011, p. 10-11), “o ultramontanismo (...) não encontrou no começo do século XIX um clima muito favorável no Brasil, inobstante todo apoio de algumas ordens católicas como lazaristas, capuchinhos e jesuítas”, pois

a luta ultramontana estava marcada por uma dupla tensão, interna e externa: esbarrava com outras propostas de orientação doutrinária dentro da própria Igreja Católica e com correntes liberais, positivistas, protestantes, maçônicas, entre outras, que circulavam a época.

Para Pinheiro (2009, p. 8), “os chamados ultramontanos mantinham uma luta externa, contra liberais, maçons e protestantes, e uma luta interna, contra o clero formado na mentalidade regalista”. Santirocchi (2010, p. 25) afirma que

o *ultramontanismo* (...) não encontrou, neste período, um clima muito favorável no Brasil, já que desde os dias de Pombal e da expulsão dos jesuítas do Reino português, as ideias jansenistas e um forte regalismo político tinham dominado o cenário brasileiro, desaparecendo quase que por completo o escolasticismo do currículo das escolas brasileiras.

De acordo com Azzi (1992, p. 109-110 e 114), “se durante o período anterior o pensamento ultramontano apenas começava a se esboçar no Brasil, durante o Segundo Reinado passa a emergir com força significativa”, tornando-se “apanágio do modelo tridentino que se estruturava no Brasil”, tendo, como marca registrada, “a reação contra a modernidade burguesa, com sua valorização da ciência, do progresso e dos direitos do homem”. Ana Rosa Clochet da Silva e Thais da Rocha Carvalho (2019a, p. 24) percebem que,

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.

Oliveira (2019, p. 28) ressalta que “o termo *ultramontano* foi aplicado de forma pejorativa aos clérigos opositores da política liberal e regalista. Mas, apesar do tom crítico, os sacerdotes aceitaram essa denominação, pois significava fidelidade e adesão ao papado”. Santirocchi (2010, p. 26-27) acrescenta que

durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de “ultramontanos” e “jesuítas” (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de “ultramontanos”, após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou.

Embora o ultramontanismo tenha começado o seu desenvolvimento, no Brasil, antes do Segundo Reinado, afirmando-se por si mesmo, o Imperador, responsável pelas nomeações episcopais, juntamente com seus principais conselheiros, involuntariamente ajudou a acelerar o processo, quando, temeroso pela integridade do Estado Imperial que então se formava, convenceu-se de que o clero ultramontano, sintonizado com a ordem social em vigor, seria um dos meios para conter o ímpeto o clero politizado – ou partidarizado, que ajudava a desestabilizar o sistema participando de movimentos sediciosos, como os de 1842 –, fortalecendo o poder central e construindo fundamentos sólidos para o regime (ABREU, 1996; AZZI, 1992; OLIVEIRA, 2019; SANTIROCCHI, 2013a). Passou a ser regra básica, então, a nomeação de bispos simultaneamente avessos à política partidária, monarquistas, marcados por visão sociopolítica conservadora e defensores do princípio da autoridade, da disciplina e da ordem constituída, ainda que alinhados com a Santa Sé (AZZI, 1992; SANTIROCCHI, 2015a; VIEIRA, 2007).

Santirocchi (2013a, p. 5) destaca que “como na maioria das revoluções ocorridas em território nacional até aquele momento, a participação de padres foi grande em ambos os lados” e que, “durante o desenrolar do conflito [de 1842], (...) os padres Antônio Viçoso e Antônio de Mello, assumiram a defesa da ordem e da autoridade constituída, fato este que não passou despercebido ao jovem Imperador e seus conselheiros”. Azzi (1992, p. 9) explica que

nessa época, de fato, os padres Antônio Ferreira Viçoso e Antônio Joaquim de Melo assumiram posição declarada em favor da legalidade, constituindo esse fato um dos fatores importantes que levaram o governo imperial a designá-los posteriormente como bispos para as dioceses de Mariana e de São Paulo, onde passaram a ser os promotores da reforma eclesiástica.

Para Gomes (1998, p. 318), “durante o Segundo Reinado, o Estado imperial foi progressivamente dissociando o liberalismo do regalismo, foi-se tomando mais conservador e passou a usar o regalismo para escolher bispos conservadores, anti-liberais e ultramontanos”. É novamente Azzi (1992, p. 106) quem percebe que “se, por um lado, o governo conseguira a colaboração do episcopado no sentido de dominar a facção liberal do clero, por outro, via com receio o avanço do poder eclesiástico, fortalecido, agora pelo apoio da Cúria Romana”.

Conseqüentemente, a partir de 1850, com a tolerância do Estado, passaram a predominar bispos mais afinados com as diretrizes de Pio IX, caracterizados por suas profundas convicção religiosa e espiritualidade, zelo apostólico e amor à Igreja, assim como por grande veneração aos pontífices romanos, nos quais vislumbravam a verdadeira fonte de seu poder religioso, e, conseqüentemente, favoráveis a uma maior liberdade e autonomia da Igreja em relação ao poder

secular e contrários ao regalismo (AZZI, 1992; MATOS, 2010; SANTIROCCHI, 2015a; VIEIRA, 2007). De acordo com Azzi (1992, p. 188),

progressivamente o eixo de apoio da hierarquia eclesiástica passa do Imperador para o papa. Sustentados pela autoridade papal, os bispos sentem crescer seu poder espiritual e preocupam-se em reafirmar sua autoridade junto ao Imperador.

Mas, apesar deste conflito de interesses ter sido percebido, tais eclesiásticos continuaram a ser nomeados, pois seus valores de disciplina e ordem eram fundamentais e necessários à monarquia (SANTIROCCHI, 2013a).

Na diocese de Mariana, a fim de promover uma reestruturação do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Boa Morte, além de realizar as reformas estruturais necessárias, D. Viçoso – um dos principais responsáveis por trazer as ideias ultramontanas e por implantar um novo espírito na Igreja Católica brasileira, tornando-se modelo para os bispos reformadores, com sua influência tendo ultrapassado o período de sua vida –, que era intransigente em matéria de disciplina e doutrina, censurou livros que contivessem ideias jansenistas ou galicanas e também compôs um novo regulamento interno para a casa, cujo texto era de rígida inspiração tridentina, entregando-a aos cuidados dos padres da Congregação da Missão¹⁷, que tinha experiência em educação e que passou a ter, então, mais destaque dentro do território brasileiro (AZZI, 1992; COELHO, 2016; OLIVEIRA, 2019; TORRES, 1968; VIEIRA, 2007). Oliveira (2019, p. 200-201) defende a hipótese

de que o governo episcopal de D. Viçoso permitiu o fortalecimento dos lazaristas dentro do território brasileiro, pois o bispo foi o primeiro a repassar o controle do seminário episcopal para aqueles sacerdotes, possibilitando que mais padres fossem formados em consonância com os princípios romanos.

Doravante começou a ser atacada, com renovado rigor, a questão da disciplina eclesiástica, excluindo o clero que ele considerava imoral (COELHO, 2016; VIEIRA, 2007). Além disso, o Bispo começou a enviar sacerdotes para Roma, para que pudessem beber na “fonte pura das ciências divinas” (VIEIRA, 2007). Oliveira (2019, p. 210) relata que

alunos de seminários brasileiros foram enviados para o Seminário Latino-Americano em Roma, ressaltando-se que, em 1870, essa instituição contava com 50 alunos oriundos do Brasil. Muitos desse foram oriundos da Diocese de Mariana, governada por D. Antônio Ferreira Viçoso, que para lá solicitou acolhida para estudantes brasileiros.

¹⁷ Coelho (2016, p. 38) esclarece que “tanto Dom Viçoso quanto Dom Antônio Joaquim de Mello e Dom Pedro Maria de Lacerda tiveram contato direto com o Seminário de Mariana, passaram por essa instituição ora como reformadores, ora como professores ou, então, como seminaristas. Esse local se torna muito importante como os lócus do pensamento ultramontano no país”.

De acordo com Lima (2004, p. 124 e 126),

o clero nacional e certa camada de católicos começaram a perceber a possibilidade de mudança, quando alguns dos seus expoentes, formados em Roma ou na França, salientaram-se por seu preparo intelectual e sua formação eclesiástica, e por se tornarem importadores de valores, então, aqui menos conhecidos,

acrescentando que “os bispos se interessaram em enviar para a Europa seus alunos mais aptos, a fim de se afeiçoarem à Igreja Universal”. Vieira (2007, p. 244) acrescenta, sobre os bispos, que “havendo estudado teologia na Europa, sem enxertos e limitações impostas, concebiam a Igreja e suas relações com o Estado numa ótica até então inédita para amplos setores da política do país”.

A Diocese se tornou um local de formação de religiosos de tendência ultramontana¹⁸, dos quais alguns bons bispos de outras dioceses, levando a palavra, a lição e o exemplo como discípulos e seguidores de D. Viçoso, repetindo sua estratégia em seus episcopados, mesmo com algumas adaptações¹⁹, para viabilizar o processo, como Dom José Affonso de Moraes Torres (Pará, 1844-1857), Dom Silvério Gomes Pimenta (Mariana, 1890-1922) e os já citados D. Pedro Maria de Lacerda, D. Luiz Antônio dos Santos e D. João Antônio dos Santos (OLIVEIRA, 2019; SANTIROCCHI, 2015b; TORRES, 1968).

Em São Paulo, em consonância com o pensamento de D. Viçoso, o bispo D. Antônio de Melo – por muitos considerado, em conjunto com o bispo de Mariana, responsável por implementar a reforma ultramontana, traçando suas linhas mestras, mesmo não contando com estudos muito avançados em Teologia, sendo o primeiro bispo nascido no Brasil a fazê-lo –, aproximou-se de Roma em busca de diretrizes para integrar o catolicismo local ao universal (COELHO, 2016; SANTIROCCHI, 2010; SANTIROCCHI, 2015b). Convicto de que a

¹⁸ Oliveira (2019, p. 223-224) cita que “com as primeiras modificações impostas por D. Viçoso e com a chegada de uma ordem religiosa ultramontana, o Seminário de Mariana passou a funcionar de forma regular. Com isso, esperava-se um aumento no número de padres. Em 31 anos de bispado, 318 ordenações foram realizadas”, acrescentando que “essa constatação demonstra que a reforma do Seminário de Mariana não redundou em aumento de sacerdotes” e “que as atitudes desenvolvidas naquela diocese estavam repletas de concessões que fizeram que formação sacerdotal e o histórico dos candidatos não ocorressem dentro do ideal ultramontano”.

¹⁹ Oliveira (2019, p. 72-73) esclarece que “o historiador Maurílio Camelo relatou que Antônio Ferreira Viçoso, ao ingressar no seminário dos vicentinos, foi obrigado a refazer os estudos de Filosofia, História e Teologia Dogmática, cursados no Seminário de Santarém”, pois, “de acordo com esse autor, tal fato decorreu da aproximação entre o Seminário de Santarém e o regalismo da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra”. Então, “o fato de Antônio Viçoso ter estudado em uma instituição regalista antes de seguir para um educandário reconhecidamente ultramontano” parece relevante a Oliveira, pois ele acredita “que compreender ambos os discursos foi uma característica importante daquele religioso, que agiu como articulista que conhecia o momento certo para manter sua postura ultramontana ou para ‘flexibilizar’”.

reforma deveria se principiar pela formação do clero e de que a construção de seminários seria a ferramenta principal para se constituir um modelo tridentino de religião, iniciou a construção do seminário diocesano Santo Inácio de Loyola – talvez a maior de suas obras –, solicitando, a Pio IX, religiosos para que fossem professores, com a finalidade de, assegurando a retidão da doutrina, preparar uma nova geração de clérigos em conformidade com o espírito tridentino²⁰, que desse importância máxima à santidade de vida e à preocupação com o exercício do ministério eclesiástico²¹ (AZZI, 1992; COELHO, 2016; VIEIRA, 2007). Embora o Bispo esperasse a vinda de jesuítas ou lazaristas, Roma enviou os capuchinhos franceses, que ficaram responsáveis por seu desenvolvimento e administração entre os anos 1856 e 1879. Aos ordenados, era exigido, dentre outras coisas, que acatassem as comunicações papais, mesmo que não placitadas pelo Império. Enfim, proibiu o Catecismo de Montpellier, fazendo editar outro, tornado obrigatório, para evitar que a catequese tivesse alusões jansenistas. Seus sucessores, Dom Sebastião Pinto do Rêgo (1862-1868) e Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894), asseguraram à Diocese a continuação e consolidação do trabalho reformador (COELHO, 2016; VIEIRA, 2007).

Também no Rio Grande do Sul, o primeiro bispo local, Dom Feliciano José Rodrigues de Araújo Prates (1853-1858), não deixando de lado a moralização e disciplina do clero e a formação de novos sacerdotes, teve como maior obra a organização do seminário diocesano, orientado segundo as determinações do Concílio de Trento (SANTIROCCHI, 2013a; VIEIRA, 2007).

No entanto, o processo de transformação teve sua culminância após 1870, quando uma segunda geração de prelados, já completamente formada no novo espírito que dominava a Igreja no Brasil, tornando-se majoritária, passou a exigir mudanças ainda maiores, sendo os nomes mais conhecidos de então os de Dom frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1872-1878), nomeado para a diocese de Olinda, e D. Macedo Costa, bispo do Pará, que ganharam grande destaque movendo uma verdadeira luta contra o regalismo ainda vigente (AZZI, 1992; VIEIRA, 2007).

²⁰ Coelho (2016, p. 145) observa que “o prospecto do Seminário Episcopal foi um documento criado com o objetivo de delimitar a função da instituição de ensino, bem como seu regimento, sendo determinada nesse prospecto a ligação direta com o concílio tridentino”.

²¹ Santirocchi (2013b, p. 7) ressalta que “estes centros de formação eram essenciais para o projeto de reforma do clero” e que “um forte exemplo de seu potencial eram os ótimos resultados que estava tendo o Seminário de Mariana, sob a direção dos Padres das Missões, também conhecidos como lazaristas, e o incipiente Seminário de São Paulo, sob a direção dos capuchinhos franceses”.

Indicado por D. Viçoso para ocupar a Diocese do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria Lacerda, que havia estudado desde os onze anos de idade no Colégio de Nossa Senhora da Mãe dos Homens, na Serra do Caraça, na época dirigido pelo futuro bispo de Mariana, tendo, mais tarde, uma passagem pelo Seminário de Mariana, foi um participante ativo no Concílio Vaticano I, fazendo intervenções importantes acerca da infalibilidade papal e da redefinição de dogmas. Desde sua posse, mostrou-se empenhado em seguir as doutrinas da Santa Sé, tomando o Papa, e não o Poder Imperial, como principal liderança²². Deu início à reforma pelo seminário diocesano São José, demitindo todos os antigos professores, confiando a direção da casa aos padres lazaristas e nomeando o Cônego José Gonçalves Ferreira para ocupar a função de reitor, assim como promovendo uma reforma curricular que tomava por base os preceitos tridentinos do Seminário de Mariana. Ele advertia sobre o papel da sociedade enquanto formadora de opiniões – boas ou ruins –, e sobre o prejuízo em que se encontrava a moral, o que tornava necessário que fossem restabelecidas instituições de ensino dotadas do verdadeiro saber, nas quais houvesse a santificação do coração e a afirmação dos sacramentos cristãos, sendo a educação essencial para instruir os religiosos e os fiéis sobre a verdadeira ciência. Enfim, redigiu dois catecismos para substituir os de Montpellier e de José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, de tendência jansenista, buscando disponibilizar um sólido manual de doutrina cristã aos párocos e professores primários (COELHO, 2016; VIEIRA, 2007).

Em Olinda, antes do episcopado de D. Vital, Dom João da Purificação Marques Perdigão (1831-1864) – que teve ascendência sobre seus sucessores Dom Manoel do Rego Medeiros (1866) e D. Vital, assim como sobre D. Lino Deodato, de São Paulo – foi um dos primeiros a se mostrar desconfortável ante a situação corrente, dando início à prática do envio de seminaristas locais para serem formados na Europa (SANTIROCCHI, 2015a; VIEIRA, 2007).

Santirocchi (2015a, p. 75) considera que, nos primeiros anos do Império,

entre os principais opositores aos liberais eclesiásticos estavam: D. Romualdo Antônio Seixas (1787-1860), deputado e arcebispo da Bahia, D. Marcos Antônio de Souza (1771-1842), deputado e bispo do Maranhão,

mas que “ainda não eram totalmente ultramontanos”, podendo-se dizer

que defendiam a implantação da reforma tridentina e da ortodoxia romana, como também era o caso do bispo de Mariana, José da Santíssima Trindade (1819-1835), do bispo do Pará, D. Romualdo de Souza Coelho (1820-1841) e

²² Martha Campos Abreu (1999, p. 319-320) afirma que “a alta hierarquia no Brasil, e especificamente no Rio de Janeiro, a partir de 1870, assumiu declaradamente a defesa do catolicismo romano e da autoridade do Papa, mas um grande número de padres, bem formados, permanecia ligado à ‘abominável maçonaria’, alguns até professando as crenças liberais”.

do bispo de Pernambuco, D. João da Purificação Marques Perdigão (1831-1864),

que eram todos

ciosos da sua autoridade episcopal, mas também eram fiéis às autoridades civis constituídas (ao contrário dos liberais eclesiásticos que chegaram a contestá-las), não tendo como projeto o combate ao regalismo, como aconteceria posteriormente com o ultramontanismo.

Para o autor, no entanto, “esses bispos podem ser considerados como os precursores do ultramontanismo no Brasil imperial” (SANTIROCCHI, 2015a, p. 167).

O sucessor de D. João, D. Manoel, conseguiu que a Companhia de Jesus enviasse alguns sacerdotes da província de Roma para Pernambuco, para que interviessem no seminário diocesano, substituindo todos os professores maçons e jansenistas (VIEIRA, 2007). Azzi (1992, p. 93) explica que, “além dos colégios, os jesuítas atuaram especialmente mediante a pregação de retiros e missões para o clero e para o povo. (...) Acresce que eles se tornaram os defensores declarados da implantação do modelo eclesial tridentino no Brasil”. O sucessor de D. Vital, Dom José Pereira da Silva Barros (1881-1891), deu continuidade à obra reformadora iniciada, tendo assumido o termo “romano” como um legítimo apelativo do ser católico (VIEIRA, 2007).

Nesta fase final do Império, o líder do episcopado brasileiro e do projeto reformista passou a ser D. Macedo Costa, que seguiu uma linha manifestamente ultramontana e tridentina, defendendo que o poder eclesiástico – incluindo o mandato e a força religiosa – dimana, para os bispos, não do poder civil, mas da Santa Sé, tendo-se acentuado o reflexo das tensões da Igreja Universal de então sobre a Igreja Católica brasileira, atingida pela política centralizadora desenvolvida durante o pontificado de Pio IX (AZZI, 1992; MATOS, 2010). Sucedendo a D. José de Moraes Torres, que havia dado continuidade ao esforço iniciado por D. Romualdo Coelho, o Prelado tornou predominantes as mudanças até então parciais, consolidando o movimento de reforma da Igreja Romana no Brasil, que ele considerava dever se iniciar pela afirmação da dignidade episcopal, passando por uma mais estreita vinculação com Roma²³, para chegar à clericalização da Igreja Católica, sendo necessária, pois, uma mudança de mentalidade sobre esta junto à população, ao clero e ao governo²⁴ (AZZI, 1992; LIMA, 2004; VIEIRA,

²³ Vieira (2007, p. 149) cita que, “sagrado aos 21-4-1861, já na primeira carta pastoral que publicou, por ocasião da posse no dia 1 de agosto seguinte, deixou claro que obedecer aos ditames papais seria a sua prioridade”.

²⁴ Coelho (2016, p. 48) destaca que, então, alguns bispos, dentre os quais os do Pará, Ceará e Rio Grande do Sul, “não assistiram pacíficos às ingerências do Estado frente ao poder espiritual”, embora lhes faltasse “um plano de ação para a redefinição do poder da Igreja Católica”.

2007). Azzi (1992, p. 75) destaca a progressiva clericalização da Igreja Católica como característica importante desse período, acrescentando que “de fato, o modelo tridentino de Igreja que se implanta então no país enfatiza a estrutura hierárquica da Igreja” e que “os bispos, por conseguinte, esforçam-se para que o clero assuma progressivamente maior controle sobre todas as atividades religiosas”.

Assim, o movimento reformador, identificado como ultramontano – como eram conhecidos os adeptos e defensores das tendências romanizadoras – e conservador, acentuou a comunhão com a Igreja universal, fazendo com que a Igreja Católica do Brasil ingressasse em definitivo na proposta de soberania universal da Igreja, tornando-se mais intransigente quanto à ortodoxia, mais centralizada e com nítidas preocupações doutrinárias e disciplinares (FRAGOSO, 2008; MATOS, 2010; SANTIROCCHI 2017; VIEIRA, 2016). Fragoso (2008, p. 198) considera como característica de nossa teologia de então

era que ela estava a serviço da “ortodoxia” romana. O Segundo Império é justamente o período de tomada de consciência “romana” de nossa Igreja, e conseqüente tomada de posição ao lado da “ortodoxia”, emanada do ensino do supremo magistério eclesiástico.

Os dispositivos de Trento se tornaram referências obrigatórias nos documentos editados pelos bispos reformadores, para os quais as orientações de Roma eram normas seguras que não permitiam tergiversação (MATOS, 2010; VIEIRA, 2016). Fragoso (2008, p. 185) cita que “os objetivos que nossos bispos se propunham em sua atuação de reforma interna da Igreja Católica abrangiam mais especificamente um estreitamento de relações com a Santa Sé”. Assim, quando da publicação da *Quanta Cura* e do *Syllabus Errorum*, o episcopado local não apenas aderiu às disposições contidas em tais documentos, como, mesmo sem receber o *placet* imperial, fizeram traduzi-los e publicá-los (VIEIRA, 2016). Vieira (2007, p. 217) lembra que documentos como esses, “de acordo com a legislação regalista, não poderiam ser traduzidos e publicados pelo clero sem o *placet* imperial, porque o Estado tinha o direito e a necessidade de precaver-se das intrusões da Igreja”, acrescentando “que os críticos e a imprensa leiga eram livres de fazê-lo e fizeram-no, manifestando abertamente o que pensavam sobre o assunto”. Aliás, nos últimos anos do Império, era tão clara a indiferença do clero pela legislação regalista, que nenhuma de suas leis continuou a produzir efeito (VIEIRA, 2007). Assim, o episcopado brasileiro passou a sustentar que só a verdade católica, e não o erro liberal ou protestante, tem direito de existência e de divulgação, refletindo, no Brasil, a reação contra o liberalismo presente no *Syllabus* e no Vaticano I, o que fez com que um jornal baiano afirmasse que após entrar em relações mais próxima com a Sé de Roma, a Igreja Católica brasileira tenha desenvolvido um espírito de intolerância (FRAGOSO, 2008).

Matos (1996a, p. 78) classifica a reforma católica no Brasil, da segunda metade do século XIX, como

um *movimento tridentino* [implantar efetivamente os decretos e o espírito do Concílio de Trento, 1545-1563], *romanista* ou *ultramontanista* [estreitar os laços com o Papa, como chefe espiritual da Igreja], *episcopal* e *clerical* [os bispos e os padres são, de fato, os promotores e articuladores da reforma que, a partir deles, atinge os fiéis em geral].

Enfim, após termos acompanhado as lutas da Igreja Católica Romana, desde fins do século XVIII e ao longo do século XIX, na Europa – contra as ideias iluministas, a Revolução Francesa, Napoleão Bonaparte e a modernidade liberal – e no Brasil – contra o regalismo imperial –, assim como ela reagiu lá – através de um processo de centralização e ampliação da autoridade dos sumos pontífices – e aqui – através de uma maior vinculação à Roma e aos mesmos sumos pontífices –, veremos, a seguir, no próximo capítulo, a sua relação com aquela que tornar-se-ia uma importante arma contra seus adversários em meio às guerras que então travava: a imprensa.

3 A IMPRENSA: DE INIMIGA À ARMA DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA CONTRA AS INTEMPÉRIES DA MODERNIDADE

Após termos visto os problemas que se abateram sobre a Igreja Católica Apostólica Romana, na Europa e no Brasil, desde o final do século XVIII e no decorrer do século XIX, e como ela reagiu a eles, lá e cá, veremos, neste segundo capítulo, a difícil relação entre a Igreja Romana e a imprensa – desde o surgimento desta –, que partiu de uma simpatia inicial por parte da hierarquia eclesiástica para com aquele recurso, passando por uma desconfiança – com o uso da censura e repressão –, pela rejeição e condenação – principalmente a partir da Reforma Protestante –, até que, no século XIX, voltou a uma aceitação desconfiada e, finalmente, terminou por perceber que a imprensa poderia ser utilizada para combater os inimigos, o que fez surgir uma imprensa católica.

A seguir, acompanharemos como o controle do Estado português e da própria Igreja Romana não permitiram o advento da imprensa no Brasil até o início do século XIX, quando ela começou a funcionar por aqui – ainda sob a tutela estatal e eclesiástica –, com grande participação de membros do clero regalista, embora o movimento reformador ultramontano da Igreja Católica brasileira também tenha feito surgir, por aqui, uma imprensa católica, afinada com as diretrizes da Santa Sé, na qual se destacou o periódico ultramontano *O Apostolo*, que veio a ser o principal órgão da imprensa católica do Brasil no século XIX.

3.1 A DIFÍCIL RELAÇÃO ENTRE IGREJA CATÓLICA E IMPRENSA

A Igreja surgiu tendo, dentre as suas missões, a de comunicar a Boa Nova. Para Fábio Gleiser Vieira Silva (2010), a Igreja, tendo por base a experiência relacional, desenvolveu seu pensamento comunicacional ao longo de um processo de conflitos e compreensões, experimentando a necessidade de se inserir no ambiente das comunicações sociais para fazer conhecer aos interlocutores e expandir a sua mensagem e o seu modo de vida, conquistando a adesão de novos membros e sustentando-os nos momentos de dispersão, o que se consolidou em duas formas de comunicação:

uma direta, pessoal e comunitária que estabelecia laços fortes de comunhão e iniciava uma alternativa para a vida social. Outra que assegurava a narrativa dessa mesma experiência e acelerava a comunicação da mensagem, sua expansão e perpetuação, o texto escrito (SILVA, 2010, p. 11).

Assim, de acordo com Joana Terezinha Puntel (2011, p. 222-223), “a seu modo, segundo os critérios e cultura da época, bem como o grau de compreensão da Igreja em cada período,

esta, de certa forma, sempre se interessou pela comunicação”, ocupando-se desta de forma diferente através dos séculos, mas, primeiramente, quando era a intermediária entre a produção do saber e a sua difusão na sociedade, através do exercício da censura e da repressão, dentre outros modos, através da Inquisição. A autora acrescenta: “referindo-nos mais especificamente aos documentos da Igreja, a pesquisa nos revela que, nos 1500 anos que separam os primórdios da Igreja da era de Gutenberg, Enrico Baragli menciona 87 documentos oficiais”, os quais “visam a ditar normas para imperadores, reis, bispos e fiéis, a fim de orientá-los de como se posicionar frente aos escritos, aos livros e ao teatro” (PUNTEL, 2011, p. 223-224).

Para Silva (2010, p. 16),

o mundo feudal estático, com uma ordem estamental foi o ambiente adequado para o desenvolvimento de uma comunicação linear. A aparente harmonia com que todas as coisas aconteciam, a submissão do homem que não se reconhecia como indivíduo autônomo, mas como parte de uma engrenagem cuja dinâmica dependia da manutenção dos estamentos sociais favoreceu um modo linear de pensar, falar, e informar. Nesse cenário, a Igreja alcançou a estatura institucional que refletia a ordem e a segurança da sociedade. Era, então, a grande guardiã e disseminadora da verdade cuja autoridade sobrepunha-se ao poder dos monarcas.

Mas, após o advento da imprensa, a facilidade de acesso a materiais impressos provocou uma modificação das relações entre os homens e os sistemas de ideias, com o surgimento de uma diversidade de pensamentos e uma disseminação rápida de informações, o que abalou a hegemonia de detenção do conhecimento da Igreja Católica, pois, até então, aquele se limitava a poucos, principalmente a intelectuais pertencentes ao clero, sendo a Igreja Romana responsável pela guarda do saber e pela escolha de quem poderia acessá-lo, o que lhe garantia a hegemonia do poder e o controle da mentalidade (REIS; SOUTO, 2016). Marcos Vinicius de Freitas Reis e Josias Freitas Souto (2016, p. 160-161) explicam que “os textos produzidos pelos escribas e lidos nas igrejas, possibilitava ao clero manter sob seu controle as interpretações acerca da Bíblia e do conhecimento em geral”, acrescentando que “pela primeira vez, textos que somente eram acessíveis a poucas pessoas, podiam ser lidos e interpretados por conta própria dos indivíduos letradas das diversas condições sociais”.

As obras manuscritas eram produzidas, até então, sob encomenda e para públicos determinados. A produção tipográfica, por sua vez, barateou o livro, que passou a ter por destino qualquer pessoa, com o conhecimento deixando de ser impresso de acordo com a escolha de alguém – ou grupo – com interesse específico, o que alargou o acesso ao conhecimento, acelerando o processo de disseminação de novas ideias (SILVA, 2010). Silva (2010, p. 18) considera que

o controle da escrita não era apenas o controle das letras, da decodificação, mas especialmente era o controle do conteúdo do conhecimento, e eleição de quem deveria ter acesso ao conhecimento, e singularmente manter a hegemonia do poder. Tratava-se de estabelecer uma mentalidade, um modo de pensar e de agir: a tutela do saber.

A invenção da tipografia por Gutenberg não ilustra um simples e modesto meio dinamizador da escrita, mas foi algo de grande impacto, que, além de dinamizar a produção dos textos, permitindo uma rápida divulgação do pensamento, interrompeu uma história secular da eleição, controle da gênese, desenvolvimento e divulgação do conhecimento.

Entretanto, a princípio, a difusão de prelos pela Europa não fez com que a Igreja Católica se sentisse ameaçada, chegando ela a manifestar apoio à imprensa, denominando-a de “arte divina e inspiração divina”, percebendo o seu valor como um contributo, pois considerava tal invento uma maneira de expandir a fé e o conhecimento católico, contribuindo para a uniformidade do culto, além da arrecadação de mais fundos para os cofres eclesiásticos, através da impressão de maior quantidade de cartas de indulgências (REIS; SOUTO, 2016; SILVA, 2010). Reis e Souto (2016, p. 155 e 158) citam que “é a Johannes Gutenberg que se atribui a invenção da prensa gráfica na Europa por volta de 1450 quando ele inicia a produção da primeira Bíblia impressa” e que “dentre as inovações provocadas pelos impressores da época estão as publicações realizadas em língua vernácula e edições de livros mais baratos acessíveis às pessoas pobres”, acrescentando que “Briggs e Burke fala de algumas publicações da época em forma de brochuras que tinham como assuntos mais comuns a vida dos Santos” e que “graças à dinâmica comercial e também ao grande mercado consumidor, esse tipo de material se espalhou por vários lugares na Europa”.

De acordo com Silva (2010), naquele momento, o imaginário feudal deixava de ser suficiente para atender às novas ambições humanas, diagnosticando-se um mundo decadente, em seus últimos suspiros, cuja organização social e noções de realidade e comportamentos agonizava, tendo-se iniciado um processo de mudança de época e de ruptura de mundos apontado por transformações sociais, econômicas, intelectuais e políticas. O questionamento da autoridade universal e absoluta do papado, que já vinha ocorrendo na Europa, intensificou-se com a ascensão de novos atores sociais e um novo dinamismo, que anunciava o fim de uma sociedade e a emergência de um novo modo de perceber, organizar e impulsionar as relações entre os homens e a cultura. A Igreja Católica, até então habituada a controlar a sociedade

através do monopólio dos poderes espiritual e secular, passou a ser contestada, buscando os fundamentos de sua autoridade na tradição eclesiástica¹.

Mas, ao mesmo tempo em que o alto clero notava as vantagens dos impressos, ele também ressaltava ser necessário controlar abusos decorrentes do mau uso da invenção, em sinal de preocupação com a desconcentração do conhecimento que começava a sair do controle religioso (REIS; SOUTO, 2016). Silva (2010, p. 20) esclarece que

a Igreja, porém, percebeu que a nova invenção tecnológica, a tipografia, além de dinamizar a publicação de livros e divulgação literária, contribuía para a rápida divulgação das idéias, isto é, de conteúdos, também adversos à doutrina cristã da qual se declarava guardiã e legítima intérprete. Essa foi uma grande preocupação da Igreja: assegurar a unidade do pensamento e a supremacia do cristianismo em tempos de cristandade. (...) O que estava em jogo naquele momento eram a manutenção do controle eclesiástico sobre a produção de conhecimento, sua divulgação e o seu juízo sobre a produção literária religiosa e não religiosa.

Assim, a Igreja Romana voltou sua atenção para a imprensa, o que fez com que, em 1487, o papa Inocêncio VIII (1484-1492), preocupado com a vida espiritual dos católicos e vendo a nova invenção como uma potencial ameaça à direção eclesiástica da produção cultural de então, publicasse, em 17 de novembro de 1487, a constituição *Inter multiplices*, o primeiro documento oficial eclesiástico sobre o assunto, que insistia na autoridade da Igreja Católica sobre o conhecimento, definindo o seu pensamento sobre os meios de comunicação escritos e como abordá-los, proibindo que se publicassem documentos que contrariassem a fé católica e que questionassem a autoridade papal e da Igreja Romana sobre o conhecimento (PUNTEL, 2011; REIS; SOUTO, 2016; SILVA, 2010).

Silva (2010, p. 21-22) explica que

nessa constituição, verifica-se a presença de elementos que indicam, ao mesmo tempo, uma preocupação pastoral da Igreja que olhava com rigor a ameaça ao bem espiritual dos fiéis católicos decorrentes das publicações então consideradas pela Igreja como heréticas e verifica-se ainda sua grande preocupação com o controle da produção do saber e da cultura possibilitada pelo advento da nova tecnologia.

(...)

A partir de Inocêncio VIII, tem início o período em que a Igreja se serviu da censura e da repressão: instrumentos para conter o avanço das idéias nocivas ao bem espiritual dos fiéis e igualmente nocivas à sua hegemonia sobre a produção de conhecimento.

¹ Fábio Gleiser Vieira Silva (2010, p. 20) acrescenta que “desde o séc. XIII, muitos furos se manifestaram nesse controle, pois os que sabiam ler tinham acesso aos manuscritos que circulavam e facilitavam o contato com as informações, pois eram produzidos na língua vernácula, então considerada língua vulgar” e que “as redes de informação já eram uma realidade na Europa, ainda que a Igreja pretendesse controlar a produção e circulação de informação”.

Não à toa, as primeiras impressões foram, sobretudo, reproduções de passagens bíblicas e textos religiosos, o que demonstra a intervenção na atividade, através da submissão dos impressores à fiscalização eclesiástica (PUNTEL, 2011; REIS; SOUTO, 2016).

Silva (2010) considera que o problema teve início a partir de quando a imprensa passou a ser utilizada de forma indiscriminada, sem o controle eclesial, servindo não apenas à produção religiosa, mas a qualquer tipo de produção literária, permitindo a circulação de ideias que contestavam a ordem, tornando-se um poderoso instrumento para os que combatiam o poder papal e procuravam enfraquecer as estruturas da Igreja Católica, até então depositária da autoridade e poder, o que fez com que ela assumisse uma postura conservadora, expressando rejeição e repressão àquele meio de comunicação, não dispensando o uso da força. Porém, se desde o século XV a Igreja Romana passou a manifestar seu pensamento sobre o assunto, tentando determinar como os católicos deveriam se comportar frente à literatura considerada herege através de censura e perseguição, ela igualmente fez intenso uso da mesma para propagar a fé católica.

O autor acrescenta que “a livre circulação de uma literatura diversa que veiculava idéias que questionavam a autoridade papal, as estruturas do poder da Igreja e o monopólio da verdade, fazia com que se acirrassem os conflitos sociais” (SILVA, 2010, p. 19), enquanto Stuart B. Schwartz (2009, p. 222-223) cita que “a palavra escrita era perigosa, e tanto a Igreja quanto o Estado procuravam controlar a ameaça à ordem e à ortodoxia que vinha embutida nela”.

De acordo com Silva (2010, p. 22-23),

concomitante ao período do surgimento e desenvolvimento da imprensa, intensifica-se também o uso da inquisição, instrumento que servia tanto à Igreja quanto ao Estado, braço secular, como uma tentativa de conter a imprensa chamada perniciosas, controlando dentre outras coisas, a produção literária. A grande questão era a fidelidade dos autores e de quem publicava os livros, à ortodoxia católica.

(...)

A inquisição tinha o poder de proibir a produção de livros, os quais, a partir de então, precisavam passar pelo crivo da censura exercida pela Igreja, através do Santo Ofício. As obras publicadas consideradas perniciosas e promotoras de danos às almas eram queimadas em praça pública. Os autores eram advertidos e caso persistissem nos mesmos pensamentos sofriam punições das mais diversas. O papado de Inocêncio VIII foi um período marcado por intensa censura à imprensa e forte violência como meio de conter a sua expansão.

Reis e Souto (2016, p. 160) citam que a Inquisição

exerceu a atividade de censura através do Santo Ofício. O Tribunal do Santo Ofício se encarregava de analisar obras produzidas por aqueles que se enquadravam na chamada imprensa perniciosas e que, segundo a igreja,

podiam causar danos às almas. Dentre os meios de repressão utilizados pelo Tribunal estão a queima de livros em praças públicas e castigos severos a impressores reincidentes.

A partir da Reforma Protestante, no século XVI, quando se intensificou o questionamento das estruturas eclesiais e da autoridade dos papas por meio de ideias contestadoras, a concepção da Igreja Católica acerca da imprensa se alterou, com o início uma postura defensiva mantida por quatro séculos, procurando ela controlar as mensagens divulgadas pelos meios de comunicação, com o intuito de defender o patrimônio e a ordem moral católica. Como o clero deixou de possuir o monopólio do conhecimento, foi deixada para trás a ideia de “inspiração divina” da imprensa, que passou ser tratada com rejeição e ainda maior repressão, o que marcou o início de um diálogo conturbado, quase sempre através de uma negação inicial e de uma posterior apropriação (FONSECA; MARIN, 2020; REIS; SOUTO, 2016; SILVA, 2010).

Para Silva (2010, p. 17),

dois grandes eventos daquele período explicitam a impossibilidade de manutenção da hegemonia da Igreja no controle da sociedade e o seu monopólio sobre o conhecimento e sua difusão. Contemporâneos, a Reforma Protestante e a invenção da tipografia de Gutenberg aceleraram a ruptura da unidade social na Europa Ocidental. Enquanto a Reforma Protestante explicitava a fissura da autoridade universal do papado no campo religioso, a imprensa acelerava a difusão das ideias contrárias à tradição cristã católica e dava acesso à literatura, minando decisivamente o controle hegemônico da Igreja sobre a produção e distribuição do conhecimento.

José Marques de Melo (2012, p. 169) explica que, “detendo o poder espiritual hegemônico, naquela época, a Igreja Católica enfrentou o cisma protestante encabeçado por Lutero e Calvino, através de duas iniciativas: a censura e o apostolado”, sendo que “a primeira se materializou com o *index librorum prohibitorum*, e a segunda resultou na instituição do *catecismo* como instrumento decisivo na propagação da fé”. Reis e Souto (2016, p. 180) acrescentam que “o instrumento da censura buscou impedir a circulação de escritos ‘perniciosos’ que criticassem qualquer questão vinculadas às práticas da igreja através de queimas de livros, prisões de quem escreveu ou até mesmo leu determinada obra”.

Assim,

arrogando-se o dever e o poder do “bem das almas” e a missão do ministério universal do Papa, a Igreja inicia relação de conflito e confronto com a imprensa. Aqui, inclui a informação e a notícia. Passaria pelo juízo da Igreja os conteúdos que deveriam ser ou não publicados e, para isso, logo foi estruturando-se um aparato judiciário e repressor. Foi, assim, o período de forte censura à produção e distribuição literária cujo aval da Igreja era imprescindível, e agir sem ele, implicava em grandes penas, desde o

pagamento de multas, castigos físicos, excomunhão e, não raras vezes, a reincidência resultava na pena capital (SILVA, 2010, p. 20-21).

Silva (2010) percebe que a Igreja Católica, ao reagir tentando impedir um processo que já havia fugido ao seu controle e não poderia mais ser interrompido, mantendo uma postura defensiva diante das publicações que considerava heréticas, além de continuar insistindo em uma política de censura, acabou por acelerar a expansão das forças que se opunham a ela, pois enquanto buscava conter a expansão da informação, recuperando o controle da produção do conhecimento e da literatura, não se deu conta de que abria espaço para que a Reforma Protestante conquistasse adesão entre os nobres e ganhasse espaço social, com Martinho Lutero se servindo da imprensa como meio eficiente e eficaz para acelerar a divulgação de suas ideias, através da publicação de suas obras, também publicando a Bíblia em língua vernácula. E, como o reformador rompeu as investidas de Roma para refrear a difusão das ideias contrárias à ortodoxia católica, colaborou ainda mais para enfraquecer a autoridade papal. Assim,

na mesma velocidade em que as impressoras se espalhavam pela Europa, as idéias luteranas de oposição à Igreja Católica espalhavam-se e aguçavam os ânimos dos contestadores. Lutero soube, com grande habilidade, servir-se não só do momento histórico e das transformações pelas quais passava a Europa, como também se serviu da agitação dos contestadores que criaram um clima de liberdade e independência em relação à autoridade da Igreja sobre a formulação, impressão e difusão do conhecimento. O que Lutero propunha adequava-se à efervescência de mudanças sociais, econômicas e políticas que emergiam na decadente sociedade feudal européia (SILVA, 2010, p. 24).

Para Maurício Amazonas (2018, p. 29), “a Renascença revelou a importância de se conhecer os textos clássicos do latim, grego e hebraico” e “isso não apenas possibilitou a leitura dos grandes filósofos gregos, mas também das Escrituras Sagradas”, pois “juntamente com isso, havia também a recente invenção da imprensa de tipos de Gutenberg”.

De acordo com Elizabeth L. Eisenstein (1998 apud REIS; SOUTO, 2016, p. 161), “a Reforma foi o primeiro movimento religioso que contou com a ajuda da imprensa”, fundamental para a difusão das ideias de Lutero, que a considerava “o mais elevado e extremo ato da graça de Deus, por meio da qual se leva à frente a obra do Evangelho”. A autora acrescenta que a maior preocupação do clero católico passou a ser afastar seus fieis desses textos, proibindo a livre leitura (1998 apud REIS; SOUTO, 2016, p. 161). Silva (2010, p. 28) comenta que “o ambiente era da censura”, identificando, então, “um tempo de verdadeira caça às bruxas que em lugar de vassouras, usavam a imprensa, em lugar de porções mágicas usavam os textos, em lugar de fórmulas misteriosas usavam a língua vernácula”, acrescentando que “em tudo isso a comunicação dos opositores da Igreja se mostrava mais eficiente e mais eficaz”.

Mas, embora a Igreja Romana lutasse contra as publicações impressas, utilizou-a como instrumento para propagar a fé católica (REIS; SOUTO, 2016). Para Eisenstein (1998 apud REIS; SOUTO, 2016, p. 162), “a invenção de Gutenberg ‘foi uma faca de dois gumes’, pois ajudou tanto Loyola como Lutero, além de ter incentivado um reavivamento católico, ao mesmo tempo que espalhava panfletos luteranos”. Silva (2010, p. 26-27) considera que

a repressão eclesiástica sobre a imprensa promoveu nova função para a comunicação que se tornou um forte veículo de propaganda, que serviu para ridicularizar as figuras clericais, promovendo sempre mais a antipatia à Igreja, bem como serviu aos interesses dos reformadores que perceberam na imprensa um aliado forte e eficiente

e que

ainda que a intenção fosse manter a hegemonia eclesial sobre a produção cultural, também se pode perceber o uso da imprensa e outros meios de comunicação para dinamizar a reação da Igreja Católica diante da Reforma Protestante e das outras iniciativas de caráter cultural que se espalhavam pela Europa.

A hierarquia demonstrou grande dificuldade para compreender o momento histórico em curso, mantendo-se firme na ideia de se opor à imprensa e de a censurar. A Igreja Católica conservou, por longo tempo, sua postura de defesa e repressão, o que pode ser constatado no teor dos documentos oficiais de então, como, por exemplo, a bula pontificia *Inter sollicitudines*, publicada em 1515 pelo papa Leão X (1513-1521), e a encíclica *Christiane Reipublicae*, lançada pelo papa Clemente XIII (1758-1769), em 1766, tratando esta do perigo das obras impressas de caráter anticristão, condenando-as e reafirmando os deveres dos bispos em combater a literatura imoral. Somente a partir segunda metade do século XIX, nos pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903), houve uma mudança de postura, através de uma “aceitação desconfiada” e da percepção da importância da imprensa na sociedade e da possibilidade de utilizá-la para combater seus inimigos e propagar a fé. Percebendo não se tratar mais da luta pelo domínio do conhecimento e entendendo que a pura e simples proibição da leitura de textos já não tinha cabimento em uma realidade com maior público letrado e atividade impressa difundida e consistente, a Igreja Romana passou a utilizar a imprensa para se defender com os mesmos meios que eram utilizados para criticá-la (PUNTEL, 2011; REIS; SOUTO, 2016; SILVA, 2010).

Antes, porém, ainda na primeira metade do século XIX, reagindo à supressão da censura eclesiástica a partir da Revolução Francesa, diversos documentos pontificios trataram dos meios de comunicação, demonstrando as preocupações da Santa Sé a respeito (MARIN, 2020; MARTINA, 2005). Os papas Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX iniciaram uma ofensiva

contra a modernidade, especialmente contra a monstruosidade da liberdade de imprensa e a liberdade de expressão, que consideravam serem responsáveis pelo declínio da sociedade e pela disseminação de erros, defendendo a criação de mecanismos de controle e censura a fim de combater o mal do século, acreditando poder conter a insurreição provocada pelas letras com base no que consideravam ser a legítima autoridade da Igreja Católica, cuja tradição fazia com que julgasse deter envergadura moral para moderar o que era publicado, mantendo a ordem da cristandade (FONSECA; MARIN, 2020; KLAUCK, 2011). Para tal, no entanto, não hesitaram em utilizar os novos meios, como a própria imprensa, para atuar junto à sociedade (SANTIROCCHI, 2015a).

Thais da Rocha Carvalho (2018, p. 51) destaca que

foi apenas com a publicação da Encíclica *Mirari Vos*, pelo Papa Gregório XVI (1831-1846), em 1832, que a Igreja passa a combater a liberdade de imprensa institucionalmente.

(...)

Naquele momento a Igreja dispunha do *Index* – Índice dos livros proibidos (*Index Librorum Prohibitorum*), instaurado com o Santo Ofício pelo Concílio de Trento em 1557 para combater e defender a Igreja de seus inimigos, mas o combate à imprensa periódica não se efetiva de maneira prática. Essa efetivação virá primeiramente com o papado de Pio IX e será reforçada no de Leão XIII (1878-1903).

De acordo com Samuel Klauck (2011, p. 139),

a condenação da liberdade da imprensa vinha no impulso das transformações intensivadas no século XVIII, ligadas, principalmente, à popularização de manifestações que exaltavam formas laicas de sociedade e de pensamento, em detrimento do controle da autoridade eclesiástica e monárquica. As letras silenciadas pela censura e pelo controle começam a romper os grilhões e alvejam principalmente a autoridade do papa (Igreja) e do rei (monarquia). Mas, cabe lembrar, que o cerne da questão não está na imprensa, e sim, no que ela divulga.

De forma incessante, a popularização de uma forma de imprensa contestatória e ao mesmo tempo iluminista exigia uma reação dos atingidos. (...) A Igreja, por sua vez, já disponha de um órgão censor definido pelo *Index*, que proibia ou aprovava as leituras permitidas pela instituição.

Pio IX, em sua encíclica *Quanta cura*, elencou, dentre os inimigos da Igreja Católica, a liberdade de imprensa, definindo, como estratégia de enfrentamento, a utilização dos mesmos instrumentos que seus adversários, fazendo das publicações impressas o principal veículo de combate ao que considerava erros modernos, através da divulgação de cópias das cartas encíclicas e de outros documentos da Santa Sé, procurando atrair uma opinião pública favorável (CARVALHO, 2018). Ana Rosa Clochet da Silva e Thais da Rocha Carvalho (2019a, p. 27-28) citam que “o Papa orientava que o combate a tais doutrinas deveria ser feito da mesma

maneira e, além de cópias da Carta Encíclica [*Quanta cura*], sua divulgação, como a de outros documentos da Santa Sé, deveria se dar através da imprensa”.

Klauck (2011, p. 140-141) percebe que essa reação é vazia de elementos práticos” e que “a Igreja, neste contexto, não vai muito além da condenação pura e simples”, acrescentando, porém, que “Pio IX pode ser reconhecido por acalorar, em intensidade, as condenações do seu antecessor”, pois “se a tonalidade expressa na *Mirari vos*, pode ser considerada tênue, a *Quanta cura*, mesmo repetindo grande parte das acusações da anterior, assume nesse contexto, um aspecto específico”, já que, enquanto “Gregório XVI antevia possíveis danos, Pio IX, já pôde visualizar ruínas e rupturas, irrompendo desse cenário a primeira grande crise da modernidade”. Assim, “é a proliferação da imprensa sem controle ou censura, a total liberdade de imprensa, que provoca impactos e reações por parte da instituição religiosa”, com “a *monstruosidade da liberdade de imprensa*, destacada na *Mirari vos*”, sendo “reforçada com veemência pela *Quanta cura*”.

No entanto, embora tenha mantido a mesma linha de pensamento conservador de seus predecessores – marcada pela reprovação e censura – e se fechando ao mundo novo que já estava, então, estabelecido, abriu espaço para as inovações que seriam iniciadas por seu sucessor Leão XIII, sendo responsável por avanços significativos na relação entre Igreja Católica e imprensa, estimulando o uso dos livros para enfrentar os infiéis, insistindo não apenas na publicação de obras, mas que estas fossem escritas por membros confiáveis do clero, demonstrando a preocupação de preparar, qualificar, formar, de maneira competente, escritores e leitores para lidar com a realidade e diversidade da imprensa da época (SILVA, 2010).

Para Klauck (2011, p. 133-134), “os enfrentamentos provocados pela modernidade contribuíram para que ela [a Igreja Romana] propusesse uma reação e a busca de um novo reordenamento da cristandade católica”, buscando o “controle sobre a imprensa, que servirá como instrumento de formação e informação dos fiéis”. De acordo com Reis e Souto (2016, p. 164),

no pontificado de Pio IX a preocupação passa a ser a formação de fiéis de maneira que fossem capazes de se deparar com um *escrito pernicioso* sem se corromper. Somado a isso, havia também para ele, a necessidade de preparar clérigos aptos para escreverem textos que estavam em conformidade com a moral e com as idealizações da fé católica.

Silva (2010, p. 30-31) acrescenta que,

dentre os 27 documentos sobre a imprensa escritos por Pio IX, destaca-se (...) a preocupação do papa ao dirigir-se aos bispos, recordando-lhes a necessidade de formar os fiéis para que estivessem prontos a enfrentar a então chamada imprensa perniciosa. Não se tratava, então, de formar os eclesiásticos de modo competente para a publicação de obras suficientes para combater os

infieis, mas explicita-se a preocupação com a formação dos fiéis, leigos católicos, para que sejam capazes diante das obras consideradas perniciosas pela Igreja. Essa é uma dupla novidade no pensamento da Igreja, que anteriormente condenava até mesmo a leitura das obras nocivas.

Porém, mesmo que a aproximação com a imprensa tenha se iniciado a partir das aberturas criadas por Pio IX na relação entre Igreja Romana e comunicação, naquele pontificado houve poucas ações práticas, o que foi aperfeiçoado por seu sucessor Leão XIII, que assumiu uma reação mais efetiva, para além das lamentações oficiais do passado, promovendo uma reorientação do comportamento da hierarquia em relação àquela, por entender ser necessário combater as letras pelas letras para defender a moral católica (FONSECA; MARIN, 2020; KLAUCK, 2011; PUNTEL, 2011; REIS; SOUTO, 2016).

De acordo com Reis e Souto (2016, p. 180-181),

a Modernidade, o Liberalismo e os produtos dessas manifestações como, por exemplo, a laicização do Estado e da educação são fatores que pressionam a igreja a entrar no mundo da comunicação para combater pelas mesmas armas aqueles que a criticavam.

(...)

A igreja se viu pressionada a adaptar-se com o crescimento da imprensa através da sua inserção nessa atividade e que a igreja demorou para perceber a importância da imprensa para a divulgação e propagação de sua fé.

Jérri Roberto Marin (2020, p. 19) destaca que

na encíclica *Dall'alto dell'Apostolico Seggio*, [Leão XIII] postulava que a hierarquia eclesiástica e os católicos deveriam opor-se à *má imprensa* e “usar os mesmos meios”, mas para a “edificação”, ou seja, atuariam como regeneradores da moral e dos bons costumes e defenderiam os princípios católicos.

Assim, enquanto ainda criticava fortemente as liberdades de expressão e de imprensa, Leão XIII adotou um programa de controle, condenação e contra-ataque contra esta, mantendo posturas autoritárias como a censura, exortando pela não leitura de textos que considerava perigosos, escritos por não católicos e oriundos das religiões concorrentes, a fim de proteger a sociedade e a Igreja Romana, o Papa se preocupava sobre como inserir esta no mundo da comunicação, diferenciando a boa imprensa da má imprensa – ou ímpia, que ameaçava a ordem social, criticando o catolicismo e os fundamentos cristãos da sociedade –, enxergando a necessidade de valorizar a imprensa católica para contestar os erros modernos e disseminar o catolicismo, como também formar jornalistas católicos próximos dos princípios pregados pela hierarquia e comprometidos em atuar em defesa da sociedade e da religião (FONSECA; MARIN, 2020; KLAUCK, 2011; MARIN, 2018; MARIN, 2020; REIS; SOUTO, 2016).

Marin (2020, p. 18-19) explica que “Leão XIII criou uma classificação hierárquica e condenatória ao distinguir a *boa* da *má imprensa*, sendo necessário controlar, condenar e censurar a *má* e fomentar a *boa*”, pois esta, que “era vista como uma das principais formas de conservação da fé na sociedade, possibilitaria a sobrevivência da Igreja Católica no mundo contemporâneo”. Klauck (2011, p. 143-144), baseado em documentos do pontificado de Leão XIII, menciona como o Papa “alerta aos bispos sobre quão perigosa é a má imprensa”, apontando “que os estragos decorrentes não podem ser esquecidos”, devendo-se, pois, “manter os fiéis distantes das informações divulgadas pela imprensa má”, definida como “uma forma de imprensa que seria danosa à moral da sociedade”, condenada “por ser supostamente corruptora dos valores mais essenciais da vida social e também das verdades naturais” e por ser “considerada contra Deus, contra a Revelação, contra a verdade, contra a Igreja, contra a virtude e a sociedade”. Ainda o mesmo autor destaca que, como o exemplo deveria partir da própria Igreja Católica, Leão XIII “exige que o clero se afaste e não utilize essa forma de imprensa, a não ser para combatê-la”, concebendo “que o combate a má imprensa deve se dar de forma sistemática em todos os níveis, do pontífice, passando pelo clero, até aos fiéis” (KLAUCK, 2011, p. 144). Enfim, novamente Marin (2020, p. 18) acrescenta que Leão XIII

consagrou mais de 40 documentos à análise dos problemas e erros da modernidade. Entre suas proposições estava a valorização da imprensa católica como meio de combater os erros modernos e de produzir e disseminar conteúdos simbólicos, a fim de cristianizar, formar uma opinião pública e mobilizar o laicato.

Mas, enquanto o clero estaria submetido às ordens da hierarquia, os fiéis encontrar-se-iam à mercê da má imprensa, fazendo com que Leão XIII fomentasse a criação da boa imprensa – que seria a imprensa católica, organizada, mantida e apoiada pelo clero, que defendesse a religião e fosse veiculadora da verdade, observasse suas obrigações em obediência à Santa Sé e servisse como porta-voz das suas diretrizes, não obstaculizasse o episcopado, permanecendo unida e evitando polêmicas entre si, possuindo caridade e buscando o interesse comum –, identificando-a como uma necessidade, a fim de o mal fosse combatido com as mesmas armas, o que demandaria uma cuidadosa organização, pois contrapor à informação danosa à sociedade outra que defendesse a vida sã e sagrada, conservando a fé na sociedade, não poderia ser algo livre e solto (CARVALHO, 2018; KLAUCK, 2011; MARIN, 2018). De acordo com Tatiana Costa Coelho (2016, p. 245), “no final do século XIX, a Igreja Católica começa a ter uma visão mais positiva da imprensa e de seus usos” e “essa atitude de positividade em relação aos bons usos que se poderia fazer da imprensa e do material por ela produzido passa a ser ferramenta para divulgação de suas ideias”.

O fato de Leão XIII utilizar a imprensa para se dirigir ao público, em um momento em que estava confinado no Vaticano, demonstra a percepção que a hierarquia eclesiástica havia adquirido em relação ao poder daquela para informar e comunicar, com os meios de comunicação e seu uso adentrando mais intensamente o universo eclesiástico católico, o que fez com que a Igreja Romana passasse a usar esses recursos como maneira de proclamar a fé cristã, evangelizar, de um modo beligerante, como um campo de batalha, divulgando a boa mensagem, combatendo o mal que também era difundido pelo mundo através dos mesmos meios (PUNTEL, 2011; SILVA, 2010). Giacomo Martina (2005, p. 149-150) destaca que

a imprensa católica do século XIX é em grande parte tomada por essas idéias: a liberdade é a amiga mais fiel e cara ao demônio porque abre o caminho a inumeráveis e quase infinitos pecados, qualquer migalha de liberdade deve ser condenada, a liberdade de consciência é uma loucura, a liberdade de imprensa é um mal que jamais será suficientemente deplorado. Dado que o liberalismo é intrinsecamente mau, não resta senão rejeitar em bloco suas doutrinas.

O Papa também teve a percepção de que os leigos católicos possuíam grande potencial para promover uma atuação eclesiástica mais próxima à sociedade e, portanto, mais eficaz, embora, em relação aos jornalistas católicos, a Igreja Romana exigisse uma atuação em consonância com os princípios apregoados pela hierarquia, o que caracterizava uma tentativa de controle sobre a imprensa (PUNTEL, 2011; SILVA, 2010).

Enfim, após ter visto como a Igreja Católica, no século XIX, passou da rejeição à aceitação desconfiada em relação à imprensa, vejamos como ela se equipou com as mesmas armas de seus adversários para combater os erros da modernidade ao longo daquele século, fazendo surgir uma imprensa católica.

3.2 A IMPRENSA CATÓLICA

A necessidade de utilizar o mesmo instrumento que seus adversários fez surgir, no século XIX, uma imprensa católica. Henri Daniel-Rops (2003) menciona seu nascimento e desenvolvimento, com o advento de jornais nos grandes países do Ocidente católico, assim como nos Estados Unidos, para promover a defesa dos dogmas e da Igreja Romana. Henrique Cristiano José Matos (1996a, p. 18) considera que, “no fundo, esses católicos conservadores querem construir uma sociedade ‘inteiramente religiosa’, paralela à sociedade civil – tida por ‘pagã’ e ‘anti-cristã’ – a fim de preservar os fiéis dos ‘males da época’” e que “à luz desta mentalidade entende-se o grande empenho na promoção da imprensa católica”. Enfim, Marin (2020, p. 20-21) destaca a existência de

inúmeros documentos pontifícios, todos fundamentalmente conservadores e autoritários, que colocavam às igrejas nacionais a necessidade de investirem nos meios de comunicação para defender a Igreja, para cristianizar a sociedade e o Estado, para construir uma sociedade ordenada nos valores do cristianismo e para combater os “erros modernos”, os regimes de liberdade, o socialismo, a democracia, as religiões concorrentes e os anticlericais.

Nos Estados Unidos, a Igreja Católica se defendia, já na década de 1820, com os jornais *United States Catholic Miscellany* (1822) e *Catholic Tract Society* (1827) (MENDONÇA, 2008). Em 1849, com incentivo de Pio IX, os jesuítas fundaram, em Roma, a revista mensal *Civiltà cattolica*, com a função de combater a imprensa perniciosa, afirmar a posição do pontífice enquanto soberano na Igreja Romana e introduzir, na sociedade laica, as verdades doutrinárias, fornecendo material que alimentava o ultramontanismo no mundo inteiro, sendo confiado a eles o serviço de comunicação social do papa, através, por exemplo, da publicação da revista *Stimmen aus Maria Laach*, nascida em 1871 (COELHO, 2016; DANIEL-ROPS, 2003; PINHEIRO, 2009; SILVA, 2010; WOLF, 2017).

Coelho (2016, p. 61, nota 132) explica que “criado por Prospero Tapparelli d’Azeglio e pelo Jesuíta francês Carlo Cursi esse periódico [*Civiltà cattolica*] tinha por intuito promover uma defesa dos jesuítas através do debate público” e que, “de acordo com Jean Lacouture”, o jornal é “considerado como o órgão oficial do papado”. De acordo com Martina (2005, p. 301-302), “a imprensa confessional não chegava a grandes tiragens”, constituindo exceção “‘La Civiltà Cattolica’ com suas 13.000 cópias mantidas de mais ou menos 1850 a 1900”. Para o mesmo autor, “a revista sustentou por muito tempo a tese, clássica entre os intransigentes, da derivação protestante da Revolução Francesa, do liberalismo, do sufrágio universal” (MARTINA, 2005, p. 172).

Como Pio IX recomendasse investir e expandir a imprensa católica a fim de divulgar o catolicismo e defender a Igreja Católica e a sociedade contra os inimigos, em grande parte sob seu encorajamento surgiram, na Itália: *L’armonia dela religione com la civiltà* (Turim, 1848); *L’Osservatore Romano* (1861)²; a *Unità Cattolica* (Florença, 1863); e o *Osservatore Cattolico* (Milão, 1864) (DANIEL-ROPS, 2003; MARIN, 2020; MARTINA, 2005). Em outros países, diversos jornais e revistas combatiam pela sua causa, como: *Der Katholik*, na Alemanha; *De Katholick*, em Flandres; o *Courrier de Genève* (1868) e a *Correspondance de Genève* (1870), na Suíça (DANIEL-ROPS, 2003).

² Henri Daniel-Rops (2006, p. 609 e 611) identifica o *Osservatore* “como jornal oficioso, ‘cuja oficiosidade se esconde de tempos a tempos sob a aparência de um órgão das diversas instituições católicas’, mas sempre controlado de perto pelos Soberanos Pontífices”.

Na França, onde já havia existido jornais católicos desde 1814, como *L’Avenir* (1830) e *L’Ère nouvelle* (1848), o Papa apoia *L’Univers* (1833), e mais tarde nascem *Études* (1856), *La Croix* (1883) e a revista mensal *Le Messager du Coeur de Jesus* (1866), que tornou-se um eficiente veículo de comunicação de massa do Apostolado da Oração³ (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2006; MARTINA, 2005; WOLF, 2017).

Sobre *L’Avenir*, Martina (2005, p. 192) identifica sua independência em relação à política oficial da Igreja Católica, pois

desde os primeiros números (outubro de 1830), o jornal seguiu uma linha clara: aliança do cristianismo com a liberdade; separação entre Igreja e Estado, ou seja, denúncia da concordata, renúncia ao subsídio estatal concedido ao clero como compensação do confisco dos bens feito pela Revolução e recuperação da livre nomeação dos bispos por parte da Igreja; reivindicação de todas as liberdades: de consciência e de culto, de ensino, de imprensa, de associação.

Ainda o mesmo autor, referindo-se à *Mirari vos*, cita que

as expressões usadas indicavam com muita clareza que a condenação era contra “L’Avenir”. E, para tirar qualquer dúvida possível, o cardeal Pacca enviou aos três redatores uma carta, informando-os de que o papa não havia mencionado o nome deles na encíclica por delicadeza, mas que ele condenava as teses do periódico sobre a liberdade de culto e de imprensa e sobre a separação entre Igreja e Estado, e desaprovava a atitude dos escritores que tinham provocado discussões sobre assuntos de competência da Santa Sé (MARTINA, 2005, p. 194-195).

Enfim, a imprensa católica que atua em três linhas – além da já citada imprensa periódica, quinzenal ou cotidiana, também através de publicações de obras ascéticas e hagiográficas e de coleções de opúsculos populares, como *Il Galantuomo* e *Le Letture Cattoliche* –, a partir de 1870, não cessou de progressivamente se firmar, constituindo a resposta ao ataque laico e anticlerical, em grande parte dando atenção ao tema da infalibilidade⁴ (DANIEL-ROPS, 2006; MARTINA, 2005; WOLF, 2017).

Daniel-Rops (2006, p. 610) explica que para

o jornal como meio posto à disposição de uma equipe para dar testemunho e promover ideias – se se quiser, do tipo do *Avenir* de Lamennais –, (...) os problemas de dinheiro não eram motivo de preocupação: apelava-se para dádivas, quotas, subvenções.

³ Daniel-Rops (2006, p. 611) lembra que, “em 1851, um apóstolo, o pe. d’Alzon, tinha dado forma definitiva a uma Congregação que havia seis anos procurava levar avante: os Agostinianos da Assunção ou Assuncionistas”, cujo “objetivo era lutar contra a descristianização do mundo moderno, servindo-se dos meios utilizados pelo próprio mundo, e em primeiro lugar da imprensa sob todas as suas formas”.

⁴ Tatiana Costa Coelho (2016, p. 61) observa “que o assunto sobre a infalibilidade papal já era uma discussão ampla na sociedade” e que “no ano de 1869, novamente o periódico *Civiltà Cattolica* lançara uma série de artigos promovendo essa atitude”.

(...)

Assim nasceu a *Obra de São Paulo*, inteiramente dedicada ao apostolado pela imprensa: os seus membros faziam-se operários por amor de Cristo. Após rudes inícios, em que a miséria e a fome se juntavam à chuva de críticas, essa obra criou raízes e constitui uma Congregação “em blusa de trabalho”.

O mesmo autor reconhece como mérito de Pio IX a compreensão da importância do papel da imprensa na expansão de uma apologética prática, através de uma multiplicação de obras, entre brochuras, opúsculos e documentos episcopais, que reagiam aos ataques da descrença, denunciando o erro e afirmando as verdades cristãs, quase sempre de forma polêmica e negativa, procurando rebater os adversários de modo a lhes destruir os argumentos, de certa forma seguindo o exemplo dos próprios papas de então, cujos principais documentos tinham o aspecto de condenações, como as encíclicas *Mirari vos* e *Quanta cura* e o *Syllabus* (DANIEL-ROPS, 2003). Para ele, “o século XIX foi, se o apreciarmos pelo número de livros, opúsculos e artigos que apareceram a partir de cerca de 1825, uma idade de ouro da Apologética”, acrescentando que, “na sua imensa maioria, os autores que a ela se dedicavam não saíam de uma atitude negativa, procurando ripostar aos adversários mais do que afirmar solidamente as verdades da fé”, concluindo que “nessa linha do magistério pontifício, a apologética manteve, pois, o seu caráter defensivo, visando acima de tudo refutar os adversários” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 589-590).

Diego Omar Silveira (2013, p. 5) considera que

não é de se estranhar, assim, que sejam concomitantes o endurecimento do discurso dos papas que bradavam contra a *liberdade de consciência e de imprensa* e o nascimento de jornais e revistas católicas, nos quais vários intelectuais ligados à instituição assumiam o ideal da *recristianização* da sociedade, em uma espécie de cruzada contra a “corrupção dos costumes”, capitaneada, aos olhos da Igreja, pela *má imprensa*, responsável pela publicação livros e opúsculos – “pequenos no tamanho, mas grandíssimos por malícia” – no intuito de “propagar doutrinas perversas e nocivas à religião e ao Estado”.

Houve, também, tentativas de criar uma literatura popular católica, distrações sãs para as massas, que não ameaçassem a sua fé. Mas, paralelamente, com setenta e cinco publicações, como a notável *Le Christianisme au XIXe siècle* (1871), a imprensa protestante também ganhou importância (DANIEL-ROPS, 2003; DANIEL-ROPS, 2008).

Tendo visto a difícil relação entre a Igreja e a imprensa desde o nascimento desta, assim como o advento da imprensa católica, nos Estados Unidos e Europa no século XIX, vejamos como se deu a chegada da imprensa ao Brasil.

3.3 O ATRASO DA CHEGADA DA IMPRENSA AO BRASIL E O CONTROLE ECLESIAÍSTICO

Apesar de os portugueses terem chegado ao Brasil poucos anos após o surgimento da imprensa na Europa, esta não veio com eles. Reis e Souto (2016) citam que a explosão de conhecimento nascida na Alemanha com a invenção da imprensa e disseminada pela Europa chegou a Faro, em Portugal, aproximadamente em 1487, com o estabelecimento de uma primeira oficina de impressão, reconhecendo que a introdução de prelos no país se deveu muito aos judeus – cuja atividade tinha caráter religioso, devocional, litúrgico e moral –, que, no entanto, foram expulsos do reino em 1496.

De acordo com Nelson Werneck Sodré (1983), embora “a arte de multiplicar os textos” tenha acompanhado e servido à ascensão da burguesia em Portugal, uma posterior vitória feudal fez com que cessasse o surto da arte gráfica no Reino, interrompido pela instalação da Inquisição, o que fez com que o livro e a respectiva técnica de fazê-lo assumissem um aspecto herético, atraindo, a partir de então, maldição e condenações. Assim, a imprensa local passou a estar sujeita às censuras episcopal – ou do ordinário –, da Inquisição e régia, regime só encerrado por Pombal, e substituído pelo da Real Mesa Censória.

Reis e Souto (2016, p. 166-167) explicam que, “ao notar a força que ameaçava a soberania do Estado, em 1539, o Rei D. João III tratou de ‘pôr um travão à imprensa, tentando controlar e até impedir a criatividade e renovação cultural dos espíritos’”, e, assim, “como em outros países da Europa a atividade da cultura impressa cresceu e no caso de Portugal debaixo do controle da igreja e do Estado”, acrescentando que, no entanto, “as dificuldades financeiras da Corte e o desvio de recursos para outras áreas provocou a interrupção do surto da arte gráfica no país”. Schwartz (2009, p. 324) explica que, em Portugal, a censura “ficava a cargo do Desembargo do Paço e da Inquisição, mas em 1768 uma real Mesa Censória assumiu essas funções como parte do projeto de ampliação da autoridade do Estado”.

Como, antes mesmo de chegar ao Brasil, a Igreja Católica já mantinha sob seu controle a atividade gráfica em Portugal, o aspecto herético da imprensa foi transferido para a América portuguesa, na qual a administração colonial procurou impedir a entrada de ideias e asfixiar qualquer manifestação de livre pensamento que pudessem pôr em risco o caráter absoluto da monarquia, exercendo uma censura sistêmica, impedindo a tipografia e o jornalismo e fazendo com que o livro fosse sempre visto com desconfiança, parecendo natural apenas nas mãos dos religiosos, por ser peculiar ao seu ofício (BAHIA, 2009; MELO, 2012; REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983). De acordo com Reis e Souto (2016, p. 166-167), “os primeiros livros foram

trazidos pelos jesuítas em 1549 com a instalação do Governo Geral em Salvador para serem utilizados nos colégios que fundaram em diversas partes da colônia”, sendo que seu objetivo “não era o de despertar um pensamento crítico, mas apenas de catequizar novos cristãos”.

Na Bahia e em São Paulo, por exemplo, já a partir de 1587, jesuítas realizaram devassas contra autores de gazetins escritos e falados (BAHIA, 2009). As bibliotecas, pouquíssimas, existiam somente nos mosteiros e colégios, compostas por livros necessários à prática (SODRÉ, 1983). No entanto, Marco Morel (2016, p. 237) cita que “durante o século XVIII aparecem sinais evidentes da presença de homens letrados cujas bibliotecas privadas ganhavam importância”, o que é corroborado por Sodré (1983, p. 12), de acordo com o qual “nos fins do século XVIII, começaram a aparecer bibliotecas particulares” e que “os autos das ‘inconfidências’ as revelam, no intuito de agravar a sorte dos acusados”, pois “ler não era apenas indesculpável impiedade, era mesmo prova de crimes inexpiáveis”. No entanto, Schwartz (2009, p. 325) afirma que “era fácil obter as licenças, e nos últimos decênios do século existiam bibliotecas particulares, até mesmo no interior do Brasil, prodigamente abastecidas com livros proibidos”.

Mas, a palavra impressa era considerada crime e, por isso, os publicistas optaram, a princípio, por meios orais de comunicação, tais como o púlpito e a tribuna (BAHIA, 2009; MELO, 2012). Benedito Juarez Bahia (2009, p. 19) explica que

são razões de Estado – garantir o colonialismo, conservar incólume o despótico controle de seus interesses políticos e econômicos, deter pela força as aspirações de liberdade e justiça – e não de outra natureza que fazem Portugal insensível, até 1808, à tipografia e ao jornal num Brasil escravocrata e monocultor,

ao que Carvalho (2018, p. 48) acrescenta que

a criação de uma imprensa na América Portuguesa até a vinda da família real, em 1808, era algo inimaginável, pois com as reformas pombalinas, a fiscalização de livros inapropriados se intensificou significativamente e, apesar das tentativas de implantação de uma imprensa em território brasileiro, o governo português proibia, através de uma carta régia de 1747, o funcionamento de tipografias na colônia.

Mesmo após a abertura dos portos, quando “os abomináveis princípios franceses” começaram a entrar em maior volume, providências foram tomadas, a exemplo de um intenso controle portuário e da provisão que ordenava aos juízes da alfândega não admitir o despacho livros ou outros impressos sem a devida licença do Desembargo do Paço, assim como do edital que determinava que os avisos, anúncios e notícias de livros à venda – estrangeiros ou nacionais – só pudessem ser publicados após a aprovação policial (REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983).

No entanto, Reis e Souto (2016, p. 169) afirmam que apesar de “durante todo o Período Colonial, a atividade editorial, no que diz respeito à publicação de livros”, ser “totalmente proibida”, houve “ao longo desse tempo a entrada de materiais clandestinos que criticavam a monarquia e buscavam proliferar ideias e opiniões” e que “o enriquecimento de várias famílias por conta da atividade aurífera possibilitou que alguns jovens fossem estudar na universidade de Coimbra e até mesmo em outras importantes da Europa”, o que “viabilizou o acesso desses estudantes a vários livros considerados proibidos no Brasil”, acrescentando ser “importante considerar que durante o século XVIII o Brasil foi influenciado pelas ideias de liberdade da Revolução Francesa (1789) e Revolução americana (1776)” e que “esses países espalharam seus ideais através de impressos que conseguiam ultrapassar as fronteiras geográficas mesmo que de maneira clandestina”, com “esses materiais considerados incendiários” sendo “severamente perseguidos pela monarquia”, o que “não impediu que os inconfidentes tivessem acesso a eles”.

Marco Morel e Mariana Monteiro de Barros (2003) pensam que no Brasil circulavam jornais europeus, com autorização das autoridades, ao que Morel (2018, p. 30) acrescenta que “havia jornais produzidos na Europa e normalmente recebidos no Brasil pelo menos desde o século XVIII”, mas que, “no entanto, essa imprensa periódica, embora disseminasse informações, opiniões e ideias, não praticava até 1808 o debate e a divergência política, publicamente, no contexto do absolutismo (ainda que *ilustrado*) português”.

De acordo com Rodrigo Santos de Oliveira (2011, p. 131-132),

a imprensa no Brasil tem seu início tardiamente, não apenas se compararmos com o surgimento da imprensa em geral, mas também em relação com a sua introdução, por parte dos europeus nas áreas conquistadas do continente americano. (...) Nas áreas de colonização espanhola e inglesa ocorreu a criação de instituições universitárias, o que permitia não apenas desenvolver intelectualmente os indivíduos como prepará-los para produzir obras intelectuais. Na área portuguesa, por sua vez, a instrução se reduzia aos conhecimentos básicos, apenas o necessário para se ler a Bíblia.

Sodré (1983, p. 11) explica que “onde o invasor encontrou uma cultura avançada, teve de implantar os instrumentos de sua própria cultura, para a duradoura tarefa, tornada permanente em seguida, de substituir por ela a cultura encontrada”, acrescentando que “essa necessidade não ocorreu no Brasil, que não conheceu, por isso, nem a Universidade nem a imprensa, no período colonial”, enquanto, “na zona espanhola, uma e outra surgiram logo”, pois “tinham larga tarefa a desempenhar, e fundamental”, já que “a dualidade de culturas, nela, representava sérios riscos ao domínio”, o que “aqui, não tinha existência prática, não representava risco algum”.

Melo (2012, p. 208 e 210) contrapõe à enunciação tradicional de que “a proibição da imprensa em território brasileiro correspondia a uma estratégia do governo colonial no sentido de impedir que as tipografias difundissem ideias libertárias ou independentistas” outra linha de raciocínio, de acordo com a qual “a imprensa funcionou, nos projetos coloniais, como instrumento de dominação cultural, injetando valores e atitudes nas colônias periféricas, sempre que isso era necessária”, mas que “onde os fatores socioculturais inibiam ou tornavam dispensável o uso da imprensa, esta foi postergada, minimizada, dificultada”.

Além dos impedimentos oficiais característicos da atitude de vigilância permanente das autoridades portuguesas, algumas condições adversas do Brasil colonial – como o escravismo e o momento econômico e social local, que não necessitava da instalação da imprensa – também constituíram obstáculos que contribuíram para retardar o seu advento na América lusitana (REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983). Melo (2012, p. 147 e 153) ainda acrescenta “a ‘mordaça’ cognitiva representada pelo analfabetismo e pela ignorância da grande maioria da nossa população”, enquanto, de acordo com Sodré (1983, p. 28), “o atraso da imprensa no Brasil, aliás, em última análise, tinha apenas uma explicação: ausência de capitalismo, ausência de burguesia”, pois, para o autor, “só nos países em que o capitalismo se desenvolveu, a imprensa se desenvolveu”.

Diante da “síndrome da mordaça” imposta sobre o território brasileiro, fruto do obscurantismo transplantado para cá pelos portugueses, o que inibiu o florescimento cultural local, os tênues ensaios para instalar a imprensa no Brasil – em 1700, nas reduções do Paraná, em que quatro tipografias foram instaladas pelos jesuítas, cujos tipógrafos guaranis produziam impressos que circularam entre os demais aldeamentos (BAHIA, 2009; MELO, 2012; MOREL, 2018); em 1706, no Recife, que estampou, além de letras de câmbio, orações devotas; em 1746, no Rio de Janeiro, que publicou quatro pequenas obras – não prosperaram (MOREL, 2018). Clandestinas, estas poucas iniciativas tipográficas isoladas, surgidas no século XVIII, foram rapidamente liquidadas no berço pela coerção das autoridades coloniais (MOREL, 2016; MOREL, 2018; REIS; SOUTO, 2016).

Bahia (2009, p. 18) especifica que, “em 1706, a tentativa de fazer funcionar um prelo em Pernambuco sofre bloqueio da autoridade colonial”, enquanto “no Rio, a tipografia de Antônio Isidoro da Fonseca, aberta em 1746, é fechada em 1747 pela Carta Régia, de 10 de maio, que proíbe a impressão de livros ou de papéis avulsos”. O mesmo autor acrescenta:

da tipografia pernambucana a memória que resta é a de uma carta régia de 8 de junho daquele ano que ordena “sequestrar as letras impressas”, dando-se conhecimento ao proprietário e aos tipógrafos de que não imprimam “livros ou papéis avulsos”.

A tipografia de 1746 é de Antônio Isidoro da Fonseca, antigo impressor lisboeta. Sua intenção era a de explorar comercialmente a oficina e não propriamente a de editar livros ou jornais.

Sem demora, Lisboa expede a ordem régia de 10 de maio de 1747 que determina o sequestro e a remessa ao Reino de todo o material tipográfico, pois “não é conveniente (que no Brasil) se imprimam papéis no tempo presente, nem poder ser de utilidade aos impressores trabalharem no seu ofício aonde as despesas são maiores que no Reino, do qual podem ir impressos os livros e papéis no mesmo tempo em que dele devem ir as licenças da Inquisição e do Conselho Ultramarino, sem as quais se não podem imprimir nem correrem as obras”.

A oficina de Isidoro imprime quatro trabalhos (excluído o *Exame de Bombeiros*, de Alpoym, obra de 444 páginas e 22 gravuras, que teria saído em Madri e não no Rio): *Relação da entrada e Em aplauso*, do bispo frei Antônio do Desterro; 11 epigramas em latim e um soneto em português; e *Conclusões metafísicas*, em latim, do estudante Francisco Fraga (BAHIA, 2009, p. 113-114).

Ainda de acordo com Bahia (2009, p. 38), “o bloqueio cultural, que decorre da severa vigilância política e econômica imposta por Portugal, só é burlado na colônia pela insubmissão oral e manuscrita”. Riolando Azzi (1992, p. 72) recorda que, além da “proibição do exercício das artes tipográficas, e a conseqüente ausência de livros e periódicos impressos no país durante os três primeiros séculos”, também “o veto da Coroa com relação à fundação de estabelecimentos superiores de ensino”, estabeleciam a precariedade cultural que “não caracterizava apenas a instituição eclesiástica, mas a própria sociedade brasileira em geral”.

Com retardo de três séculos, o início do funcionamento definitivo da arte tipográfica no Brasil deu-se, enfim, por iniciativa oficial, quando, a partir de sua transferência para a Colônia, em 1808, a Corte portuguesa, ao se estabelecer no Rio de Janeiro, passou a considerar indispensáveis os serviços da imprensa para atender a questões burocráticas e essenciais a atividades necessárias, havendo, pois, a instalação da Impressão Régia – fundada pelo então Príncipe Regente, o futuro rei Dom João VI, que trouxe a primeira tipografia não clandestina do Brasil –, embora esta estivesse submetida ao crivo da censura⁵, exercida por uma junta que, além de administrá-la, deveria, conforme regimento, “examinar os papéis e livros que se mandassem publicar e fiscalizar que nada se imprimisse contra a religião, o governo e os bons costumes”. Assim, não seria impresso material algum sem o prévio exame dos censores reais, dentre os quais o frei Antônio de Arrábida e o padre João Manzoni (BAHIA, 2009; HAUCK, 2008; MELO, 2012; REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983).

Melo (2012, p. 152) comenta que

⁵ José Marques de Melo (2012, p 211) destaca que “a mão que liberou sua instalação foi a mesma que regulamentou a aplicação da censura prévia”.

nem mesmo a liberalização econômica simbolizada pela “abertura dos portos às nações amigas” e a transferência da sede do governo para o Rio de Janeiro impediram que a “maldição da censura” continuasse a atrofiar nossa produção tipográfica e a comprometer nosso desenvolvimento intelectual.

Somente às vésperas da independência nacional, a “censura prévia” iria perder a força em nosso território, bafejado pelos ventos liberais da Revolução do Porto (1820).

De acordo com Morel (2018, p. 23-24), “a censura prévia aos impressos era exercida, no âmbito dos territórios pertencentes à nação portuguesa, pelo poder civil (Ordinário e Desembargo do Paço) e pelo eclesial (Santo Ofício)” e nela

entravam parâmetros religiosos, políticos e morais – numa atitude não muito diferente do que ocorria (com diferentes gradações) em todas as partes do mundo ocidental, embora em alguns países os impressos florescessem em maior quantidade.

Marialva Barbosa (2010, p. 38) explica que

a censura se mantém efetiva por muito mais tempo, já que domina na cena brasileira a concepção do Antigo Regime, que via o escrito como texto secreto, reservado a alguns iniciados, ou seja, aqueles que eram formados sob o signo das Luzes. Nesse sentido, a leitura é vista como atividade perigosa, pois podia ser responsável pela formação do espírito crítico, de heresia e de subversão.

De acordo com Oliveira (2011, p. 132), “a censura e o extremo controle garantiram a centralização da produção e circulação de impressos desde sua implementação até ao processo que levou à Independência do Brasil, em 1822”.

Bahia (2009, p. 17 e 25) especifica que D. João, “em maio, instala as oficinas da Imprensa Régia e, em setembro, faz circular a *Gazeta do Rio de Janeiro*”, acrescentando que “o rigor da administração reserva à *Gazeta do Rio de Janeiro* (e à *Idade d’Ouro do Brasil*) o privilégio de serem os únicos jornais com licença de impressão num período de doze anos, de 1808 a 1820 e de 1814 a 1820” e que “até 1821, o Rio não conhece outra tipografia senão a Imprensa Régia”. Morel (2018, p. 31) acrescenta que “a própria Imprensa Régia não pode ser considerada apenas divulgadora de papéis oficiais, pois desenvolveu ampla e complexa atividade tipográfica, tornando-se a primeira editora a funcionar em território brasileiro”. Reis e Souto (2016, p. 171) destacam que surgiram diversos periódicos em defesa do absolutismo e da manutenção da monarquia. João Fagundes Hauck (2008, p.97) cita que “ao tempo da independência havia 15 jornais no país e mais dois impressos no estrangeiro”.

Mesmo que os revolucionários pernambucanos de 1817 já pugnassem pela liberdade de imprensa – ideal presente em um dos artigos da constituição republicana que elaboraram, embora fosse previsto que os autores de quaisquer obras e impressos ficassem sujeitos “a responder pelos ataques à religião, à Constituição, aos bons costumes e caráter dos indivíduos,

na maneira determinada pelas leis em vigor” – e esta fosse proclamada entre as bases da Constituição que estava sendo elaborada pelas Cortes de Lisboa, estando entre as primeiras providências tomadas pela Junta de Governo da Revolução Constitucional portuguesa, tal como a liberação da circulação dos impressos lusitanos fora da metrópole – o que parecia indicar os primeiros avanços de uma relativa liberdade –, um decreto de 2 de março de 1821 conservou, no Brasil, a proibição de que fossem publicados “escritos contra a religião, a moral, os bons costumes, a Constituição, a pessoa do rei, a tranqüilidade pública” (BARBOSA, 2010; MOREL; BARROS, 2003; SODRÉ, 1983).

Para Morel (2018, p. 34), “vendo seu poder dividido com a Junta de Governo revolucionária e não querendo perder terreno, o monarca assina, por sua vez, um decreto em 2 de março de 1821 suspendendo provisoriamente a censura prévia para a imprensa em geral”, o que se tratava “de uma decisão tardia, já que a livre circulação de impressos tornara-se incontornável naquele momento no Brasil”.

No entanto, Sodré (1983, p. 83) explica que,

pouco antes de retirar-se do Brasil, o governo joanino, a 2 de março de 1821, determinava numa das derradeiras leis firmadas aqui por D. João: “Todo impressor será obrigado a remeter ao diretor dos Estudos, ou a quem suas vezes fizer, dois exemplares das provas que se tirarem de cada folha na imprensa sem suspensão dos ulteriores trabalhos, a fim de que o diretor dos Estudos, distribuindo um deles a algum dos censores régios e ouvido o seu parecer, deixe prosseguir a impressão, não se encontrando nada digno de censura, ou a faça suspender, no caso unicamente de se achar que contém alguma coisa contra a religião, a moral e bons costumes, contra a Constituição e Pessoa do Soberano, ou contra a pública tranqüilidade, ficando ele responsável às partes por todas as perdas e danos que de tal suspensão e demoras provierem, decidindo-se por árbitros tanto a causa principal da injusta censura, como a secundária de perdas e danos”.

Apenas durante a regência de D. Pedro se avançou um pouco na direção da liberdade de expressão do pensamento, por intermédio de uma decisão em forma de portaria que determinou o fim da censura prévia a qualquer matéria escrita que, mesmo deixando de fazer referência aos abusos contra a religião e os bons costumes, mas proibindo o anonimato das obras para manter a responsabilização dos seus autores e concentrando suas atenções na defesa do Estado, buscando preservá-lo das “doutrinas incendiárias e subversivas e princípios desorganizadores e detestáveis”, criou condições para a proliferação de jornais, inclusive nas províncias mais distantes do Rio de Janeiro (BAHIA, 2009; BARBOSA, 2010; SODRÉ, 1983).

A censura só foi formalmente interrompida já após a Independência, abolida por um decreto de 1827 (SODRÉ, 1983). Barbosa (2010, p. 41) destaca que “a Constituição de 1824 limita-se a declarar que ‘todos podiam comunicar os seus pensamentos, por palavras, escritos e

publicá-los na imprensa, sem dependência da censura”, devendo, no entanto, “responder pelos ‘abusos que cometerem no exercício deste Direito, nos casos, e pela forma, que a Lei determinar’”, dispositivo “regulado apenas em setembro de 1830, sendo integrado ao Código Criminal em dezembro do mesmo ano, onde permanece até 1890”. Melo (2012, p. 40) corrobora que “as condições singulares do período histórico que vai de D. João VI a D. Pedro I foram marcadas por restrições legais, cerceando a liberdade de imprensa” e que “é sem dúvida durante o Segundo Reinado que a imprensa vive seu melhor período de liberdade, garantido pela sabedoria de Pedro II”.

De qualquer modo, para Morel (2018, p. 30 e 33), “nas duas primeiras décadas do século XIX surge, através dos papéis impressos no Brasil, a chamada opinião pública”, que seria “um recurso para legitimar posições políticas e um instrumento simbólico que visava transformar algumas demandas setoriais numa vontade geral”, a partir da “criação de um espaço público de crítica, quando as opiniões políticas assim publicizadas destacavam-se dos governos”. Morel e Barros (2003, p. 34 e 36) citam que, em 1827, “comerciantes, militares e eclesiásticos formavam, por assim dizer, a base social da opinião pública, segundo a formulação do redator da *Gazeta do Brasil*”, ao que acrescentam ser “preciso levar em conta que ser assinante de uma publicação, sobretudo nos primórdios da imprensa periódica, era um gesto repleto de significado, era um ato de opinião” e que “o ato de se constituir assinante numa sociedade que até então praticamente não possuía imprensa regular tinha o peso de uma opção política”. Sodré (1983, p. 99-100) destaca que, dentre os assinantes da *Gazeta do Brasil*, que apareceu “a 30 de maio de 1827, para circular até 5 de janeiro do ano seguinte”, da qual “dizia-se que D. Pedro escrevia no jornal, que se propunha a defender o trono e o altar”, havia 101 “padres e frades”.

De acordo com Melo (2012, p. 13 e 118), “na metade do século XIX, quando vigora o regime da liberdade de imprensa”, esta “interfere na formação das correntes de opinião pública”. O autor considera que

o jornalismo brasileiro só passa a existir quando a *opinião pública* se instaurou em nossa sociedade, ou seja, no momento em que o “espaço público” aqui germina, floresce e frutifica, propiciando a formação de uma “opinião pública” independente do governo (MELO, 2012, p. 118).

Mesmo que, conforme Reis e Souto (2016, p. 173), a maior parte da população brasileira ainda fosse “constituída de escravos e pessoas livres, pobres e analfabetas” e que essa condição tenha sido “comum no Brasil no século XIX, até mesmo em cidades importantes como no Rio de Janeiro que apresentava um alto número de analfabetos”, isso “não impediu que escravos, comerciantes e imigrantes, por exemplo, ficassem alheios às informações que os periódicos

passaram transmitir”, pois “a transmissão de informações por meio da oralidade também fez parte da realidade brasileira”.

Entre 1850 e 1875, a indústria gráfica progride e se beneficia da regularização do sistema de correios e do advento da estrada de ferro e das linhas de navegação fluvial – o que possibilita a regularização da entrega das assinaturas, principal modo de distribuição dos periódicos –, assim como do telefone e do telégrafo, que fazem com que as distâncias internas diminuam (BAHIA, 2009; BARBOSA, 2010). É Bahia (2009, p. 24) quem traz a informação de que “as dificuldades de levar os jornais aos leitores, sobretudo aos residentes fora das cidades onde são impressos, perduram até 1870, apesar de atenuadas a partir de 1844, quando os serviços de correio passam a entregar correspondência a domicílio”.

O cabo telegráfico submarino entre Brasil e Europa beneficia a ligação com o exterior e se até 1874 as notícias de outros países chegavam por carta, a partir de então a agência telegráfica Reuter-Havas instala, no Rio de Janeiro, sua primeira sucursal brasileira, dirigida por um francês chamado Ruffier (BAHIA, 2009; SODRÉ, 1983). Sodré (1983, p. 186) considera ser “o cabo submarino que liberta a informação externa da subordinação aos pacotes” e que “o telégrafo une progressivamente as zonas mais próximas ao centro”. Tudo aproximando cada vez mais o Brasil e o mundo dos leitores (BARBOSA, 2010). Angela Alonso (2000, p. 42) comenta que “a disseminação de tipografias e a implantação de estradas de ferro e do telégrafo revolucionaram o padrão da imprensa” e “nivelaram o acesso a informações sobre temas políticos e culturais nacionais e estrangeiros entre todos os grupos sociais alfabetizados”.

A partir do último quartel do século XIX, a imprensa artesanal – característica da primeira metade do século – passou por avanços técnicos e começou a ser substituída por outra de caráter industrial, acelerando a profissionalização da atividade (LUCA, 2018; SODRÉ, 1983). O Rio de Janeiro, que tinha a maior população e constituía o mais importante núcleo comercial e industrial, com a rede ferroviária mais extensa do país, além de ser o centro da produção intelectual, com o maior número de jornais diários, revistas, tipografias e editoras de livros, renovou-se de forma mais eficiente, e, doravante, os pequenos jornais desapareceram com mais frequência que nos anos anteriores (BAHIA, 2009; BARBOSA, 2010). De acordo com Oliveira (2011, p. 135),

com a paulatina reorganização política no período posterior ao Regencial e a pacificação das províncias e, assim, o fim da instabilidade, acrescidos do desenvolvimento de técnicas de imprensa mais apuradas, os pasquins entraram em declínio, sendo substituídos pelos órgãos político-partidários e também por uma imprensa literária.

Tendo visto a difícil relação entre Igreja Católica e imprensa, na Europa, e o tardio advento a imprensa em terras brasileiras, graças às barreiras impostas pelo Estado português, mas também pelos censores eclesiásticos, vejamos como se deu a participação do clero católico na implantação dos prelos no Brasil.

3.4 A PARTICIPAÇÃO DO CLERO CATÓLICO NA IMPLANTAÇÃO DA IMPRENSA NO BRASIL

Na imprensa brasileira, mesmo que anterior ao século XIX, sempre esteve presente a Igreja Católica, seja sendo criticada, no título das obras ou através da atuação de alguns de seus membros. Silva e Carvalho (2019a, p. 14) afirmam que, “historicamente, é reconhecido o papel da imprensa na transformação dos espaços públicos vinculada à modernidade política e às renovações que acompanharam o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros” e que “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”.

Desde a primeira metade do século XIX, a atuação de católicos na imprensa – fossem clérigos ou leigos – foi uma constância (SILVA; CARVALHO, 2019a). No período pós-independência, as páginas dos jornais foram permeadas, dentre outros, por componentes do clero regular e secular, posto que o jornalismo ainda não era uma categoria profissional e que qualquer indivíduo letrado, de qualquer profissão, podia redigir um pasquim com certa facilidade (MOREL; BARROS, 2003). Em São Paulo, por exemplo, até que fosse fundada a Faculdade de Direito, os escritos eram produzidos quase que exclusivamente por representantes do clero (MARTINS, 2018). Morel (2016, p. 216 e 218) destaca a formação escolar dos formadores da opinião pública no Rio de Janeiro nos primeiros anos após a Independência, atribuindo o percentual de 14% aos eclesiásticos, mas com apenas 8% exercendo sua função de origem.

De acordo com Bahia (2009, p. 39),

o jornalismo brasileiro anterior à letra de forma se expressa pelos novidadeiros de rua e de café, pela carta, pela sátira, pelo panfleto, pelo verbo oral e escrito. Bem ou mal, seus autores atingem os objetivos: ora contra uma justiça bastarda e vendida, ora contra uma igreja conivente, ora contra o colonialismo tirânico.

Ainda de acordo com o mesmo autor, durante o período colonial, tal jornalismo adquiriu expressão política e social com a oratória do padre Antônio Vieira, assim como com as sátiras

de Gregório de Matos, cujo poema *Juízo* “documenta, como numa ampla reportagem, os abusos e desmandos dos governadores, do clero, da burguesia latifundiária, dos comerciantes” (BAHIA, 2009, p. 39).

Já em 1711, João Antônio Andreoni – jesuíta italiano residente em Salvador, que tomou o nome de André João Antonil – publicou *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas* que, embora liberado pelo Santo Ofício, foi apreendido pelo governo português por conter informações que poderiam atrair a cobiça de outros países (BAHIA, 2009).

Mesmo em outras partes da América colonial, as primeiras publicações tiveram relação com a religião. De acordo com Bahia (2009, p. 112-113),

o primeiro incunábulo americano – *Escala espiritual*, de S. João Clímaco – é obra do “emprimidor” Estevão Martín, espanhol que se transfere de Madri para a Cidade do México, autorizado por Carlos V, com uma oficina que ainda edita em 1537 a *Doctrina*, de frei Toríbio Motolinia.

A primazia do tipógrafo espanhol é disputada por João Paoli, gráfico italiano ao serviço do mestre impressor alemão residente em Sevilha, João Cromberg, que detinha o monopólio da imprensa no domínio espanhol.

Paoli edita, em 1539, a *Breve y más compendiosa doctrina christiana em língua mexicana y castellana que contiene las coas más necessarias de nuestra sancta fé catholica para aproveitamiento de estos índios naturales y salvación de sus animas*. Para alguns historiadores, esse é o livro pioneiro da América.

Sodré (1983, p. 35) cita que,

em 1807, em Vila Rica, o padre José Joaquim Viegas de Menezes cometera a proeza, extraordinária para a colônia, de publicar um opúsculo de 18 páginas, das quais 15 impressas, abertas em chapa de cobre, com uma gravura, também calcográfica, representando o governador e sua mulher.

O primeiro periódico do Brasil, a *Gazeta do Rio de Janeiro* (1808-1824), editado na Impressão Régia, teve como primeiro redator o frei Tibúrcio José da Rocha, entre 1808 e 1812, e, mais tarde, a partir de 1821, o cônego Francisco Vieira Goulart, seu terceiro redator, logo após este haver publicado *O Bem da Ordem* (1821) (MOREL 2018; SODRÉ, 1983). Morel e Barros (2003, 18, nota 1) anotam que “Tibúrcio José da Rocha, apesar de ter sido o primeiro redator de um jornal periódico no Brasil, é um ilustre desconhecido” e que “ignoram-se suas datas de nascimento e morte, e também de qual ordem era frade”. No entanto, Carvalho (2018, p. 49) afirma que Tibúrcio José da Rocha era frei franciscano. Sodré (1983, p. 20) afirma que “frei Tibúrcio nada ganhava ‘para ser gazeteiro’” e que “quatro anos aturou o ofício, e demitiu-se, sendo substituído por Manuel Ferreira de Araújo Guimarães”.

Após a Independência, a *Gazeta* passou a se chamar *Diário do Governo*, sendo dirigida, entre 1823 e 1825, pelo frei franciscano Francisco de Sampaio – que já havia publicado *O Regulador Brasilico-Luso* (1822), mais tarde, após a Independência, *Regulador Brasileiro*

(1822-1823) –, iniciando uma trajetória na qual diversos padres fizeram parte dos corpos editoriais de periódicos políticos em circulação no Brasil desde 1808 (MOREL; BARROS, 2003; REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983).

Na Bahia surgiu a *Idade de Ouro do Brasil* (1811-1823), escrita pelo padre Inácio José de Macedo – presbítero secular e pregador régio –, além de Diogo Soares da Silva (CARVALHO, 2018; SODRÉ, 1983).

A Impressão Régia, possivelmente a partir de 1809, passou a contar com artífices especializados na arte da gravura, trazidos da oficina metropolitana que havia sido dirigida por frei José Mariano da Conceição Veloso. Também é interessante notar que uma das duas tipografias existentes em Vila Rica surgiu no engenho do padre Viegas de Menezes (SODRÉ, 1983).

Durante a Revolução Pernambucana de 1817, o Governo Provisório se beneficiou de uma tipografia adquirida pelo até então governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro com permissão da Coroa, mas que, enquanto durou o evento, foi dirigida por um dos seus líderes, o padre João Ribeiro, que optou por não editar um jornal, por não querer esclarecer as elites sobre as verdadeiras ideias do movimento (MOREL; BARROS, 2003).

Silva e Carvalho (2015, p. 3) afirmam que

no pós-independência, os padres tiveram presença significativa no Parlamento e em outras instâncias representativas, inseridas na modelagem institucional do novo Estado brasileiro. Além disso, atuaram pelas vias não institucionais, como a imprensa, manifestando-se a respeito das questões plurais, articuladas na modelagem dos novos projetos de tipo nacional.

As mesmas autoras frisam que

o projeto de lei sobre a liberdade de imprensa, em relação ao qual posicionou-se favoravelmente D. Romualdo de Seixas, inseria-se num contexto em que, reconhecidamente, tanto regalistas, quanto ultramontanos, fizeram-se presentes não apenas nas instâncias de representação política, mas acionaram as vias não institucionais para a veiculação de seus discursos, no combate aos modelos alternativos de reforma da Igreja (SILVA E CARVALHO, 2017, p. 160).

Ainda de acordo com Silva e Carvalho (2015, p. 9),

juntamente com os debates parlamentares, a imprensa também se voltou para a questão da “paridade de oportunidades para todos os grupos” religiosos, vinculando-a tanto às novas ideias e concepções acerca da “liberdade de consciência” e da “liberdade política”, quanto às visões litúrgicas de mundo, que insistiam em defender a hegemonia da religião católica.

Carvalho (2018, p. 11 e 44) destaca o debate “entre o clero católico regalista, o clero católico ultramontano e os liberais, entre os quais se destacavam os protestantes”, no qual

“todos esses grupos valeram-se da imprensa como ferramenta de interferência na *esfera pública* em construção, cada um deles buscando forjar uma *opinião pública* favorável aos seus interesses”, acrescentando que “a imprensa nesse período formou uma nova *cultura política*”, com os publicistas defendendo, através de periódicos e panfletos, “suas posições a respeito das transformações políticas e religiosas que a sociedade brasileira vivia”.

Ainda Carvalho (2018) esclarece que os “padres políticos” não necessariamente ascenderam a algum cargo parlamentar, mas tiveram certo envolvimento político, participando da construção da esfera pública através da imprensa brasileira da época, tratando de assuntos relevantes relacionados ao povo ou à nação, inclusive criando jornais católicos.

Em Pernambuco, o padre Francisco Ferreira Barreto dirigiu *O Relator Verdadeiro* (1821-1822). O padre José Marinho Falcão Padilha redigiu *O Marimbondo* (1822), enquanto o padre Venâncio Henriques de Resende, revolucionário de 1817, foi o redator principal da *Gazeta Pernambucana* (1822-1824). O padre João Batista da Fonseca, também egresso de 1817, dirigiu, em 1824, cinco números da *Sentinela da Liberdade na Guarita de Pernambuco*, originalmente editado por Cipriano Barata. O padre João Barbosa Cordeiro dirigiu *A Bússula da Liberdade* (1831-1834) e o frei João Capistrano de Mendonça, conhecido como frei Cometa, dirigiu *O Cometa* (1843-1846), tendo-lhe sido atribuído também *O Azorrague* (1845). Enfim, enquanto o frei Joaquim do Amor Divino Caneca, considerado um dos grandes jornalistas brasileiros, publicou *O Tiphis Pernambucano* (1823-1824), em tom panfletário e revolucionário, promovendo a propagação pública do debate político, o frei beneditino Miguel do Sacramento Lopes Gama, considerado um dos mais notáveis jornalistas da imprensa doutrinária de sua época, dirigiu *O Conciliador Nacional* (1822 e 1824-1825) e *O Constitucional* (1829-1831), redigiu o *Diário da Junta do Governo* (1823), *O Popular* (1830-1831), *O Carapuço* (1832-1847), *O Pernambucano* (1844), *O Sete de Setembro* (1845-1846) e publicou *A Ratoeira* (1847) (BAHIA, 2009; MOREL, 2016; MOREL, 2018; MOREL; BARROS, 2003; SODRÉ, 1983; VILLAÇA, 2006).

No Pará, o cônego João Batista Gonçalves Campos tornou-se responsável pela impressão de *O Paraense* (1822-1823) após a prisão de Felipe Alberto Patroni Simões da Cunha, em maio de 1822 – tendo deixado o jornal sob a responsabilidade de outro cônego, Silvestre Antônio Pereira da Barra, em fins do mesmo ano –, e pelo *Orfeu Paraense* (1831). Mais tarde, ambos foram responsáveis pelo *Publicador Amazonense* (1832-1834). Já o padre Gaspar de Siqueira Queiroz dirigiu *O Correio Oficial Paraense* (1834-1835). No Maranhão, *O Conciliador do Maranhão* (1821-1823), a princípio manuscrito e, mais tarde, impresso, teve como um de seus redatores o padre José Antônio da Cruz Ferreira Tezinho. No Ceará, o padre

Ignacio Albuquerque Mororó recebia ordenado de quatrocentos mil réis da Tipografia Nacional Cearense para ser redator do *Diário de Governo do Ceará* (1824), enquanto, no Rio Grande do Norte, o padre Francisco de Britto Guerra produziu *O Natalense* (1832) (BARBOSA, 2010; REIS; SOUTO, 2016; SODRÉ, 1983).

Em São Paulo, o padre Diogo Antônio Feijó editou *O Justiceiro* (1834-1835) e, após deixar a Regência, fundou o *Observador Paulistano* (1838-1842), este junto com o padre Manoel Joaquim do Amaral Gurgel (CARVALHO, 2018; COELHO, 2016; SODRÉ, 1983).

No Rio de Janeiro, a sede da Corte, o cônego Januário da Cunha Barbosa publicou o *Revérbero Constitucional Fluminense* (1821-1822), tendo sido, também redator dos *Annaes Fluminenses de Sciencias, Artes e Litteratura* (1822) e da revista *Auxiliador da Industria Nacional* (1833-1835), esta com o frei Custódio Alves Serrão em seu Conselho Administrativo. Foi, igualmente, desde 1830, diretor do *Diário Fluminense* (1824-1831), sucessor da *Gazeta do Rio de Janeiro*. O padre Belchior Pinheiro de Oliveira foi um dos redatores de *O Constitucional* (1822), enquanto o padre Marcellino Pinto Ribeiro Duarte redigiu *O Exaltado* (1831-1835) (MOREL, 2016; MOREL, 2018; MOREL; BARROS, 2003; SODRÉ, 1983).

Os padres Luís Gonçalves dos Santos – conhecido como “Padre Perereca” – e William Paul Tilbury se destacaram como dois dos principais padres publicistas ultramontanos do Brasil, veiculando na imprensa severas críticas ao regalismo e ao protestantismo de missão⁶, assim como travando debate com o padre Diogo Antônio Feijó a respeito de um projeto de abolição do celibato (SILVA, 2020). O Padre Perereca, inclusive, acusava Feijó de “sustentar doutrinas calvinistas” e basear-se em “escritores ímpios” (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 161-162). Sobre os padres publicistas, Silva e Carvalho (2017, p. 165) citam que “tanto o clero liberal, como o clero ultramontano utilizaram-se da imprensa de opinião”.

Com títulos criados a partir da religião, mesmo que vagamente, tivemos: em Pernambuco, *O Nazareno* (1843-1848); em São Paulo, *O Diabo Coxo* (1860-1864); no Rio de Janeiro, *Sabatina Familiar dos Anjos do Bem Comum* (1821-1822), *A Mulher do Diabo* (1832), *Conferência dos divinos* (1867), *O Diabrete* (1877), *O Diabo da Meia Noite*; em Pernambuco, *O Diabo a Quatro* (AMAZONAS, 2018; BAHIA, 2009; MARTINS, 2018; MOREL, 2016; SODRÉ, 1983).

⁶ Como exemplo, “a respeito do Sacramento da Eucaristia, padre Tilbury também se colocava, refutando as acusações do missionário metodista [Spaulding] a respeito de se usar apenas uma espécie (pão ou vinho) nas comunhões dos fiéis. Citando Bossuet, buscava na tradição ortodoxa da Igreja católica a justificativa para o uso de apenas uma espécie no sacramento” (SILVA; CARVALHO, 2015, p. 16).

Ana Luiza Martins (2018, p. 66) destaca que “para o inspirado desenho caricato aqueles artistas [de *O Diabo Coxo*] valeram-se não só da pedra litográfica como suporte técnico, mas da crítica política como mensagem de comunicação”, acrescentando que “aquela permitia a reprodução de custo baixo no território sem tradição de prelos” e que “esta se infiltrava contundente em meio à sociedade reprimida pela Igreja, pelo Estado e pelo regime escravo”, sendo

as três temáticas – Igreja, Governo e Escravidão – (...) recorrentes no lápis de sebo de carneiro daqueles caricaturistas, que investiram especialmente contra a benevolência na distribuição dos títulos nobiliárquicos, o obscurantismo religioso, a presença retrógrada da instituição escrava, as crises ministeriais.

Especificamente sobre Angelo Agostini, a mesma autora cita que, “de sua produção paulista tem-se os periódicos *O Diabo Coxo* e *O Cabrião*, no ano de 1866, com a Igreja como alvo sistemático dos ataques” (MARTINS, 2018, p. 78). Sobre *Sabatina Familiar dos Anjos do Bem Comum*, Sodré (1983, p. 59) afirma que “tratava-se, para Silva Lisboa, com esta publicação cujas semelhanças com as características da imprensa periódica foram vagas, de ‘formar cidadãos úteis à Igreja, à pátria e à humanidade’”.

A Nova Luz Brasileira (Rio de Janeiro, 1829-1831) tratava, dentre outros assuntos, da liberdade religiosa, assim como, mais tarde, o *Cabrião* (São Paulo, 1866-1867) e a *Opinião Liberal* (Rio de Janeiro, 1866-1870) (CARVALHO, 2018; SODRÉ, 1983). Sobre o tema, Cristiano Ottoni publicou uma série de artigos no jornal *Correio Paulistano* (São Paulo, 1854-1859), defendendo-a (CARVALHO, 2018). Luís Gama, por sua vez, realizaria campanhas contra o clericalismo (SODRÉ, 1983). A imprensa liberal se opunha ao movimento romanizador do clero no Brasil (CIARALLO, 2011). *O Pensador* (São Luís, 1880-1881) promovia o combate anticlerical e *América Ilustrada* (Recife, 1871-1884) se propunha a combater os jesuítas (BARBOSA, 2010; SODRÉ, 1983). Já o *Correio Mercantil* (Rio de Janeiro, 1848-1868) pregava a dissolução das ordens religiosas. *O Anuário da Província do Rio Grande do Sul* (Porto Alegre, 1885-1889) publicava, dentre outras coisas, datas religiosas. Com o início da circulação *A República* (Rio de Janeiro, 1870-1888), este passou a pregar a separação entre a Igreja e o Estado⁷ (SODRÉ, 1983). Jornais de todas as tendências se ocuparam da Questão Religiosa. Enquanto *O Apostolo* (Rio de Janeiro, 1866-1901) defendia os bispos, *O Mequetrefe* (Rio de Janeiro, 1875-1892), *O Mosquito* (Rio de Janeiro, 1869-1877)

⁷ De acordo com Nelson Werneck Sodré (1983, p. 213), “a idéia republicana, assim, retomada de suas fontes históricas, ampliava-se progressivamente” e “na terceira e quarta décadas da segunda metade do século XIX, ganhava a consciência da camada culta do país, estudantes, intelectuais, militares, padres”.

e a *Vida Fluminense* (Rio de Janeiro, 1868-1875), por exemplo, atacavam-nos (BAHIA, 2009; SODRÉ, 1983). Dilermando Ramos Vieira (2016a, p. 341) menciona que

documentos como a *Quanta Cura* e o *Syllabus*, de acordo com a legislação regalista, não poderiam ser traduzidos e publicados pelo clero sem o *placet* imperial, pois, como defendiam os regalistas, o Estado tinha o direito e a necessidade de precaver-se das intrusões da Igreja. Acontece que a imprensa leiga era livre de fazê-lo e o fez, sem nenhuma autorização prévia, dado que encarnava o ideal da “liberdade”.

Aline de Moraes Limeira (2011, p. 12) comenta que

as tipografias ou editoras eram dirigidas por leigos, religiosos, maçons ou liberais que opinavam acerca das relações imbricadas entre Estado Imperial e Igreja Católica ou acerca da presença de acatólicos no país, como o jornal *Diário do Rio de Janeiro* (editado por Saldanha Marinho, líder maçônico), *Jornal do Commercio*, e outros editados em diversas províncias, como *A Estrela do Sul*, *O Thabor*, *A Boa Nova*, *Correio Oficial de Minas*, *Ordem e Progresso* (1860-1862), *A Consciência Livre* (1869-1870), *A Crença* (1870), *O Americano* (1870-1872), *O Movimento* (1872) e *O Trabalho* (1873), *O Diabo a Quatro* (1875-1879), *A imprensa Evangélica* (1864-1889), *O Cruzeiro do Brasil*, *Fluminense*.

Já a primeira publicação sobre o espiritismo no Brasil foi *Os tempos são chegados*, tradução de *Les temps sont arrivés*, iniciativa de um francês chamado Casimir Lieutad, no Rio de Janeiro, em 1860. Mais tarde, surgiu o jornal *Eco d'além túmulo* (Salvador, 1869) e a *Revista Espírita* (Rio de Janeiro, 1875) (VIEIRA, 2016a).

Visto como membros do clero ou a religião estiveram presentes na imprensa brasileira ao longo do século XIX, vejamos a seguir o advento da imprensa propriamente católica no Brasil imperial.

3.5 A IMPRENSA CATÓLICA NO BRASIL IMPERIAL

Foi na segunda metade do século XIX que a imprensa católica tomou corpo no Brasil, pois embora os primeiros jornais católicos brasileiros tenham surgido ainda na primeira metade do século, eram pequenas gazetas, acanhadas, de duração efêmera, que contavam com precários recursos materiais e humanos, dirigidas por clérigos, que orientavam a participação de jornalistas leigos, e que não chegaram a configurar a inauguração de uma imprensa católica (ABREU, 1999; CARVALHO, 2018; MARIN, 2018; REIS; SOUTO, 2016). Em grande parte, a dificuldade para o seu incremento era a escassez de rendas e o controle do Estado sobre a Igreja Católica, o que acirrava os conflitos entre o Estado e os bispos reformadores (MARIN, 2020).

Marin (2018, p. 199) cita que

Lustosa ressaltou as três condições em que se desenvolveu a imprensa. A primeira foi o “empirismo”, devido à falta de “estratégias de ação”, sendo superados e alcançados seus objetivos após a aproximação, *cópia* ou *imitação* da imprensa europeia. A segunda foi a “precariedade de recursos materiais”, devido à escassez de recursos e seu financiamento baseado em doações de católicos, empresas ou pessoas. As propagandas publicadas e as assinaturas eram insuficientes para cobrir todos os custos. Por fim, a “precariedade de recursos humanos”, pois os jornalistas e militantes católicos eram poucos e tinham de trabalhar sem receber nenhuma remuneração.

Quanto ao desenvolvimento do jornalismo católico no Brasil, Hugo Frago (2008) divide a imprensa católica do Império em três fases. A primeira, que se estende de 1808 até o começo do Segundo Reinado, corresponde ao período de desenvolvimento do pensamento católico, a princípio mesclada de lutas políticas e ideias liberais, mas que assistiu ao surgimento dos primeiros periódicos que procuraram defender o catolicismo contra as ideias liberais ou protestantes. A segunda, do início do Segundo Reinado até por cerca de 1870, é o momento da reforma da Igreja Católica, que se serviu dos meios de comunicação para fins pastorais, expondo o que considerava a verdadeira doutrina, mas ainda dedicada a combater o liberalismo e o protestantismo. Enfim, a terceira fase, inaugurada por volta de 1870, caracterizou-se pela polêmica e pela luta contra a maçonaria e pela defesa da verdade católica, procurando defender a autoridade eclesiástica contra o poder civil, assim como a infalibilidade pontificia e os dogmas católicos, tendo sua culminância na Questão Religiosa.

Já Oscar de Figueiredo Lustosa, baseado nos jornais, nas cartas pastorais e nas Pastorais Coletivas, propôs aquela que ainda é considerada a principal periodização, dividida em quatro fases, das quais nos interessam as duas primeiras (DALMOLIN, 2019; MARIN, 2018): a fase de iniciação (c.1830 – 1870), em que predominou o primarismo, o empirismo, o artesanato e a dispersão da iniciativa que culminavam em um catecismo de periodicidade espaçada (ABREU, 1999; MARIN, 2018); e a fase de consolidação (1870-1900), na qual a imprensa católica tomou dimensões mais amplas, tornando-se mais informativa e assumindo uma perspectiva polêmica⁸ (MARIN, 2018).

A fase de iniciação se caracterizou por técnicas de impressão rudimentares, circulação irregular e caráter efêmero, devido à escassez de recursos e ao isolamento do episcopado, cuja articulação em nível nacional era impossibilitada pelo direito do padroado e pela intervenção do Estado nos assuntos eclesiásticos (MARIN, 2018; MARIN, 2020). De acordo com Lustosa (apud MARIN, 2018, p. 200), “cada jornal, pequeno e limitado, quinzenário ou semanário,

⁸ As outras duas são a fase da organização (1900-1945) e de especialização (1945-...) (CARVALHO, 2018, p. 50).

como eram as gazetas desse período, não somente tinham um raio de ação muito reduzido, como ainda durava pouco”, sendo “‘folhas sazonais’, como afirmava um articulista da época”, e, veiculando “questões do culto, da piedade, da doutrina, nada mais pretendiam do que estender aos fiéis os ensinamentos eclesiais do púlpito”.

Já a fase de consolidação foi caracterizada por uma proliferação de periódicos associada à Questão Religiosa e à preocupação com a expansão da boa imprensa por parte da Santa Sé e do episcopado, que finalmente conseguiu se articular nacionalmente (MARIN, 2018; MARIN, 2020). Marin (2018, p. 202) considera que o desenvolvimento da imprensa católica no Brasil foi marcado por “disputas e tensões que existiram entre a Santa Sé e a hierarquia eclesial brasileira”. Para Lustosa (apud MARIN, 2018, p. 200), a preocupação em difundir a boa imprensa “levará os católicos a articular um movimento nacional na área do jornalismo”, tendo havido uma articulação do episcopado “tanto na área das atividades pastorais, como na do periodismo católico”, sendo essa fase marcada “pelas lutas e vitórias do jornalismo católico que [enfrentava] adversários poderosos e mais bem equipados”.

Reis e Souto (2016, p. 176) ressaltam “que antes da ‘explosão’ de periódicos católicos a partir de 1870, existiram iniciativas de alguns padres na criação de folhas que já pretendiam inserir a igreja na atividade da comunicação”, mas que, “porém, as dificuldades de manter os custos de uma produção tipográfica fazia com que esses jornais ganhassem uma vida efêmera”.

Da primeira fase, merece destaque a revista quinzenal religiosa *Selecta Catholica* (Mariana, 1846-1847), nascida na tipografia criada por D. Antônio Ferreira Viçoso para divulgar o ideal ultramontano, educando a população mineira e pregando os costumes que deveriam ser seguidos, através dos preceitos religiosos, conceitos e ideias da Igreja Católica, e que deu origem, em 1851, ao jornal *O Romano* – “Miscelânea Dogmática, Moral, Ascética e Histórica”⁹ –, assim como *O Noticiador Catholico* (Salvador, 1847-1863) – “Periódico consagrado aos interesses da Religião, sob os auspícios do Excelentíssimo e Revmo. Senhor D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia” –, redigido pelo padre Mariano de Santa Rosa de Lima, o médico João José Barbosa de Oliveira, o cônego José Joaquim da Fonseca Lima e o padre M. Domingos José de Britto, com a proposta de combater as ideias contrárias ao catolicismo (COELHO, 2016; REIS; SOUTO, 2016; SILVEIRA, 2013).

Coelho (2016, p. 246) cita que “no texto intitulado ‘Notícia sobre a *Selecta Catholica*’, D. Viçoso afirmava que a motivação para a publicação do periódico era a inexistência de jornais

⁹ Coelho (2016, p. 251) cita que “o jornal *O Romano*, também de caráter doutrinário, foi veiculado nos anos de 1844 a 1853” e, portanto, não a partir de 1851.

oficiais católicos no Brasil”, o que “parecia imperdoável ao bispo lazarista, já que os jornais vinham sendo reconhecidos, desde o século anterior, como preciosos instrumentos de propagação de ideias e de educação da população” e que, “além disso, a imprensa já contava com jornais publicados em diversos países com uma das estratégias utilizadas a favor dos ideais dos católicos, enquanto no Brasil a Igreja se mostrava indiferente a esse movimento”.

No Rio de Janeiro, tivemos: a *Selecta Catholica* (1836-1837), *O Catholico*, posteriormente reeditado como *O Catholico Fluminense* (1838), *A Religião* (1848-1850) e *Tribuna Catholica* (1851-1861) (CARVALHO, 2018; SILVA; CARVALHO, 2017). No Pará, circulou *A Trombeta do Santuário* (1851-1852) (AZZI, 1992). Em São Paulo, tivemos *O Despertador Cristão* (1851), *O Arcipreste*, que fazia oposição aos Padre do Patrocínio, enquanto o periódico *Amigo da Religião* foi fundado por membros do clero secular e do laicato como forma de reação ao bispo D. Antônio Joaquim de Melo, no qual eram atacadas do prelado as atitudes consideradas intransigentes (AZZI, 1992; COELHO, 2016; SODRÉ, 1983).

De acordo com Reis e Souto (2016, p. 174),

a necessidade da estruturação de uma imprensa católica surge a partir do momento que nasce a ameaça contra a hegemonia da igreja no Brasil caracterizada por meio do crescimento de outras denominações religiosas, o avanço da ideia de separação do estado e da religião, além dos problemas internacionais que a igreja enfrentava como o liberalismo e o avanço da laicização dos Estados Nacionais.

Assim, à medida em que a Igreja Católica sentiu a necessidade de entrar em combate, tomando ciência da importância de utilizar a seu favor os meios de difusão das ideias, apropriou-se da imprensa periódica, então convertida em um dos seus principais instrumentos, o que fez com que muitos jornais católicos fossem criados a partir do final do século XIX, para defender a ala ultramontana no Brasil, assumindo o papel de porta voz do pensamento católico frente às transformações de então, buscando construir e fortalecer uma opinião pública que lhe fosse favorável, buscando atingir o público fora dos templos, reagindo quando encontrou inimigos que precisava enfrentar – tais como os protestantes, cujo crescimento de suas denominações ameaçava a hegemonia católica, e os liberais, que atacavam seu pensamento religioso – e a partir da Questão Religiosa iniciada em 1870¹⁰, fatos que geraram instabilidade para a instituição, tornando necessário salvaguardá-la e, ao mesmo tempo, promover uma autocompreensão eclesial, trabalhando a identidade ultramontana, através da pulverização das emanções vindas de Roma, revelando, desde antes de 1870, o modelo de Sociedade Perfeita

¹⁰ Thaís da Rocha Carvalho (2018, p. 108, nota 78) cita que, “ao assumir o episcopado [de Olinda] os jornais maçônicos da época, A verdade e Família Universal, iniciaram uma campanha difamatória contra o Bispo [D. Vital], que se defendeu através do periódico católico A União”.

(COELHO, 2016; DALMOLIN, 2019; NEVES, 2013; REIS; SOUTO, 2016; SILVA, 2020; SILVA; CARVALHO, 2019a).

Flávio Rodrigues Neves (2013, p. 8) destaca que

a eficácia desta *arma* foi bem demonstrada pelos próprios membros da Igreja quando afirmavam que *o púlpito por si só será insuficiente; ao passo que o púlpito é fixo e só buscado por quem se inclina para a religião, a imprensa corre atrás, vai buscar até os indiferentes onde quer que estejam, em casa, na rua, no campo e em toda a parte.*

Ana Rosa Clochet da Silva (2020, p. 549-550) identificou alguns jornais católicos editados durante a segunda metade do século XIX, constantes da Hemeroteca Digital da BN.

De acordo com ela,

tratam-se de jornais, revistas e almanaques de diferentes periodicidades (diário, semanal, quinzenal, mensal e circulação irregular), compondo um conjunto muito diversificado de publicações, geralmente de caráter noticioso, cuja sobrevivência era garantida pela venda de espaço publicitário dentro da publicação e por assinantes da mesma. Uma triagem por este universo documental nos permitiu identificar, para o período de 1850 a 1899 um total de 2.962 publicações disponíveis, das quais 66 jornais foram identificados como católicos, de tendência ultramontana, [número que] quando comparado aos jornais de outras denominações religiosas, ele é praticamente absoluto.

Coelho (2016, p. 244) explica que, naquele momento, “os jornais confessionais se definem como instrumentos de propagação das ações promovidas pelas dioceses, a fim de nortear as diretrizes da reforma católica”, acrescentando que, “durante a década de 70 do século XIX, a imprensa católica se reuniu para organizar um movimento com o intuito de lutar pela hegemonia do mundo cristão” e que “reuniram-se nas respectivas províncias, defendendo o discurso ultramontano”. De acordo com Marin (2020, p. 21), “os investimentos na imprensa católica possibilitariam combater o regalismo, os acatólicos, as religiões concorrentes e os erros modernos catalogados no *Syllabus errorum*”.

Carvalho (2018, p. 143) considera que

a imprensa católica ultramontana foi, ao mesmo tempo, resultado e agente da construção de uma modernidade política e, também, religiosa, pois mesmo ao se ancorarem nas diretrizes romanas, seus editores buscaram adaptar a Igreja às transformações do período, formulando e divulgando um projeto de modernidade e secularização ligado aos seus interesses. Especificamente, ao objetivo de construir uma “Sociedade Perfeita”, aos moldes da própria Igreja, na qual a religião e a hierarquia católicas permaneceriam como fundamento da coesão social, do progresso e da civilização.

Daniel Freitas de Oliveira (2020, p. 215-216) cita a defesa, pelos papas ultramontanos e pelo episcopado brasileiro, da criação da boa imprensa como parte das “disputas pelo mercado de bens simbólicos entre a Igreja Católica e as novas religiões e ideologias que buscavam

alargar sua presença e conquistar novos adeptos no Brasil, desde o final do século XIX”, condenando seus principais inimigos, dentre os quais o protestantismo, o espiritismo e a maçonaria. Para Silva e Carvalho (2019a, p. 15),

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” – 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.

Portanto, se até o Período Regencial a imprensa ultramontana se mostrava pouco sistemática e de caráter panfletário, a partir de meados do século XIX ela se fez quantitativamente expressiva e qualitativamente engajada, assumindo uma dimensão combativa e tendo importante participação nos debates sobre a reconfiguração das relações entre a Igreja Católica e o Estado no Brasil, assim como na questão da liberdade religiosa (CARVALHO, 2018; SILVA, 2020). Para Carvalho (2018, p. 46),

os ultramontanos atuaram na imprensa a partir da segunda metade do século XIX, nesse contexto há uma explosão da imprensa periódica no Brasil, inclusive a criação de jornais católicos, entre eles *O Apóstolo*, que se destacou como porta-voz do pensamento ultramontano.

Assim, o bispo do Pará, D. Macedo Costa – que na sua juventude havia colaborado no jornal *O Noticiador Catholico* –, consciente da importância da imprensa católica, apoiou a sua formação, pondo em circulação *A Estrela do Norte* (1863-1869), para, dentre outros objetivos, combater religiões diversas que negavam o modelo católico, freando o avanço protestante no Brasil. Além de buscar formar uma opinião pública favorável à Igreja e preceitos católicos, o jornal também divulgava literatura religiosa estrangeira para afirmar o seu caráter formador (CARVALHO, 2018; REIS; SOUTO, 2016; SANTIROCCHI, 2015a). De acordo com Reis e Souto (2016, p. 177-178), *A Estrela do Norte* entrou em circulação “para defender os interesses do Clero abordando temas como família, casamento, ciência, modernidade, industrialização, ensino civil e religioso, entre outros”.

Na segunda metade do século XIX, a Secretaria de Estado da Santa Sé determinava que os internúncios acompanhassem o desenvolvimento da imprensa no Brasil e se empenhassem junto aos bispos para incrementar o número de publicações católicas. Coelho (2016, p. 234-235) afirma “que as ordens romanas eram de combate a toda e qualquer doutrina de cunho

liberal e a todas as coisas consideradas ameaças para a Igreja e utilizaram de várias armas para divulgação de suas ideias”, que “para tal combate foram utilizados os jornais eclesiásticos”.

O internúncio Vincenzo Massoni (1856-1857) informou que a imprensa era livre, libertina e indiferente à religião. Porém, embora tenha observado o surgimento de alguns jornais católicos na Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, mas que sofriam com a falta de bons redatores, com o pequeno número de assinantes, sendo insuficientes para combaterem a má imprensa, propôs, então, que fossem publicados artigos nos jornais de maior circulação para esclarecer a opinião pública, difundindo a doutrina católica e defendendo a Igreja Romana das críticas. Em 1857, o secretário de Estado Giacomo Antonelli criticava o imperador D. Pedro II por defender a liberdade de imprensa, o que resultava na disseminação de princípios anticlericais e subversivos (MARIN, 2020).

Martha Campos Abreu (1999, p. 313 e 322) menciona, como exemplo, que “as idéias básicas dos reformadores católicos romanizantes” eram “publicadas no *Diário do Rio de Janeiro* na década de 1850, fundamentalmente a crítica às transformações da modernidade, o apoio à educação religiosa e a valorização das tradições católicas do país”, citando que o jornal “ainda testemunhava, no início da década de 1870, a força do catolicismo tradicional, embora também publicasse ‘comunicados’ criticando o monopólio clerical em assuntos religiosos, inclusive a existência da imprensa católica, e elogiasse a atuação social da maçonaria”.

Prestando contas da sua gestão, o internúncio Angelo di Pietro (1880-1881) julgou a imprensa católica muito distante da ideal, admitindo o seu fracasso em fundar um jornal diário, de circulação nacional e financiado por uma sociedade católica. Em 1882, o internúncio Mario Mocenni identificava a imprensa católica, no Brasil, constituída: em São Luís do Maranhão, pelo jornal *A Civilização* (1880-1890); em Belém do Pará, pelo *Boa Nova* (1871-1883); em São Paulo, por *O Monitor Catholico*, surgido em 1879; no Rio de Janeiro, pelos jornais *O Brasil Catholico* (1880-1883) e *O Apostolo*, iniciado em 1866 (MARIN, 2020).

Mas, de acordo com Reis e Souto (2016, p. 176), “é vasto o número de periódicos e revistas católicas que surgiram no Brasil a partir da segunda metade do século XIX”. Assim, além dos citados acima, também podem ser listados os seguintes órgãos católicos de imprensa, em sua maioria surgidos para combater o protestantismo e a maçonaria, muitos durante a Questão Religiosa¹¹, procurando defender a Igreja Católica Romana, e que tinham,

¹¹ Ítalo Domingos Santirocchi (2015a, p. 445) cita que, com a prisão de D. Vital e seu recolhido ao arsenal da marinha do Rio de Janeiro, “de todos os lugares chegavam os apoios ao bispo prisioneiro” e “os jornais católicos ganharam uma popularidade jamais vista e novos periódicos confessionais eram fundados”.

normalmente, as assinaturas como única renda (ABREU, 1999; COELHO, 2016): no Pará, *O Diário de Belem* (1868-1889), *A Regeneração* (1873-1877) e o *Vigiense* (1874-1879) (VIEIRA, 2007); em Pernambuco, *A Esperança* (1865-1867), *O Catholico* (1869-1872), este substituído por *A União* (1872-1873) (CARVALHO, 2018; VIEIRA, 2007); na Bahia, *A Chronica Religiosa* (1869-1874) e *O Mensageiro da Fé*, a partir de 1899; no Paraná, *A Estrela*, desde 1898 (CARVALHO, 2018); no Maranhão, *A Fé* (1964-1868) e *O Apreciável* (1869-1878) (CARVALHO, 2018; VIEIRA, 2007); no Ceará, *A Tribuna Catholica*, desde 1865 (VIEIRA, 2007); no Rio Grande do Sul, *A Estrela do Sul* (1862-1869) e *O Thabor* (1881-1882) (CARVALHO, 2018); em Minas Gerais, *O Bom Ladrão: Periódico Religioso, Literário e Noticioso* (1873-1879), sucedido pelo *Boletim Marianense* (1886) e por *O Viçoso* (1893) (SILVEIRA, 2013); em São Paulo, *A Ordem*, que deixou de circular em 1876, dando lugar a *A Sentinella* (1876-1879), *A Reacção* (1879-1897) e *Vanguarda* (1879) (COELHO, 2016); no Rio de Janeiro, *A Cruz*, a partir de 1876 (SODRÉ, 1983). Já a *Folhinha Católica*, de Pernambuco, pretendia fazer frente à protestante *Folhinha Laemmert* (CARVALHO, 2018).

De acordo com Coelho (2016, p. 261),

ao analisar os jornais católicos, podemos perceber que todos tinham uma forma comum de organização. Possuíam um ou dois textos mais longos e densos que os outros, geralmente o primeiro ou o segundo de cada número, cuja característica era o esclarecimento do papel e função da Igreja, bem como seu caráter divino, a demonstração das verdades reveladas e da ordem divina expressa na realidade, no homem, na natureza e na sociedade, o esclarecimento sobre o que é a sociedade, a religião e a natureza humana e o combate às teorias filosóficas que contrariavam dogmas e verdades caras à doutrina católica. (...) No caso do “Apóstolo”, “O Bom Ladrão” e “A Reacção”, entre outros periódicos citados, podemos perceber que eles iam além dos que se estabelece como padrão para os jornais católicos, que é o combate direto a tudo que consideravam como inimigos da Igreja no Brasil e depreciava essa instituição.

Enfim, seguindo Silva (2020, p. 550), “neste período, portanto, foram editados alguns dos mais importantes jornais católicos do período, incluindo *O Apóstolo*, principal e mais longo deles”.

No entanto, os protestantes também se fizeram presentes. No Rio Grande do Sul, dentre os primeiros imigrantes que chegaram a São Leopoldo, encontravam-se impressores e fabricantes de papel, tendo-se publicado jornais em língua alemã desde 1836 naquela província. No Rio de Janeiro, eram publicados panfletos com conteúdo proselitista – os *tracts* – distribuídos publicamente pelos missionários metodistas, através dos quais combatiam a unidade da Igreja Católica, assim como alguns dogmas, doutrinas e disciplinas, criticando a utilização de línguas estranhas aos ouvintes – o grego e o latim. Além disso, anunciavam

vendas de bíblias no *Jornal do Commercio*. Já os irmãos Eduardo e Henrique Laemmert, alemães, estabeleceram-se no Brasil como livreiros e editores, fundando, em 1838, a casa Laemmert, que produziu folhinha famosa a partir do ano seguinte, assim como o *Almanaque Laemmert*, desde 1844 (MARTINS, 2018; SILVA; CARVALHO, 2017; SODRÉ, 1983).

Ao chegar ao Rio de Janeiro, o missionário Dr. Robert Reid Kalley teve a sua presença anunciada, na cidade, pelo *Correio Mercantil*, como sendo um sacerdote protestante inglês prestador de serviços médicos aos pobres. Percebendo, então, a importância da imprensa no sentido de chamar a atenção para a causa da evangelização, ele passou a utilizá-la como ferramenta para evangelizar e fazer propaganda protestante. Assim, traduziu e publicou, no mesmo jornal, em série, *O Peregrino*, do escritor puritano inglês João Bunyan, chamando sua tradução de *A Viagem do Cristão*. Também fez uso do instrumento para responder aos ataques dos conservadores e ultramontanos (AMAZONAS, 2018; MENDONÇA, 2008).

Como o aprendizado da doutrina protestante era todo calcado na leitura da Bíblia, de livros, revistas e jornais, estes logo começaram a ser publicados por iniciativa das missões, o que demonstra a intensa preocupação dos missionários e pastores brasileiros com a imprensa. Assim, surgiu a Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, em 1883, que publicava sermões, folhetos evangelísticos, livros com historietas piedosas e até cartilhas para a infância nas escolas. Em 1887, foi fundada a *Revista das Missões Nacionais* e, em 1893, *O Estandarte* (MENDONÇA, 2008).

Durante a Questão Religiosa, em Pernambuco, surgiu o jornal *O Verdadeiro Catholico*, que, na verdade, era um órgão protestante, cujo redator era Ciríaco Antônio dos Santos e Silva e cujo tema principal era a separação entre Igreja e Estado¹² (AMAZONAS, 2018).

Porém, ainda mais importante foi a criação do jornal *Imprensa Evangelica* (1864-1892) pelos protestantes Ashbel Green Simonton e Alexander Latimer Blackford, primeiro jornal protestante publicado no Brasil, com tiragem inicial de 450 exemplares, que contava com a colaboração do já mencionado Dr. Kalley e do ex-padre José Manuel da Conceição – que também escreveu para o *Pulpito Evangelico* –, e que teve como um dos temas mais relevantes a defesa da liberdade religiosa (CARVALHO, 2018; MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a).

Foi logo após o início da publicação da *Imprensa Evangelica* que se deu a fundação do jornal católico *O Apostolo*, que, como vimos rapidamente, foi fiel defensor dos bispos durante a Questão Religiosa, tendo sido mencionado pelo internúncio Mario Mocenni, sendo, nas

¹² Maurício Amazonas (2018, p. 152) menciona que “Ciríaco se filiou à Igreja Presbiteriana de São Paulo, mais ou menos em 1867, pois concorreu para a eleição de presbítero da igreja naquele ano”.

palavras já citadas de Silva (2020, p. 550), o “principal e mais longevo” dos jornais católicos brasileiros do século XIX. Vamos, pois, conhecê-lo.

3.6 O APOSTOLO

O jornal *O Apostolo* foi o principal periódico católico brasileiro do século XIX e o que mais circulou (COELHO, 2016; PINHEIRO, 2009). Neves (2013, p. 8) afirma que “sobre a postura ideológica de *O Apóstolo* não pairam dúvidas”, pois “embora usem com receio o termo ultramontanismo, a defesa radical dos projetos dessa corrente do catolicismo não deixa suspeitas sobre sua filiação”.

Foi editado no Rio de Janeiro, entre 1866 e 1901, publicando as posições da Igreja Católica, dos bispos, padres e leigos ultramontanos em defesa da Religião – no caso, o catolicismo –, tendo como fundador o reitor do Seminário São José do Rio de Janeiro, Monsenhor José Gonçalves Ferreira, responsável por sua edição até 1883, quando faleceu¹³ (ABREU, 1999; PINHEIRO, 2009). Silva e Carvalho (2019a, p. 13) explicam que o periódico foi “editado no Rio de Janeiro entre 7 de dezembro de 1866 e 10 de novembro de 1893, data de sua última edição”, mas que “no ano seguinte, o jornal retoma sua publicação com o nome de *A Estrela*, mantém a mesma estrutura de *O Apostolo*, porém com menor quantidade de seções, voltando em 1895 a se chamar *O Apóstolo*”.

De 1869 a 1890, serviu como uma espécie de órgão oficial da Diocese sob o então bispo, D. Pedro Maria de Lacerda (ABREU, 1999). A linha do periódico refletia uma mentalidade conservadora, que correspondia às diretrizes do Concílio de Trento e à orientação da Igreja Católica Romana sob o pontificado de Pio IX, expressa na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus*, publicados em 1864, pouco antes do início de sua circulação, fazendo coro a favor da proclamação da infalibilidade pontificia pelo Concílio Vaticano, sendo, por isso, constantemente criticado e atacado por parte da imprensa leiga e anticlerical (ABREU, 1999; AZZI, 1992; CARVALHO, 2018).

¹³ As melhores informações acerca do Monsenhor José Gonçalves Ferreira me parecem as que foram publicadas pelo *Jornal do Commercio*, por ocasião de seu falecimento, e reproduzidas em *O Apostolo*: “Nascido na província do Rio Grande do Sul a 5 de Agosto de 1826, adotou a carreira eclesiástica, professando na Ordem Beneditina, na qual se conservou até 1850, ano em que secularizou-se. Foi Cônego honorário da Sé da sua província natal, mestre de cerimônias no arcebispado da Bahia, Reitor do Seminário Episcopal de S. José, Vigário Geral interino e provisor do bispado do Rio de Janeiro, e Monsenhor protonotário junto à Sua Santidade. Era cavalheiro da Ordem de Cristo e comendador da do Santo Sepulcro” (*O Apóstolo*, ano XVIII, n. 32, 21 de março de 1883, p. 2).

Silva e Carvalho (2019a, p. 13) afirmam que, “entre os jornais católicos da época, nenhum expressou de forma mais fiel o conservadorismo católico ultramontano da segunda metade do século XIX, que *O Apóstolo*”, mencionando que “já nas suas primeiras edições, *O Apóstolo* trazia as orientações da *Quanta Cura*, em forma de ‘*Instrução Pastoral*’” e que “o texto divulgado foi redigido no ano de 1865, pelo Bispo do Pará D. Antônio Macedo Costa” (SILVA; CARVALHO, 2019a, p. 28). As mesmas autoras acrescentam que “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” e que “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” (SILVA; CARVALHO, 2019a, p. 30).

Abreu (1999, p. 313-314) menciona que

procurando responder às acusações de que o catolicismo era responsável pelas dificuldades de modernização do país e por atrair apenas a população ignorante e analfabeta, os editoriais de *O Apóstolo* diversas vezes valorizaram a existência de uma nacionalidade brasileira, que vinha marcada pelos mesmos costumes, leis e tradições; pela mesma língua e, especialmente, religião – doutrina que havíamos recebido de nossos pais. Qualquer agressão a ela significava uma agressão à pátria, à terra de Santa Cruz, à religião do Império e à crença geral da nação e dos brasileiros.

(...)

Germe da desordem, divisão da nacionalidade eram, sem dúvida, os perigosos estrangeiros, com suas idéias, língua, costume e religiões diversas.

A partir de 1870, principalmente em razão da Questão Religiosa, tornou-se um dos mais expressivos jornais do país na defesa da verdadeira doutrina – refletida pelo catolicismo e provada pela revelação (*veritas*) – e da Igreja institucionalizada – sustentada pela hierarquia católica romana, de posse da verdade e guardiã da tradição (*ecclesia*) –, cujos poderes extraordinários, constituídos e santificados por Deus, a estabeleciam como instituição legítima e superior a todas as demais (ABREU, 1999; SILVA; CARVALHO, 2019b). Coelho (2016, p. 256), corroborada por Carvalho (2018, p. 53, nota 19), Neves (2013, p. 9) e Alceste Pinheiro (2009, p. 4), menciona que Oscar Lustosa “considera que *O Apóstolo* inaugura o que denomina ‘fase de consolidação’ da imprensa católica”.

De acordo com Silva (2020, p. 553),

fundado em 1866 e circulando até 1901, o jornal *O Apóstolo* inaugura uma fase mais ampla, informativa e combativa da imprensa católica, mobilizando seus discursos contra o galicanismo, o jansenismo, o regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade irrestrita de pensamento e expressão, além de outras tendências associadas aos “erros” da modernidade em voga – referidas como as “cabeças de hidra da fábula” (*O Apóstolo*, n. 1, 7/01/1866).

Neves (2013, p. 11) considera que, “sempre em postura combativa, *O Apóstolo* foi, em grande parte, responsável pelas vitórias obtidas pela Igreja frente às ondas secularizantes dos novos tempos que pretendiam banir a influência católica do país” e “como principal porta-voz do clero católico ultramontano, que se articulava usando todas as ferramentas que tinham ao seu alcance, cumpriu fielmente o jornal, a missão de colocar sua pena à serviço da Igreja”.

Em sua primeira edição, na sessão “O Apóstolo”, uma apresentação coloca seus responsáveis como sacerdotes – embora não os nomeie, e nem ao autor do texto – e o periódico como órgão de imprensa a serviço da diocese do Rio de Janeiro, identificando o protestantismo como um erro fatal em matéria de religião (ano I, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1).

Na sessão “Noticiário” de 7 de março de 1869, os responsáveis pelo jornal comentam estar

cheios de júbilo e penhorados pela distinção, que S. Ex. Revma. o Sr. Bispo Diocesano D. Pedro Maria de Lacerda se dignou conceder ao nosso periódico, autorizando-nos a declarar aos nossos assinantes, que S. Ex. Revma. toma-o debaixo de sua imediata proteção e consente que em frente do Apóstolo se inscreva a seguinte epígrafe — Sob os auspícios de S. Ex. Revma. o Sr. Bispo D. Pedro Maria de Lacerda; agradecemos do íntimo do coração a S. Ex. Revma. a honra com que distinguiu o único órgão do catolicismo na capital do Império, e nos congratulamos com nossos assinantes e com todas as pessoas, que se interessam pela prosperidade do *Apóstolo* (ano IV, n. 10, 7 de março de 1869, p. 80)¹⁴.

De fato, em outra edição do mesmo ano, na sessão “Parte Oficial”, foi reproduzida uma mensagem de D. Pedro Maria de Lacerda, na qual o Prelado afirma que

O Apóstolo será, além do mais, a folha oficial do Bispado, e durante o Concílio Ecumênico do Vaticano não cessará de publicar o que de mais interesse ocorrer nessa Assembleia Geral do Universo Católico, presidida por Pio Magno, Pio IX o Grande (ano IV, n. 43, 24 de outubro de 1869, p. 338).

Carvalho (2018, p. 129-130) destaca que “os católicos *do Apóstolo* se entendiam como conservadores, pois, naquele momento, isso significava ter postura ancorada nas diretrizes tridentinas e, portanto, contrária às mudanças oriundas das revoluções, incluindo o regalismo”, e que “assim, podemos perceber que para *O Apóstolo* a denominação ‘conservador’ em matéria de política significava defender a antiga ordem, inclusive em matéria religiosa, ou seja o Concílio de Trento”. No entanto, a autora considera que “partindo da trajetória da Igreja Católica no Brasil, na segunda metade do século XIX é mais plausível pensar ser conservador

¹⁴ Em seu primeiro ano de circulação (1866), *O Apóstolo* numerava as páginas de todas as suas edições a partir de 1. Entre os anos de 1867 e 1871, o periódico utilizava uma numeração contínua, a partir de 1, na primeira página da primeira edição do ano, só recomeçando a numerá-las a partir de 1 novamente na primeira edição do ano seguinte. A partir de 1872, o jornal voltou a numerar as páginas de todas as suas edições a partir de 1.

o clero regalista, pois os ultramontanos só passaram a ser hegemônicos após a década de 1840”, mas que, “porém se levarmos em consideração as transformações no âmbito político, como o movimento republicano e a proclamação da República em 1889, e a base tridentina do clero ultramontano, entendemos a identificação como conservadores” (CARVALHO, 2018, p. 129-130, nota 196).

Uma característica da teologia praticada pelos ultramontanos brasileiros de então era “estar a *serviço da defesa da Igreja*”, o que constituía “consequência lógica da defesa da ‘ortodoxia’”, e “daí, ela se expressava muitas vezes sob um prisma apologético” (FRAGOSO, 2008, p. 198). Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2013, p. 53-54) explicam que

a apologética caracteriza-se fundamentalmente como uma ciência, dotada de um sentido, de uma finalidade, de um método, articulada com a fé compreendida como um ato religioso e salvífico, uma adesão pessoal e total a Deus e à sua palavra. Trata-se de uma ciência positiva, teológica, que se situa no âmbito da fé e opera sempre sob a direção da Igreja e sob o estímulo da fé que procura compreender a si mesma. A natureza da apologética é ser uma verdadeira teologia que demonstra a correta opção humana de fé que está na base da teologia cristã. A apologética é uma ciência de credibilidade e oriunda da revelação, preocupada com o seu objeto de estudo e com o sujeito humano na condição de receptáculo da revelação. Trata-se de uma ciência eclesial, emergente e servidora da Igreja que coloca a revelação no centro mesmo do ser da Igreja, produzindo uma certeza moral capaz de gerar um testemunho humano acerca da revelação de Deus, realizada plenamente em Jesus Cristo. A ciência apologética supõe o conhecimento aprofundado da Escritura, da Tradição, da história de Israel, da história das religiões, das ciências da linguagem, das ciências hermenêuticas, com a finalidade de abarcar a totalidade da defesa da fé, verificando a pertinência desta no mundo, no homem e na Igreja.

O Apostolo atuava na linha apologética desenvolvida sob Pio IX, “concebida como uma defesa da fé apresentada pela Igreja, em sua relação com a modernidade, principalmente com o que se denomina razão moderna”, realçando a postura da Igreja Católica “em afirmar a sua identidade, já sistematizada no Concílio de Trento, de *Societas Perfectas*” (SOUZA; GONÇALVES, 2013, 62-63).

Pinheiro (2009, p. 9) explica que “o modelo de Sociedade Perfeita já estava gestado, mas só se tornaria o modelo da Santa Sé a partir do Concílio Vaticano I, que começaria em 1869” e que “a autocompreensão central era de que a Igreja Católica no Brasil estava visceralmente ligada à Sé Romana, mas que caminhará ao lado do trono”. De acordo com Souza e Gonçalves (2013, p. 54),

a apologética esteve presente no contexto e no texto do Concílio Vaticano I. Apresentou-se na forma de magistério da Igreja, combatente de todas as teorias perigosas à fé e à Igreja. Os documentos pontifícios do papa Pio IX, *Qui Pluribus*, de 1846, *Ineffabilis Deus*, de 1854, *Quanta Cura* e *Syllabus*, de

1864, expressam a apologética contextual que ajudou na fermentação do Concílio Vaticano I.

Na sessão “O Apostolo” da edição nº 12 de 1869, *O Apostolo* afirma que

não há de ser a ameaça de nossos adversários, os protestantes, que nos reduza a deixar a pena, com que os combatemos: nem tão pouco a vozeria dos *mascates do protestantismo*, levantada na praça pública para melhor apregoar e inculcar sua fazenda, que nos há de amedrontar e emudecer.

(...)

Cumprimos uma missão santa e sublime, como é a que sustenta a doutrina ensinada por Nosso Senhor Jesus Cristo; a que a espalha pelos povos, ensinando-a aos ignorantes, com ela fortificando os passos vacilantes das vítimas dos emissários de Satanás: havemos de ir até ao fim, levando diante de nós, ajudados por Deus, todos os obstáculos, que nos opuserem; e saberemos sofrer resignadamente esses insultos, esses apodos, essas calúnias, com que soe o inimigo da verdade oprimir aqueles que não o seguem.

(...)

De posse da verdade, não devemos rezear o erro, mas nem por isso devemos cruzar os braços e indiferentes deixar o erro alucinar aqui e ali, um incauto, um ignorante. Pelo contrário é obrigação de todos que possuem tão precioso dom do céu, defendê-lo com todas as forças contra os botes de Satanás na pessoa de seus sectários, e emissários (ano IV, n. 12, 21 de março de 1869, p. 89-90).

Conforme Limeira (2011, p. 16), “na edição do quinto ano de circulação do jornal, em 1871, foi transcrita uma mensagem do Papa Pio IX sobre a ‘missão’ da igreja diante do comércio de papéis impressos que crescia e se expandia”. Como “a ímpia imprensa, assim como qualquer escrito ímpio, devia ser combatida pela boa imprensa” (CARVALHO, 2018, p. 83), então “a imprensa católica aparecia, assim, como imbuída da ‘missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela senda do dever’” (SILVA, 2020, p. 554).

Na verdade, a referida mensagem “Ao Nosso Amado Filho o Cônego Gonçalves Ferreira, Diretor do periódico intitulado – O Apostolo – na cidade do Rio de Janeiro” foi transcrita na edição nº 15 de 1870. O Papa Pio IX confessa que

as demonstrações do teu amor e respeito, que Recebemos, Amado Filho, ornadas e confirmadas por teu zelo em defender a fé e sustentar a verdade entre o povo, fizeram sobre Nós, como era de supor, a mais agradável impressão. (...) Com efeito, quase que não existe hoje outro meio para destruir o veneno que universalmente se oferece aos povos em folhetos, gazetas e estampas indecentes, do que a publicação de periódicos católicos, os quais, sendo facilmente manuseados por todos, manifestem as insídias, refutem os erros, insinuem nos espíritos a reta doutrina, e convertam as mentes e os corações para a Religião Católica, em cuja força estão unicamente depositadas as esperanças que ainda restam de impedir a dissolução social e de restaurar a ordem (ano V, n. 15, 10 de abril de 1870, p. 113).

Silva (2020, p. 553) menciona que

na sua edição 29, 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.

Abreu (1996; 1999) identifica, no jornal, preocupações para além do campo propriamente religioso, unindo, em sentido universalista, todos os domínios da vida – o espiritual e o temporal –, o que incluía a defesa de um projeto de educação para o povo que formasse um cidadão católico útil ao governo, submisso às leis e defensor do Império¹⁵. A autora identifica que tal posição

correspondia a uma orientação da Igreja Romana no Pontificado de Pio IX, expressa na encíclica “Quanta Cura” e no compêndio chamado “Syllabus” (catálogo dos erros modernos), de 1864. Ambas representavam a condenação do “modernismo” e a defesa da Igreja, ameaçada pelas transformações filosóficas e históricas dos últimos tempos, o racionalismo, o naturalismo, o indiferentismo, o anticlericalismo e as revoluções burguesas e socialistas europeias. Além disso, rejeitavam as bases do pensamento liberal mundial: o progresso, a crença de que todo o poder emana do povo, o monopólio leigo da educação, a equivalência de todas as religiões, a concepção de que as sociedades modernas podem prescindir da religião, a criação de instituições laicas, como o registro e o casamento civil, a separação Estado-Igreja, o primado do poder civil sobre o religioso, a liberdade de culto e expressão (ABREU, 1996, p. 352).

Ainda para Abreu (1996; 1999), o periódico expressava os dilemas dos católicos então desafiados pela modernidade, que tinham como grandes inimigos a irreligiosidade, as teorias revolucionárias e os defensores do liberalismo – maçons, materialistas, darwinistas, positivistas, espíritas, indiferentistas e socialistas –, considerados filhos do protestantismo e de Satanás. Ela cita que “a partir do levantamento temático realizado sobre editoriais do *Apóstolo* nos 13 anos selecionados, os artigos preocupados com a luta contra estas doutrinas ocupam um importante espaço”, tratando, “prioritariamente, com algumas variações de acordo com as conjunturas, de assuntos ligados às relações entre Estado-Igreja, à luta contra o protestantismo e liberalismo, à necessidade de educação religiosa e ao futuro da mão-de-obra no país” (ABREU, 1999, p. 365, nota 159). Acompanhando este jornal desde a sua fundação, a mesma autora percebeu “duas principais estratégias de ação das lideranças católicas romanas frente àqueles inimigos”, que eram, “por um lado, a criação de uma nacionalidade brasileira católica

¹⁵ Martha Campos Abreu (1996, p. 348) destaca que, “na opinião do respeitável jornal “O Apóstolo”, a força bruta policial não era suficiente para “moralizar um povo”, mas que “precisava-se de princípio, educação e ensino religioso; necessitava-se infiltrar as ‘regras santas do Evangelho’ na formação de cada cidadão, que, associado ao ‘cristão verdadeiro’, seria, assim, paciente, probo, respeitoso, cheio de dignidade e submissão à lei”.

e, por outro, complementarmente, a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem coerentes com os princípios do catolicismo romano” (ABREU, 1999, p. 313).

Barbosa (2010), tratando das publicações brasileiras de meados do século XIX, descreve-as, em sua maioria, como sendo de formato reduzido, com quatro páginas compostas por geralmente quatro colunas, iniciadas logo abaixo do título do jornal, contendo, entre um texto e outro, um pequeno fio ou vinheta para demonstrar uma quase imperceptível troca de assunto ou seção, que também podia ser indicada por recursos gráficos, tais como letras maiúsculas. A limitação do espaço físico fazia com que muitos textos fossem publicados em partes, continuando por diversos números diferentes. Não poupavam críticas aos governantes, mantendo discussões intermináveis com outros jornais, tendo sido incluídos, a partir da década de 1840, folhetins escritos muitas vezes por autores de renome internacional, com a finalidade de conquistar maior número de leitores, o que é corroborado por Morel e Barros (2003, p. 55), para os quais “um dos fatores que fizeram com que as tiragens e o número de periódicos aumentassem significativamente foi o folhetim, termo que designava o largo rodapé da primeira página do jornal: espaço destinado a piadas, charadas, receitas, novidades, historietas e cartas”, e que acrescentam que

o espaço dos rodapés sofreu transmutações sucessivas até que passou a comportar trechos de uma narrativa fatiada, obra publicada aos pedaços, em progresso, fazendo com que o leitor, instigado pela curiosidade e pelo suspense das histórias, adquirisse diariamente o jornal.

O Apostolo se encaixa em todas essas características.

O Apostolo foi um jornal que conseguiu atravessar um longo período, circulando por 35 anos, tendo entre quatro e oito páginas por exemplar, organizadas em três, quatro ou cinco colunas (ABREU, 1999; COELHO, 2016). Sobre o primeiro ano de circulação do jornal, Pinheiro (2009, p. 7-8) descreve que “do primeiro número à edição 31 o semanário tinha uma apresentação bem semelhante aos jornais da época, ou seja, uma paginação carregada e muito desorganizada”, mas que uma “mudança ocorre no número 32, de 12 de agosto de 1866”, quando “o jornal passa a circular com quatro colunas retas, com fios, mais organizado, mais fácil de ler e bonito para os padrões oitocentistas”. Silva e Carvalho (2019b, p. 36), por sua vez, destacam que, em 1872, “*O Apóstolo* passou por uma mudança editorial: apesar de manter o número de páginas, aumentou o número de colunas, passando de três para cinco”.

Inicialmente semanal, publicado aos domingos, a partir da edição nº 45, de 6 de novembro de 1873, passou a ser publicado duas vezes por semana, às quintas-feiras e domingos, o que se manteve até a edição nº 5, de 13 de janeiro de 1874, quando passou a sair três vezes por semana, normalmente às quartas-feiras, sextas-feiras e domingos, voltando a ser publicado

duas vezes semanais a partir do nº 99, de 30 de agosto de 1874. Chegou a circular diariamente entre as edições de nº 1, de 1º de janeiro de 1875, e de nº 74, de 4 de abril do mesmo ano, voltando a ser publicado três vezes por semana em média, mantendo a edição de domingo, mas sem regularidade quanto aos outros dias, saindo conforme a necessidade (SILVA; CARVALHO, 2019b). Enfim, a partir de sua primeira mudança de nome, quando passou a se chamar *A Estrela*, em 1894, passou a circular de forma irregular.

Em relação ao seu conteúdo, em geral, o jornal apresentava uma espécie de homilia, em seguida à leitura do Evangelho de cada domingo, mas apenas em seus primeiros anos de publicação, entre 1866 e 1870¹⁶; uma sessão chamada “O Apostolo”, um editorial, contendo as opiniões dos responsáveis pelo periódico ; uma “Parte Official”, na qual publicava cartas pastorais e/ou outros documentos do episcopado brasileiro ou originários da Santa Sé; discursos de parlamentares católicos – com destaque para os senadores Zacarias de Góes e Vasconcellos, Tomás Pompeu de Souza Brasil e Cândido Mendes de Almeida (CARVALHO, 2018; LIMEIRA, 2011); o expediente do bispado; uma sessão chamada “Noticiario”, a princípio, noticiando acontecimentos eclesiásticos na Corte e na Província do Rio de Janeiro e, mais tarde, diversas notícias nacionais e internacionais; e comunicados diversos, traduções, artigos especiais – assinados ou não – e anúncios católicos (ABREU, 1999; CARVALHO, 2018). Limeira (2011, 14) observa “ser possível perceber que havia certa estrutura fixa, embora modificada com o tempo, sofrendo acréscimos e alterações”.

O jornal publicava artigos de opinião – anônimos ou não – e trechos de livros de padres e leigos que defendiam as posições da Igreja Católica, recorrendo, muitas vezes, aos tradicionalistas católicos franceses Joseph de Maistre, De Bonald e Lamennais (CARVALHO, 2018; COELHO, 2016). Carvalho (2018, p. 63) define os tradicionalistas como “pensadores católicos que se posicionaram contrários às mudanças políticas trazidas pela Revolução Francesa (1789)”.

Embora não seja fácil identificar nominalmente os autores que colaboravam para a sua redação, contribuíram para ela, dentre outros: alguns leigos, como o jornalista Antônio Manoel dos Reis – a princípio colaborador e, depois, redator do periódico – e o senador por Pernambuco Pedro Autran da Matta Albuquerque; clérigos, como o padre João Fernando Tiago Esberard (CARVALHO, 2018; PINHEIRO, 2009). Limeira (2011, p. 14) admite “muitas dificuldades

¹⁶ Na sessão “Noticiario” da primeira edição de 1871, *O Apostolo* explica que “para suprir a grande falta do ensino do catecismo, que tem os meninos, e da qual resulta o estado de triste ignorância da nossa religião em que vivemos, começamos a publicar desde hoje a explicação ao *Catecismo do Concilio de Trento*, suprimindo as *Homilias*” (ano VI, n. 1, 1º de janeiro de 1871, p. 8).

em localizar nas edições do impresso quem estava à frente desta iniciativa”, pois “os editores de *O Apóstolo* não são identificados nos seus números”. Escrevendo sobre o primeiro ano de publicação de *O Apóstolo*, Pinheiro (2009, p. 3) confirma que os produtores do semanário não se davam a conhecer, pois “não há nenhuma indicação dos seus redatores ou colaboradores, em uma época em que já era comum a veiculação dos autores dos textos” e que, “no máximo, publicavam as iniciais ou a primeira letra, assim mesmo muito poucas vezes”, concluindo ser “impossível identificar nominalmente o autor ou os autores pelo menos nesse primeiro ano de operação”. De acordo com Carvalho (2018, p. 54, nota 26), “até o ano de 1892, não havia menção de quem eram seus proprietários”. Neves (2013, p. 9) acrescenta que

diante das dificuldades de identificar os emissores do discurso veiculado *por O Apóstolo*, é preciso investigar quem ele procurava atingir. 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*.

Pinheiro (2009, p. 7) corrobora Neves ao afirmar que “fica evidente que era produzido para militantes católicos, leigos, mas sobretudo padres”, assumindo “a função de dar subsídios apologéticos para o clero no embate contra os ‘inimigos da Igreja’” e orientando “os sacerdotes para a pregação – que até então não era um hábito, mas que se tornara uma obrigação dos vigários, cobrada regularmente pelos bispos”.

Em mensagem ao Santo Padre, assinam como redatores de *O Apóstolo* o cônego José Gonçalves Ferreira, o bacharel Antônio Manoel dos Reis, o padre João Esberard, o Dr. Antonio Secioso Moreira de Sá e Paulo Faria¹⁷ (ano IX, n. 80, de 15 de julho de 1874, p. 2).

Embora fosse produzido no Rio de Janeiro, afirmava não ser uma folha local, possuindo certa articulação nacional e penetrando em várias regiões do país, nas quais mantinha agentes

¹⁷ De acordo com Carvalho (2018, p. 53, nota 21), “Antonio Manoel dos Reis (1840-1889) nasceu em São Paulo, formado em ciências jurídicas e sociais, foi escritor de obras, colaborador e redator do jornal *O Apóstolo* no Rio de Janeiro, onde residia. Durante a Questão Religiosa defendeu os Bispos católicos ferrenhamente e foi um dos instaladores da Associação Católica Fluminense”. A mesma autora cita que “João Fernando Tiago Esberard (1843) nasceu na Espanha, mudou-se para o Rio de Janeiro com nove anos de idade. Em 1864, ingressou no Seminário São José, onde começou a lecionar, mesmo antes de receber a consagração de presbítero, que ocorreu em 1869. Em 1874, passou a exercer o ofício de capelão do Carmelo de Santa Teresa. Defendeu os Bispos, durante a Questão Religiosa através do *Apóstolo*. (...) Recebeu a nomeação de bispo de Olinda em 26 de junho de 1890 e, Arcebispo do Rio de Janeiro, em 12 de setembro de 1893. A Santa Sé lhe deu o título de Camareiro Secreto supranumerário pelos serviços prestados à Instituição” (CARVALHO, 2018, p. 53, nota 22). Não encontramos, no entanto, informações confiáveis sobre Antonio Secioso de Sá e Paulo Faria.

e correspondentes (ABREU, 1999). Silva e Carvalho (2019a, p. 13, nota 6) e Limeira (2011, p. 3) afirmam que *O Apostolo* circulava em todas as províncias do Brasil. Para Neves (2013, p. 10), “ainda que não seja possível saber a tiragem de *O Apóstolo*, sua longevidade, bem como sua repercussão, nos indicam a grande circularidade obtida pelo jornal”.

O jornal solicitava a todos os católicos que contribuíssem em seu difícil sustento, pois era majoritariamente financiado por assinaturas (ABREU, 1999; NEVES, 2013). Além disso, podia ser adquirido na própria tipografia – inicialmente na sacristia da Igreja de S. Pedro ou na Typografia de Nicolau Lemos Vianna & Filhos, situada à rua do Ouvidor ou rua da Ajuda – ou nas paróquias mais centrais (CARVALHO, 2018; LIMEIRA, 2011). Pouco mais tarde, a partir da edição de nº 44, passou a ser produzido em tipografia própria, enquanto sua redação passou a endereços tais como a rua do Ouvidor e a rua dos Ourives (CARVALHO, 2018). Mas, se nos primeiros anos após a sua fundação o jornal se sustentava com o que era pagos por seus assinantes, a partir da década de 1870, quando necessitou de um incremento financeiro, foi aberto espaço para a publicidade comercial, embora geralmente voltada ao público religioso (NEVES, 2013). Neves (2013, p. 10) destaca que “o principal mantenedor do jornal, no entanto, parecia mesmo ser os seus assinantes, a quem por várias vezes o jornal se dirigia pedindo constantemente que renovassem suas assinaturas”.

Pinheiro (2009, p. 7) destaca que “em nenhuma das 52 edições de 1866, *O Apóstolo* publicou qualquer anúncio comercial, o que já era comum entre os jornais da época”. Morel e Barros (2003, p. 82) explicam que “dotados de características peculiares, os anúncios eram parte fundamental da imprensa no século XIX”, mas que “os recursos visuais só passaram a ser utilizados com constância pelos anunciantes no final dos Oitocentos”, enquanto “nos primórdios da imprensa no Brasil, os anúncios apareciam de forma narrativa; somente o texto era utilizado para a venda de produtos”. Para Reis e Souto (2016, p. 176),

é, portanto, nessa perspectiva, que se atribui o sucesso ao periódico *O Apóstolo*, considerando que ele circulou até 1901 suprimindo as necessidades financeiras através do número de assinaturas e também de espaço para propagandas comerciais. Assim, aqueles que não fossem aptos a escrever e falar, restava fazer a assinatura do jornal.

Mas, tendo visto a difícil relação entre a Igreja Romana e a imprensa, desde o surgimento desta, e a sua utilização para combater os seus inimigos a partir do século XIX, com o surgimento de uma imprensa católica, inclusive no Brasil, e tendo travado um primeiro contato com o jornal *O Apostolo*, considerado o principal órgão católico de então, vejamos, no próximo capítulo, como ele reagiu, em seus doze primeiros anos de circulação, ao avanço do protestantismo no Brasil, refletindo o pensamento ultramontano de então.

4 NAS PÁGINAS DE *O APOSTOLO*, A REAÇÃO ULTRAMONTANA AO AVANÇO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

Após termos visto os problemas que se abateram sobre a Igreja Católica Apostólica Romana, na Europa e no Brasil, desde o final do século XVIII e no decorrer do século XIX, e como ela reagiu a eles, lá e cá, em grande parte fazendo uso da imprensa, apesar dos vários séculos de rejeição a ela, veremos, neste último capítulo, aquele que, ao lado do combate ao regalismo vigente, foi um dos maiores desafios enfrentados pelo clero ultramontano brasileiro ao longo do século XIX, a chegada do protestantismo ao Brasil, e como o jornal *O Apostolo* reagiu ao fato, refletindo o pensamento ultramontano.

Carl Joseph Hahn (2011) divide em três períodos principais a história religiosa do Brasil sob o ponto de vista protestante. O primeiro, entre 1500 e 1654, caracterizou-se pelo domínio católico romano português, mas com contatos ocasionais com protestantes, tais como “soldados, marinheiros, caçadores de fortuna, exilados políticos, náufragos etc.” (HAHN, 2011, p. 39), tendo havido, neste momento, tentativas frustradas de colonização por parte de franceses e holandeses, assim como algumas investidas de navios ingleses pela costa brasileira. O segundo, de 1654 a 1808, teve como característica contatos não-significativos com protestantes, devido ao fato de o Brasil estar “hermeticamente segregado” de influências não católicas (HAHN, 2011, p. 21). No terceiro, a partir de 1808, ocorre a efetiva penetração protestante: a princípio de imigrantes não católicos e igrejas dentro de colônias de imigração, “*toleradas* dentro de certas limitações”; mais tarde, de missionários entre os brasileiros de língua portuguesa, mas ainda no “sistema de tolerância com certas limitações”; finalmente, após a Proclamação da República, com *total liberdade religiosa* garantida pela Constituição” (HAHN, 2011, p. 39).

Veremos, então, a princípio, os primeiros e efêmeros episódios de penetração protestante no Brasil, por ocasião das incursões francesas e holandesas, nos séculos XVI e XVII, e também como, a partir de 1808, junto com a Corte portuguesa, chegaram não apenas os primeiros prelos à Colônia, mas também os primeiros protestantes que se fixaram em terras brasileiras, constituindo o chamado “protestantismo de imigração” que, por não ter caráter proselitista, não ameaçou a hegemonia católico romana do Brasil, como o fez a atuação das sociedades bíblicas e o “protestantismo de missão”, como veremos mais adiante.

4.1 A CHEGADA DO PROTESTANTISMO AO BRASIL

A primeira experiência de culto protestante no Brasil se deu ainda no século XVI, quando da primeira tentativa francesa de instalar uma colônia em terras da América portuguesa, a chamada França Antártica, na baía de Guanabara, na qual o almirante Gaspar de Coligny pretendia estabelecer um asilo para que os huguenotes – que estavam sendo perseguidos na França – praticassem o culto reformado em segurança (HAHN, 2011; MENDONÇA, 2008).

Os protestantes franceses estiveram presentes na região a partir de 1555, durante a invasão comandada por Nicolau Durand de Villegaignon, cuja composição contava com nobres, artesãos, soldados, criminosos e agricultores, dentre os quais se encontravam tanto católicos como protestantes (AMAZONAS, 2018; HAHN, 2011). Um reforço de cerca de trezentos novos colonos foi enviado em 1557, incluindo quatorze huguenotes enviados pelo próprio reformador francês João Calvino (AMAZONAS, 2018). Logo a seguir, em 10 de março de 1557, foi realizado o primeiro culto reformado abaixo da linha do Equador – celebrado pelos pastores Pedro Richier e Guilherme Chartier – e, em 21 de março, foi organizada a primeira igreja protestante sul-americana, com a celebração da Santa Comunhão segundo o modelo da Igreja Reformada de Genebra, que chegou a produzir a *Confissão Fluminense*, primeira confissão de fé reformada da América do Sul (AMAZONAS, 2018; HAHN, 2011; MENDONÇA, 2008). A experiência não prosperou, devido a disputas teológicas que provocaram o fim da convivência entre católicos e protestantes (AMAZONAS, 2018; HAHN, 2011). O oscilante Villegaignon rompeu com a doutrina dos reformados, declarando que Calvino – que havia oferecido orientação em assuntos controvertidos – era herético e transviado da fé, o que fez com que os calvinistas lhes fizessem saber que não eram mais seus súditos (MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a).

A tentativa seguinte de estabelecer uma colônia protestante no Brasil foi realizada pelos holandeses na Bahia, em 1624, embora também sem muito sucesso, mas que resultou na celebração do primeiro culto calvinista, em 8 de maio de 1624, na destinação da Sé local para os ritos da confissão reformada e na transformação de outras igrejas em armazéns de pólvora e de provisões (HAHN, 2011; VIEIRA, 2016a). Logo a seguir, em 1630, iniciaram uma nova ocupação a partir de Pernambuco e, em 1635, já ocupavam a extensão de mil e duzentas milhas da costa brasileira. Acompanhando os soldados, marinheiros e colonos, vieram capelães e cerca de quarenta pastores, além de oito missionários para trabalhar entre os índios e grande número de obreiros leigos para visitar e consolar os enfermos, todos sob a supervisão direta da Igreja Reformada da Holanda, que era puritana na disciplina e na doutrina. Foram organizadas igrejas

em toda a área ocupada, seguidas por dois presbitérios e dois sínodos, como também foram instalados concílios políticos em Recife e na Paraíba para, dentre outras coisas, celebrar casamentos e julgar casos de conduta moral (HAHN, 2011). No entanto, o governo civil de Maurício de Nassau garantia a liberdade de consciência e de culto (HAHN, 2011). Tão logo partiram, tal liberdade religiosa desapareceu, junto com os vestígios da Igreja Reformada, e a região retornou à uniformidade católico-romana (HAHN, 2011).

De acordo com Maurício Amazonas (2018, p. 37), “este primeiro tipo de protestantismo no Brasil recebeu o nome *Protestantismo de Invasão*”, tendo sido este conceito desenvolvido

a partir da ótica dos governantes portugueses, quando se referiam aos franceses e holandeses que trouxeram para o Brasil as suas práticas de culto, não obedecendo aos ritos da Igreja de Portugal já estabelecida e oficializada como a Religião do Estado.

Esquecido no Brasil desde o fim da invasão holandesa em 1654, no início do século XIX, o protestantismo voltou a se apresentar ao Brasil, desta vez em definitivo, alterando relativamente a situação religiosa local (AMAZONAS, 2018; VIEIRA, 2016a). A propaganda protestante que, na segunda metade do referido século atingiu quase toda a América Latina, ocasionando uma impressionante expansão em prejuízo da Igreja Católica Romana, em poucos lugares encontrou uma aceitação tão fácil como no Brasil, cresceu depressa, em grande parte graças à mentalidade de espontânea tolerância religiosa para com outros cristãos – típica de um país que pouco tivera necessidade de se defender do ataque de outros credos –, ao desinteresse dos sucessivos governos em defender a religião do Estado, mas, também, à fraqueza do catolicismo local, que sofria com a escassez de sacerdotes e o pouco respeito que o povo lhes dedicava (DANIEL-ROPS, 2008; FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a).

Nos primeiros anos do século XIX, não havia nenhum reformado no vasto Império governado pelos portugueses (DANIEL-ROPS, 2008). No entanto, graças à grande transformação que se deu em virtude da transferência da Corte portuguesa – fruto da invasão a Portugal por tropas de Napoleão –, a presença de não católicos passou a ser admitida no Brasil a partir de 1808, graças à chegada de comerciantes estrangeiros, principalmente ingleses, e de profissionais enviados pela Inglaterra para operar suas empresas (AMAZONAS, 2018; ROSA, 2020; VIEIRA, 2016a; WOLF, 2017). Então, em virtude da pressão inglesa, a partir de 1810, por ocasião da assinatura do Tratado de Comércio e Navegação, foi concedida uma relativa liberdade de culto para os anglicanos, que embora alcançasse apenas os súditos britânicos e com a condição de respeitarem a Igreja Católica, não fazerem proselitismo e de o culto ser realizado apenas em casas particulares e sem aparência de templo, despertou a enérgica

oposição do núncio apostólico Dom Lourenço Caleppi (FRAGOSO, 2008; HAHN, 2011; HAUCK, 2008; MENDONÇA, 2008).

Os ingleses, a princípio, celebravam seus cultos em navios de guerra ancorados no porto do Rio de Janeiro ou em residências particulares, sendo atendidos por capelães da marinha britânica (GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a). Em 1812, desembarcou no Rio de Janeiro o ministro eclesiástico inglês R. E. Jones e, em 1816, chegou o capelão anglicano Rev. Robert C. Crane, seguido por outros clérigos da mesma comunhão (FRAGOSO, 2008; GIRALDI, 2012). Em 1819, para atender aos muitos ingleses residentes na cidade, foi lançada a pedra fundamental do primeiro templo anglicano no Rio de Janeiro, inaugurado em 1820, tendo a aparência externa de uma residência comum, seguido, mais tarde, por outras igrejas em Niterói/RJ, São Paulo, Santos/SP e Recife/PE, dispersando-se, pois, por várias partes do Brasil, mas sem muito progresso, visto que seus ministros só celebravam em língua inglesa, na sua tradicional forma litúrgica, e jamais desenvolveram atividades missionárias, atendendo apenas os ingleses residentes ou em visita ao Brasil (GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a). Apenas em 1869, as capelarias e paróquias da América do Sul, exceto das Guianas, foram agrupadas em uma única diocese (VIEIRA, 2016a).

As necessidades socioeconômicas brasileiras foram responsáveis pela entrada de imigrantes de outras nacionalidades e, conseqüentemente, pela formação das primeiras comunidades protestantes no Brasil (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2007). As mingüadas – em quantidade e tamanho – confissões não católicas que chegaram então por muito tempo se constituíram quase que unicamente por estrangeiros e seus descendentes, no que se convencionou chamar protestantismo de imigração, devido ao seu caráter étnico e atrelado culturalmente a raízes europeias (ROSA, 2020; VIEIRA, 2016a). Amazonas (2018, p. 25) explica que “Protestantismo de Imigração ou Protestantismo de Colônia foi aquele cujos serviços religiosos se destinaram à manutenção dos fiéis estrangeiros residentes no Brasil: ingleses e alemães, principalmente”.

A primeira colonização protestante, de alemães luteranos, instalados em 1824 nas áreas de Nova Friburgo/RJ e São Leopoldo/RS, quando se fundaram as primeiras igrejas evangélicas, não teve qualquer irradiação, pois ficou circunscrita às colônias de imigrantes germânicos, com celebrações particulares, na língua de origem, e sem proselitismo (DANIEL-ROPS, 2008; FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008; VIEIRA, 2016a). O número de igrejas subiu a cinco até 1829, chegando à Santa Catarina e ao Paraná, atingindo um total de 61 no período de 1845 – quando foi organizada a Igreja Luterana do Brasil – até 1864 (FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008; VIEIRA, 2016a). Estabeleceram-se em Petrópolis/RJ (1845), Espírito Santo (1847), São

Paulo (1858) (VIEIRA, 2016a). Em Minas Gerais, eles se concentraram em Juiz de Fora e na atual Teófilo Otoni (VIEIRA, 2016a). Houve um crescimento na segunda metade do século XIX, com a chegada de cerca de 150 mil imigrantes alemães ao Rio Grande do Sul e Santa Catarina, fazendo com que em cerca de 1890 já existissem mais de sessenta comunidades evangélicas alemãs no país (KOWAK, 2017). A comunidade de Porto Alegre/RS foi estabelecida em 1857 (VIEIRA, 2016a). Esta primeira aparição do protestantismo apresentou poucos traços de agressividade ou controvérsia, visto que os imigrantes evangélicos se agarravam à sua religião como veículo de identidade cultural, sem maiores interesses proselitistas, constituindo-se em uma prática de estrangeiros que trouxeram seus cultos e respectivas liturgias (AMAZONAS, 2018; FRAGOSO, 2008; MATOS, 2010).

Pouco antes do Brasil se tornar independente, um projeto que previa a vinda exclusiva de católicos do cantão de Freiburg, na Suíça – cem famílias, ou oitocentos suíços, embora tenham chegado mais do que o dobro –, acabou sendo flexibilizado, passando a incluir também luteranos e calvinistas, muitos convertidos ao catolicismo após seu estabelecimento na colônia que ganhou o nome de Nova Friburgo (GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a). Logo após a emancipação política brasileira, foram arregimentados alemães, em sua maioria luteranos, que chegaram acompanhados de seu pastor, Friedrich Oswald Sauerbronn, que se tornou assalariado do governo brasileiro, fundando a primeira comunidade luterana do Brasil e iniciando um serviço religioso regular em 1824 (GIRALDI, 2012; ROSA, 2020; VIEIRA, 2016a).

Dilermando Ramos Vieira (2016a, p. 447) explica que o governo “chegou a pagar salários para certos pastores e doar terrenos para igrejas e escolas que dirigiam”. No entanto, Mendonça (2008, p. 45) afirma que “o governo brasileiro chegou a prover o sustento de pastores habilitados, mas em número insuficiente para atender às necessidades cada vez maiores dos vários pontos de colonização alemã”. Enfim, Hahn (2011, p. 46, nota 58) comenta que “isso [o compromisso com o pagamento de salários dos pastores] constava usualmente do contrato feito antes dos colonos deixarem a Europa, mas nem sempre era observado”.

Paralelamente, no mesmo ano de 1824, 43 famílias alemãs, das quais 38 luteranas, estabeleceram-se no passo do Rio dos Sinos, fundando a já mencionada comunidade de São Leopoldo, assistidos por alguns pastores, tais como Johann Georg Ehlers, ao qual foi concedida, pelo governo brasileiro, uma gratificação anual de 400\$000 réis e outros subsídios para que pudesse exercer o ministério religioso, passando a ser, pouco depois, auxiliado por Karl Leopold Voges e Friedrich Christian Klingelhöfer (VIEIRA 2007; VIEIRA, 2016a). São Leopoldo tornou-se, então, o ponto de partida para uma certa expansão luterana local, surgindo, em seguida, outras comunidades (GIRALDI, 2012).

No Rio de Janeiro, o cônsul da Prússia, Karl Wilhelm von Thiermin, em 1827, organizou a chamada Comunidade Protestante Franco-Alemã, composta por treze luteranos e calvinistas provenientes da França, Alemanha e Suíça, cujo primeiro pastor foi Ludwig Neumann, mas que teve como novo ministro de culto, a partir de 1843, o médico alemão Robert Christian Avé-Lallemant, quando teve início à construção de um templo, consagrado e inaugurado na Corte – com autorização do Imperador – em 1845, que, em respeito à legislação brasileira, não possuía aspecto exterior de igreja, mas que exibia, em sua fachada, o símbolo luterano de uma Bíblia ladeada por dois cálices (AMAZONAS, 2018; GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a). Mais tarde, tal igreja se converteu no Sínodo Evangélico do Brasil Central, de pouca ressonância popular (VIEIRA, 2007).

Por ocasião da Assembleia de 1823, a maior parte dos constituintes cria que o pequeno número de protestantes no Império não representasse qualquer ameaça, concebendo a liberdade religiosa como fundamental para atrair imigrantes europeus para povoar o país (SILVA; CARVALHO, 2017). Porém, a Constituição brasileira de 1824 – outorgada por D. Pedro I –, estabeleceu o catolicismo como religião oficial, autorizando outras religiões com a ressalva de que seus cultos não fossem celebrados em público e proibindo a construção de templos com arquitetura de igreja, assim como o uso de torre, cruz, sino e velas (AMAZONAS, 2018; SCHWARTZ, 2009).

Enviado ao Brasil como internúncio, o Monsenhor Gaetano Bedini, em parecer enviado a Roma, relatou que dentre os graves males do Brasil estava o crescente número de protestantes alemães e ingleses, chegando ele a entrar em conflito com os protestantes da colônia alemã de Petrópolis (SANTIROCCHI, 2015a).

Mas, se esse protestantismo de imigração já causava desconforto entre católicos romanos, acompanhado por algumas manifestações de hostilidade, causou muito mais apreensão e descontentamento aos ultramontanos a ação das sociedades bíblicas no Brasil, como veremos a seguir.

4.2 A ATUAÇÃO DAS SOCIEDADES BÍBLICAS NO BRASIL IMPERIAL

Quase que paralelamente ao início da entrada de imigrantes protestantes no Brasil, uma aparente nova ameaça ao catolicismo chegou: a Bíblia. Após a independência, a Sociedade Bíblica Britânica e sua congênere americana, interessadas em atingir os brasileiros natos, se aproveitavam do prestígio da civilização anglo-saxônica, tida por superior à dos países latinos, para realizar uma distribuição gratuita de cerca de 4.000 versões protestantes da Escritura até

1854 e outros 20.000 nos cinco anos seguintes, com boa aceitação¹ (FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008; VIEIRA, 2016a). Embora o pastor metodista Daniel Parish Kidder tenha percorrido o país em campanha de difusão da Bíblia, encontrando tolerância, e até simpatia, sendo bem recebido por alguns bispos e autoridades religiosas, mais tarde a Escritura passou a ser vista sob o prisma de uma ameaça protestante, a partir da recomendação tridentina de não se permitir sua leitura em língua vulgar mais que às pessoas consideradas suficientemente avançadas em conhecimento e virtudes (FRAGOSO, 2008; HAUCK, 2008). Em 1846, um periódico religioso do Recife se referiu às Bíblias protestantes como charcos lodosos. O protestante era chamado de maníaco da Bíblia. Apenas a Sociedade Bíblica Americana continuou, de forma modesta, a distribuição, o que deu lugar a um novo começo da missão protestante, através do pastor presbiteriano James C. Fletcher, que buscou alguns ajudantes para lhe servir de colportores (FRAGOSO, 2008).

André Dionei Fonseca e Jérri Roberto Marin (2020, p. 9-10) explicam que a Reforma Protestante se deu em uma sociedade amplamente analfabeta, mas beneficiada com a facilidade de reprodução de textos, o que possibilitou que fosse posto em prática um dos principais ideais desse movimento, o retorno às Sagradas Escrituras, tendo sido, então, espalhados milhares de impressos na Europa, para cumprir o desejo dos reformadores de que todos pudessem exercer o livre exame dos textos bíblicos, deixando de depender de qualquer especialista para acessar ao ensinamentos da Bíblia. Marcos Vinicius de Freitas Reis e Josias Freitas Souto (2016, p. 161, nota 7) acrescentam que, “durante o século XVI, as bíblias em vernáculo, que haviam sido produzidas de modo algo aleatório em certas regiões, passaram a ser proibidas para católicos e tornadas obrigatórias para todos os protestantes”. Por isso, Luiz Antonio Giraldo (2012, p. 43) considera que “Lutero foi o primeiro tradutor da Bíblia a se preocupar não apenas com a fidelidade da tradução aos textos originais, mas também com a fidelidade à língua falada pelo povo”.

Hugo Fragoso (2008, p. 238-239) compara que “o nascente interesse pela leitura da Bíblia” é, efetivamente, um aspecto “em que a Europa de 1500 e o Brasil de 1840 se assemelhavam bastante”, havendo “certos ambientes sociais preparados para aceitarem com avidez uma pregação evangélica simples e direta, viesse ela donde viesse”, acrescentando que

¹ Dilermando Ramos Vieira (2016, p. 448) esclarece que “as duas sociedades bíblicas, a *British and Foreign Bible Society* (BFBS), instituída na Inglaterra em 1804, e a *American Bible Society* (ABS), fundada em Nova York no ano de 1816 (...) eram interconfessionais de orientação reformada”. Luiz Antonio Giraldo (2012, p. 12) acrescenta que, “durante todo o século XIX, as duas Sociedades Bíblicas que atuaram no Brasil, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e a Sociedade Bíblica Americana, distribuíram, juntas, cerca de um milhão de Escrituras no Brasil”.

“o propagandista que se propusesse a pôr a Bíblia ao alcance do povo brasileiro teria um sucesso garantido”.

Criticando o livre exame, *O Apostolo*, na sessão homônima, traz um editorial intitulado “A tolerancia religiosa”, no qual comenta que

desde que, segundo o princípio protestante, cada indivíduo se considera o intérprete da palavra de Deus, escrita na Bíblia, desde que partindo desse princípio, cada indivíduo for o juiz de sua consciência, não há nenhuma por mais elástica que seja que não tenha uma justificação possível (ano I, n. 4, 28 de janeiro de 1866, p. 1).

Em outra edição, na sessão “Communicados”, no texto intitulado “As palavras de um crente”, o escritor, que se identifica como “um crente leigo”, comenta que

o católico, apostólico, romano crê que Deus lhe fala pela voz da Igreja – reunida em concílio presidido pelo Papa –, depositária e intérprete de toda a verdade, de toda a revelação tradicional ou escrita.

O protestante acredita que Deus lhe fala só por meio da Escritura; que cada um de nós pode interpretá-la, segundo o seu modo de pensar individual.

Entre Deus e o protestante não há intermediário: ele é o intérprete das sagradas páginas, e, por conseguinte, a santa Bíblia terá tantas interpretações como indivíduos contar o protestantismo. Onde está a unidade, onde a universalidade, onde o verdadeiro catolicismo? (ano V, n. 28, 3 de julho de 1870, p. 221-222)

E ainda no ano seguinte, novamente na sessão “Communicados”, em texto intitulado “Bibliographia”, de acordo com o autor, que assina A. P.,

os próprios sectários do exame ou interpretação individual, a cada passo se desmentem a si mesmos. Porquanto segundo seus princípios, deviam eles limitar-se a distribuir bíblias, sem dizer mais do que isto: Recebei e lede. Porém, não. Andam a pregar, isto é, a explicar o Evangelho, e a dogmatizar sem autoridade alguma. Pode haver mais flagrante contradição? (ano VI, n. 13, 26 de março de 1871, p. 103)

Em sua obra *Causeries sur le protestantisme*, reproduzida por *O Apostolo*, Monsenhor de Segur reconhece que

a Bíblia é verdadeiramente a palavra de Deus. Sabemo-lo tão bem e mesmo melhor que os protestantes.

(...)

A Bíblia não pode ser a regra de nossa fé, porque Jesus Cristo não disse a seus apóstolos: Ide e espalhai bíblias por toda a parte; mas: Ide e ensinai todas as nações; quem vos ouve, a mim ouve.

(...)

A Bíblia não pode ser a regra de nossa fé, porque encerra muitos textos difíceis, que pela sua profundidade divina, escapam às inteligências mais luminosas (ano VII, n. 46, 17 de novembro de 1872, p. 3),

acrescentando que “mesmo segundo a confissão dos protestantes sérios, não há crime e abominação que não tenha encontrado sua pretendida justificação em um texto da Escritura interpretado fora da autoridade tutelar da Igreja (ano VII, n. 49, 17 de novembro de 1872, p. 3).

O autor ainda afirma que

a Igreja, que recebeu das mãos de Deus o tesouro das Santas Escrituras não tem maior desejo do que ver seus filhos alimentarem-se da palavra divina, e meditarem nos oráculos que nela se contém. Cerca contudo essa excelente leitura de certas precauções que a fé e a experiência prescrevem igualmente à sua prudência maternal.

Recorda-se que Satanás se serviu da Escritura para tentar Cristo no deserto, e que os Escribas e Fariseus combatiam Jesus e seus Apóstolos em nome da palavra do Deus.

(...)

O exemplo de todos os hereges e particularmente dos hereges modernos lhe fez ver que essa leitura da Bíblia poderia, em certas condições, e especialmente nas traduções em linguagem vulgar, ser muito perigosa.

Só a Igreja católica respeita a Bíblia porque é a única que compreende a santidade dela e seu verdadeiro uso.

(...)

A Escritura é principalmente o livro sacerdotal, o livro dos padres (ano VII, n. 51, 22 de dezembro de 1872, p. 4).

Giraldi (2012, p. 44) cita que “ao contrário das Igrejas Protestantes, a Igreja Católica assumiu uma posição radical contra a leitura da Bíblia”, não admitindo a sua livre interpretação pelos seus leitores, pois “as Escrituras Sagradas só podiam ser lidas e interpretadas pelo clero”, acrescentando que

em 24 de março de 1564, três décadas depois da publicação da *Bíblia de Lutero*, o papa Pio IV publicou a bula *Dominici Gregis*, determinando que, a partir daquela data, a Bíblia só poderia ser lida pelos leigos católicos se fossem de edição católica e, assim mesmo, com licença por escrito do pároco responsável.

O autor explica que, “nessa época, a Igreja Católica proibia severamente qualquer pessoa leiga de ler a Bíblia”, pois, “segundo o clero, o povo simples não podia compreender a Bíblia sem a ajuda do pároco” (GIRALDI, 2013, p. 27), acrescentando que essa proibição da leitura da Bíblia pelos católicos leigos, na língua do povo, sem a licença por escrito do pároco, “durou quase dois séculos”, só sendo “suspensa em 1757, 193 anos depois, pelo papa Benedito XIV”, que “liberou a leitura da Bíblia pelos fiéis em qualquer língua, desde que a tradução fosse aprovada pela Igreja Católica”, permanecendo “a proibição de ler as edições da Bíblia que não contassem com a aprovação ou *imprimatur*, da Igreja Católica” (GIRALDI, 2012, p. 45). Ainda de acordo com Giraldi (2013, p. 44), “essa recomendação vigorou durante todo o Brasil Império e foi um grande obstáculo para as Sociedades Bíblicas, pois elas só publicavam Bíblias de edição protestante, que não tinham o *imprimatur* da Igreja Católica”.

Ao longo de quase todo o século XIX, os papas da Igreja Católica condenaram duramente as Sociedades Bíblicas. Em 1824, o Papa Leão XII publicou a encíclica *Ubi primum*, criticando o trabalho dessas sociedades. Entre 1829 e 1846, a Igreja Católica publicou três encíclicas com o mesmo teor, dentre as quais: a *Traditi humilitati*, do Papa Pio VIII, em 1829 (GIRALDI, 2012); a *Inter Praecipuas*, do Papa Gregório XVI, em 1844, na qual lamentava que jansenistas condenassem o que o Pontífice considerava uma sábia economia e reserva da Igreja tridentina, facilitando a todos a leitura da Santa Escritura, sendo bastante divulgada no Brasil, no qual o influxo jansenista estava presente, procurando tornar o acesso à Bíblia maior (FRAGOSO, 2008; GIRALDI, 2012). David Gueiros Vieira (1980, p. 30) cita que “a Bula *Unigenitus dei filius* (1713), do Papa Clemente XI (1700-1721), anatematizou 101 proposições jansenistas e, entre outras coisas, desferiu um golpe mortal na leitura popular da Bíblia”. Hahn (2011, p. 283) considera que “a presença do jansenismo dentro do catolicismo romano no Brasil constituiu, sem dúvida, elemento importante na preparação de uma boa recepção para os colportores e suas Bíblias”. O mesmo autor afirma que

não é possível ainda avaliar com segurança a inteira extensão do jansenismo no Brasil ao tempo em que colportores e missionários protestantes andavam distribuindo suas Bíblias e pregando seu ideal puritano, mas os historiadores acreditam que o jansenismo deixou suas marcas em três níveis: primeiro, no reconhecimento de austera piedade, ao menos como ideal; segundo, na reverência e fome pelas Sagradas Escrituras; terceiro, na atitude independente perante Roma (HAHN, 2011, p. 277).

A terceira encíclica com o mesmo teor foi a *Qui Pluribus*, do Papa Pio IX, em 1846. Tais encíclicas censuravam as traduções impressas pelas Sociedades Bíblicas por não se originarem da *Vulgata Latina* e não conterem os livros deuterocanônicos – chamados de apócrifos pelos protestantes –, assim como a sua distribuição indiscriminada a quaisquer leitores. Enfim, a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus*, de Pio IX, voltaram a denunciar tais sociedades (GIRALDI, 2012).

Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (2013) esclarecem que a Carta Encíclica *Qui Pluribus*, elenca, dentre os desvios oriundos das instâncias modernas que se contrapunham à Igreja, o das sociedades bíblicas, por se basearem na necessidade de traduzir a Escritura nas línguas vivas, utilizando a filosofia e os instrumentos em nascedouro para compreendê-la, o que feriria o princípio *principiorum*, ou seja, a imutabilidade da Revelação divina presente na Bíblia, na Tradição dos padres e na autoridade divina da Igreja. Os autores acrescentam que

para a Constituição Dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I, a Revelação é de Deus, passível de ser efetivada pela via natural, mas preponderantemente sobrenatural. Inspirada pelo Espírito Santo, está contida nos livros escritos da Bíblia e na tradição não escrita da Igreja. A Igreja, por sua vez, possui

autoridade para interpretar a Sagrada Escritura e a Tradição com a finalidade de explicitar a Revelação divina (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 18-19).

Nesta perspectiva, ainda citada por Souza e Gonçalves (2013), a Igreja seria guardiã e fiel transmissora do conteúdo da Sagrada Escritura, investida do senso verdadeiro para compreendê-la e realizar sua autêntica interpretação, assim como a doutrina da fé, revelada por Deus, não se reduziria a um sistema filosófico em aperfeiçoamento, sendo um *depositum*, confiado à Igreja para guardá-lo e proclamá-lo infalivelmente.

O Apostolo reflete a condenação das sociedades bíblicas por parte de Roma, publicando comentários sobre o *Syllabus*:

O parágrafo IV do *Syllabus* é como que um apêndice ao parágrafo III. Nele se reprovam e condenam em geral, o socialismo, o comunismo, as sociedades clandestinas, as sociedades bíblicas e as sociedades clérigo-liberais.

(...)

As sociedades bíblicas não têm outro objeto senão reunir fundos e imprimir bíblias mutiladas, com o fim de distribuí-las pelos fiéis. Com isto elas não pretendem aumentar a fé, mas introduzir o livre exame e induzir os católicos a rebelar-se contra a Igreja, rejeitando a tradição.

A Igreja Católica exige que se ouça a Igreja docente. As sociedades bíblicas procuram, pelo contrário, que os fiéis prescindam da Igreja docente, e creiam que cada homem é o único juiz e mestre de si mesmo em matéria de Religião. Como se vê, as sociedades bíblicas não são nem mais nem menos do que agentes indiretos ou hipócritas da incredulidade (ano XI, n. 60, 31 de maio de 1876, p. 3).

De acordo com João Camilo de Oliveira Torres (1968, p. 87), “o católico brasileiro não lia a Bíblia”. Giraldi (2013, p. 12) considera que

até o final do século XVIII, a Bíblia era um livro praticamente desconhecido no Brasil. O fechamento dos portos brasileiros aos navios estrangeiros e o controle rígido que as autoridades religiosas exerciam sobre a entrada de todo o tipo de livro mantiveram essa situação inalterada até o final do século XVIII².

Para o autor, “quase todos os brasileiros do início do Brasil Império não sabiam que existia um livro sagrado, inspirado por Deus, que trazia uma mensagem divina para eles” e “essa novidade, transmitida pelos missionários e colportores, despertou a curiosidade e o interesse do povo” (GIRALDI, 2012, p. 127). Ele pensa que

poucas Bíblias em francês, holandês e espanhol chegaram ao Brasil durante os séculos XVI e XVII, trazidas nas caravelas dos calvinistas franceses e holandeses integrantes das expedições invasoras que desembarcaram nas províncias do Rio de Janeiro e de Pernambuco.

(...)

² Giraldi (2013, p. 32) cita que “o Rev. Antônio de Campos Gonçalves, Secretário de Tradução das Sociedades Bíblicas Unidas e da Sociedade Bíblica do Brasil, de 1943 a 1981, conta em artigo escrito para a Revista *A Bíblia no Brasil* que as primeiras Porções da Bíblia na tradução de João Ferreira de Almeida chegaram ao Brasil em 1712”.

É bem provável que durante o Brasil Colônia existissem nas bibliotecas de alguns padres católicos Bíblias ou Novos Testamentos em português, latim, francês ou inglês (GIRALDI, 2012, p. 51-52 e 56).

Enfim, Giraldi (2012, p. 12) cita que “o Brasil foi um dos últimos países da América Latina a receber as Escrituras Sagradas em seu próprio idioma”, o que só aconteceu “em 1821, quando dez Bíblias na tradução de Almeida³, publicadas pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (...) chegaram às mãos de uma pessoa desconhecida na cidade de Salvador, Bahia”, acrescentando que, em 1827, o Rev. Karl Leopold Voges escreveu carta à Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, “na qual ele solicita Novos Testamentos em português para dar aos padres e leigos católicos, afirmando que o povo de sua província não conhecia a Bíblia” (GIRALDI, 2012, p. 57).

Em São Paulo, como houvesse escassez de livros escolares, o pastor metodista Rev. Daniel Parish Kidder, autorizado pelo governo da Província de São Paulo, propôs à Assembleia Legislativa a distribuição gratuita de doze exemplares do Novo Testamento, na tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo – para evitar a oposição da Igreja Católica –, a cada escola pública primária da Província (GIRALDI, 2012; MENDONÇA, 2008). A Assembleia acolheu a proposta e a encaminhou à Comissão de Negócios Eclesiásticos (GIRALDI, 2013). No entanto, a proposta enfrentou a oposição de autoridades religiosas e apesar de ter tido um parecer favorável por parte da comissão, a distribuição nunca foi executada (GIRALDI, 2012; GIRALDI, 2013). De acordo com Vieira (1980, p. 35),

o Padre Tilbury foi também o clérigo inglês responsável pela mudança de opinião da legislativa de São Paulo que pretendia aceitar a oferta de Kidder, de centenas de Bíblias que seriam adotadas como material de leitura nas escolas públicas daquela província. O Bispo de São Paulo, ex-aluno da Universidade de Coimbra, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, que também era membro da legislativa provincial, votou a favor da aceitação da dádiva. No entanto, recebendo comunicação do Padre Tilbury que essas eram Bíblias protestantes “falsas”, aparentemente assim informou a legislativa paulista e o projeto foi engavetado.

O trabalho perene dos colportores teve grande responsabilidade pela divulgação da Bíblia completa, do Novo Testamento e/ou de pequenos folhetos com porções bíblicas, tendo contribuído muito para a sua distribuição, naquele momento, o fato de ser vendida a um preço baixo, às vezes sendo até mesmo doada, e a tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo.

³ Giraldi (2012, p. 24) explica que “a primeira tradução completa da Bíblia para a língua portuguesa foi feita na segunda metade do século XVII, por João Ferreira de Almeida, e publicada em 1753, na cidade de Batávia, pela Companhia Holandesa das Índias Orientais” e que “essa tradução da Bíblia tornou-se a preferida dos evangélicos brasileiros durante os séculos XIX e XX e, ainda hoje, início do século XXI, mantém essa preferência”.

Assim, o povo poderia ter acesso à Sagrada Escritura, sem comentários e interpretações de outros, com cada pessoa podendo formular as suas próprias conclusões (AMAZONAS, 2018). Mas, esta distribuição não se limitou às cidades, nas quais o número de potenciais leitores era maior, atingindo também as áreas rurais, com resultados, embora poucos fossem alfabetizados (MENDONÇA, 2008).

Giraldi (2012, p. 29-30) explica que “a primeira tradução católica de toda a Bíblia para a língua portuguesa foi feita pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo entre 1772 e 1790” e que “a encíclica do papa Bento XIV, publicada em 1757, que reconheceu a importância da Bíblia para a edificação espiritual dos fiéis, motivou Figueiredo a dedicar-se à tradução da *Vulgata Latina* para a língua portuguesa”, acrescentando que “essa tradução foi bem recebida pelos estudiosos da época, tanto católicos como protestantes”, embora “as notas de rodapé das duas primeiras edições da tradução de Figueiredo” tenham sido “condenadas pela Igreja Católica por defenderem o direito de os reis interferirem nas questões religiosas”. Enfim, o mesmo autor cita que “durante o Brasil Império, a tradução católica de Figueiredo foi mais usada pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira do que a tradução protestante de Almeida”, pois “como quase todas as Bíblias distribuídas nesse período foram destinadas ao público católico, essa tradução encontrou menor resistência no Brasil do que a tradução protestante de Almeida” (GIRALDI, 2012, p. 31).

O Apostolo, em um editorial, queixa-se de que

o Brasil foi pelos protestantes escolhido para teatro de suas façanhas e aí andam a atacar a nossa crença, invadindo nossas casas, e com suas lamúrias enganando os incautos.

(...)

Uma quadrilha de mascates ignorantes e ousados tomou a si a troco de vender agulhas, dedais, etc, por preço baixo, espalhar bíblias capadas e propagar o erro por entre as famílias, que vivem em paz e descansadas na posse de sua fé católica (ano IV, n. 10, 7 de março de 1869, p. 75).

No entanto, não faltaram padres católicos – provavelmente não ultramontanos – que pediam Bíblias aos representantes das sociedades bíblicas no Brasil – como um que dirigia uma escola primária em Paranaguá/PR e que pediu cinquenta Novos Testamentos – e que demonstravam interesse pela disseminação das Escrituras, oferecendo-se, mesmo, para ajudar a distribuí-las – como, por exemplo, Antônio José de Souza, de Pernambuco, que, a despeito da perseguição que sofreu por parte do bispo local e da oposição da parte de outros sacerdotes, afirmava que distribuir Bíblias e levar o povo a lê-las seriam a melhor forma de servir ao país (AMAZONAS, 2018; GIRALDI, 2012; HAHN, 2011; VIEIRA, 1980).

Nas palavras de Vieira (1980, p. 316), “conta-se que o Bispo de Olinda, Dom João da Purificação Marques Perdigão, ficou muito irritado com as atividades do padre” e “certa reclamação pública foi então fulminada contra o mesmo, pelo jornal do Padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, o famoso ‘Padre Carapuço’”. De acordo com Amazonas (2018, p. 158-159), anos depois, padres acusavam que “as Bíblias eram incompletas porque Lutero e Calvino as falsificaram” e argumentavam que “não há ‘necessidade de os leigos lerem a Bíblia, pois o único intérprete das Escrituras era Santa mãe Igreja’”. Enfim, Hahn (2011, p. 281) admite que “houve algumas resistências a Kidder e a seus companheiros metodistas, mas elas se limitaram a alguns padres no Rio que publicaram artigos violentos em suas revistas”, mas que, “no entanto, os principais padres do interior receberam com prazer seus livros, talvez apenas para mostrar independência, ou por causa da escassez de material de leitura, mas ‘recebe-los com prazer’ foi o relato comum”.

Ao longo de todo o período imperial, porém, as autoridades católicas, em sua maioria, não demonstraram interesse pela leitura da Bíblia entre os fiéis, acreditando que a sua divulgação pudesse favorecer o avanço do protestantismo no Brasil (GIRALDI, 2013). O clero ultramontano argumentou que os protestantes não poderiam divulgar suas Bíblias, por serem estas distribuídas pela Sociedade Bíblica Britânica e pela Sociedade Bíblica Americana e, conseqüentemente, falsas, pois a verdadeira Sagrada Escritura deveria proceder de Roma, sede da verdadeira Igreja (AMAZONAS, 2018). Giraldi (2012, p. 36-37) comenta que,

em 1546, doze anos depois a publicação da *Bíblia de Lutero*, a Igreja Católica confirmou, no Concílio de Trento, que a *Vulgata Latina* continuaria a ser sua tradução oficial da Bíblia e o único texto base para futuras traduções das Escrituras.

D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, condenava a distribuição, acusando as Bíblias protestantes de serem exemplares adulterados ou mutilados das Escrituras, e os folhetos, blasfêmias contra a Igreja Católica (CIARALLO, 2011). Giraldi (2012, p. 30) explica que “a partir de 1829, as edições da tradução de Figueiredo publicadas pela SBBE deixaram de incluir os livros deuterocanônicos”. Rudi Zimmer (2012, p. 9-10) acrescenta que “os exemplares da Bíblia que os missionários traziam eram tachados de falsos, por não conterem todos os livros que constavam da edição católica da Bíblia e por que a tradução não havia sido feita da Vulgata, ainda que fosse a tradução do padre Antonio Pereira de Figueiredo”.

Ana Rosa Clochet da Silva e Thais da Rocha Carvalho (2017, p. 174-175) destacam a crítica dos padres Luis Gonçalves dos Santos – o Padre Perereca – e William Paul Tilbury aos metodistas e à utilização de Bíblias protestantes ou católicas – estas sem as notas de referências –, assim como à livre interpretação das Sagradas Escrituras. De acordo com Tilbury, a Igreja

Católica não proibia a leitura da Bíblia, mas o abuso da palavra de Deus. Já o Padre Perereca condenava o lucro auferido com a venda delas e alegava que “nem todos estavam preparados intelectualmente para interpretar as Sagradas Escrituras sem o auxílio das notas explicativas católicas, dado que os textos bíblicos eram de difícil compreensão”.

A reação e repressão não se fez esperar. O jornal *O Catholico Fluminense* denunciou que as Bíblias distribuídas por Kidder eram falsas (GIRALDI, 2012). Em 1856, o colportor Manuel Fernandes, morador de Petrópolis, foi detido por não possuir licença para vender livros, embora esta não existisse legalmente (AMAZONAS, 2018). Thomas Gallart teve problemas com D. Manuel Joaquim da Silveira, arcebispo da Bahia, e foi preso pelo delegado de polícia da cidade de Cachoeiro/BA, acusado de vender Bíblias falsificadas, após ter sido fisicamente agredido pelo pároco local (AMAZONAS, 2018; GIRALDI, 2012; VIEIRA, 1980). Vieira (1980, p. 190) explica que “a grande queixa, que o arcebispo tinha contra Gallart, era que não somente estava vendendo as chamadas ‘Bíblias falsas e opúsculos contra a Religião’, como também que os meios do catalão eram astuciosos”, pois, “como se encontra na queixa publicada pelo arcebispo, todas as vezes que alguém suscitava dúvida acerca dos livros que oferecia à venda ele declarava que os vendia por autorização do arcebispo”. O mesmo arcebispo, na festa anual dos capuchinhos de 1862, pregou um sermão contra os vendedores de Bíblias (VIEIRA, 1980).

O deão Joaquim Francisco de Faria, vigário capitular da Sé de Olinda/PE, em carta circular enviada a todos os vigários do bispado, orientou-lhes a confiscar e destruir todas as Bíblias protestantes (VIEIRA, 1980). De acordo com Vieira (1980, p. 317-318), “queixava-se o Deão Faria de que os vendedores de Bíblias estavam ‘pervertendo a fé católica, corrompendo a moral evangélica, insultando a religião do Estado e minando os alicerces da sociedade’”, ponderando que “estavam também distribuindo panfletos nos quais, a par das doutrinas verdadeiras, tinham adicionado ‘histórias apócrifas, princípios subversivos e máximas detestáveis’”, chamando os vendedores de Bíblias de “emissário de Satanás” e aconselhando

seus padres a apelarem para as autoridades civis a fim de sustar essa distribuição de Bíblias. Ainda assim, recomendava com insistência que aconselhassem a seus paroquianos a não aceitarem qualquer Bíblia ou panfleto, e no dizer dele, “que os queimem se os tiverem em seu poder; e que evitem o contato pestilencial desses emissários”, que eram dignos de todos os “anátemas fulminados contra os que propagam doutrinas contrárias a que sempre professou e ensinou a Santa Igreja Católica Apostólica Romana”.

Torquato Martins Cardozo foi preso por um chefe de polícia de Sergipe por vender livros protestantes, tendo sido solto por ordem de D. Pedro II, que o autorizou a continuar a exercer a prática, o que resultou na legalização da profissão de colportor no Brasil. André Cayret teve

todas as suas Bíblias compradas por um padre que estava na barca que fazia a travessia da baía de Guanabara e que, após discursar que elas eram falsas, jogou-as no mar (GIRALDI, 2012). Na cidade de Ourém/PA, o sacerdote católico local havia reunido todas as Bíblias e panfletos protestantes, fazendo uma fogueira com eles (VIEIRA, 1980). Em Barra do Corda/MA, algumas Escrituras foram tomadas de João Batista Pinheiro, que era deficiente físico, e queimadas na praça da cidade (GIRALDI, 2012). O bispo do Pará, D. José Afonso Torres, preocupado com a quantidade de Escrituras que Robert Nesbit havia distribuído, publicou uma pastoral para instruir os católicos locais contra as Bíblias e opúsculos disseminados pelo agente da Sociedade Bíblica Americana. Seu sucessor, D. Antônio de Macedo Costa, proibiu seus fiéis de comprá-las e de possuí-las em casa, orientando-os a destruí-las ou guardá-las em lugar que não pudessem fazer mal, pedindo, mais tarde, que entregassem a eles todas as Bíblias e panfletos distribuídos (VIEIRA, 1980). Vieira (1980, p. 313) cita que “o Bispo professava crer que as Bíblias estavam sendo distribuídas por agentes dos vizinhos cobiçosos do Norte, com a intenção de apossarem-se do vale do Amazonas”.

Sobre o episódio da prisão de Torquato Martins Cardozo, em um texto anônimo, publicano na sessão “Publicações a pedido”, de *O Apostolo*, é comentando que

a questão de que ultimamente se ocuparam as folhas diárias desta corte, sobre a proibição da venda das Bíblias, imposta pelo presidente e chefe de polícia de Sergipe, tem dado motivo aos protestantes para escreverem longos artigos acusando a estes nobres funcionários de intolerantes, unicamente porque cumprindo um dever como católicos e como empregados da nação, puseram em vigor a letra da constituição proibindo que se vendessem livros manifestamente contra a religião do Estado.

Não é que a Bíblia deixe de ser um livro inspirado e como tal venerado pela santa Igreja; mas da maneira por que buscam os protestantes espalhá-la, deixando ao arbítrio do povo interpretá-la a seu modo conduz a mil desvarios, ao racionalismo puro, ao próprio ateísmo e por consequência contra a letra expressa do nosso pacto fundamental.

(...)

Sábia como é esta Igreja, não quer de algum modo que seus filhos periguem na fé, e por isso lhes proíbe não a leitura da Bíblia, mas a leitura da Bíblia [sem as] notas aprovadas.

Assim pois ainda que as Bíblias espalhadas pelos protestantes sejam íntegras, enquanto ao texto, se não tiverem notas no sentido exposto, são falsas e como tais proibidas e condenadas (ano II, n. 17, 28 de abril de 1867, p. 135-136).

Em outra edição do mesmo ano, na sessão “Chronica da Semana”, é dito que

a bíblia é um livro que contém a palavra de Deus, e muitas verdades, mas não todas, como sustentam os dissidentes, a ponto de a declararem o *livro único*. A leitura da bíblia é proveitosa, é útil por ser a palavra de Deus, mas por isso mesmo ela deve ser lida depois de interpretada e anotada pela Igreja, para evitarem as aberrações e contradições, que tem formado essas centenas de seitas religiosas. Aqueles pois que ensinarem que só a leitura da bíblia dá a salvação, que é ela o livro de doutrina para o povo, que a deve interpretar pela

própria razão, só e exclusivamente, ensinam um erro, exercem uma profissão criminosa, e portanto estão sujeitos à ação da lei.

Honra pois ao digno chefe de polícia de Sergipe, que superior às novidades, cumpriu seu dever (ano II, n. 31, 4 de agosto de 1867, p. 244).

Importante debate foi travado através de cartas divulgadas nos jornais de então e, mais tarde, publicadas nos livros *Biblias Falsificadas*, de 1866, e *As Biblias Falsificada ou Duas Respostas ao Sr. Conego Joaquim Pinto de Campos, pelo Christão Velho*, do ano seguinte. De um lado, o general José Inácio de Abreu e Lima – o Cristão Velho –, que atacou os livros considerados apócrifos da Bíblia católica e fez a defesa das Escrituras protestantes, argumentando que estas haviam sido impressas em Londres e em Nova York para baratear seus custos e fazer com que se tornassem acessíveis a um maior número de pessoas. De outro, o Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira, e o cônego Joaquim Pinto de Campos, sendo que este alegou que as Escrituras eram falsas e que o motivo do seu barateamento era porque estavam incompletas, faltando-lhes o Antigo Testamento (AMAZONAS, 2018). Vieira (2007, p. 145) comenta que “a obra (...) *As Biblias falsificadas ou duas respostas ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo cristão velho*, foi colocada no *Index Librorum Prohibitorum*”.

O Apostolo reproduziu a obra *Biblias Falsificadas*, do cônego Joaquim Pinto de Campos, extraída do *Diario de Pernambuco*, entre as edições 28, de 15 de julho de 1866, e 43, de 28 de outubro do mesmo ano. O autor anuncia seu objetivo de “prevenir os incautos contra o veneno, que a malícia herética tem inoculado nas páginas do mais santo dos Livros”, assim como denunciar “o perigo, que decorria da leitura e familiaridade de livros assim suspeitos, e, quando não suspeitos, superiores ao entendimento do povo, cujas condições intelectuais pedem doutrinação clara, fácil, metódica e extreme de todo o fermento” (ano I, n. 28, 15 de julho de 1866, p. 5).

O Cônego afirma que “a verdade só existe pura, eterna e imutável no seio da Igreja católica” e que “a deturpação é o distintivo característico do erro”, argumentando que

Lutero e Calvino rejeitaram todos os livros da Bíblia, em que eram condenadas as suas heresias. Assim foi que riscaram de seus catálogos o primeiro e segundo livros dos Macabeus, porque neles se consagra o salutar princípio de orar a Deus pelas almas dos mortos. (...) Outras vezes pretextavam a rejeição de outros livros sagrados com o falso pressuposto de se acharem mal traduzidos e interpretados pela Igreja católica, e daí deliberou Lutero fazer uma nova tradução da Bíblia, cujos traslados eram todos os dias mutilados, e lemos algures que, por sua morte, o exemplar de seu uso se achava, por sua própria letra, comentado horrivelmente (ano I, n. 28, 15 de julho de 1866, p. 6).

Pinto de Campos, referindo-se ao general Abreu e Lima, comenta que

este ilustre canonista houve a mal que o Exm. Sr. Arcebispo da Bahia desvendasse os olhos de seus diocesanos às falsificações, que formigam na Bíblia traduzida pelo padre João Ferreira A. de Almeida, impressa em Nova-York, em 1857: não menos se escandalizou de havermos nós por igual denunciado, que outras bíblias de uso dos protestantes, estão feridas da mesma lepra (ano I, n. 29, 22 de julho de 1866, p. 3).

Em meio à publicação da obra do Cônego, *O Apostolo* reproduziu, na sessão homônima, uma carta enviada à sua redação pelo pastor protestante Robert Reid Kalley, na qual ele afirma:

eu não sou agente do Sociedade Bíblica nem tenho relações com qualquer delas, mas sou amigo da Bíblia tendo-a por o livro de nosso Deus à conta da nossa salvação – quisera merecer-lhe por isso a graça de declarar no seu jornal que as Bíblias falsificadas não são as de Londres.

Sou constante, e atento leitor do *Apostolo* (ano II, n. 30, 29 de julho de 1866, p. 2).

Na sequência, o periódico responde que

tereis vós muitas razões de conveniência para justificar uma e outra coisa: não discutimos agora estas razões porque para responder à vossa atenciosa carta bastará dizer-vos que somos Católicos Apostólicos Romanos, e por conseguinte só temos por verdadeiras, inteiras, e autênticas aquelas Bíblias, cuja publicação está autorizada pela Igreja Católica Apostólica Romana; e o Concílio de Trento, em cuja infalibilidade cremos, incluindo no Catálogo dos livros canônicos esses, que nas bíblias de Londres se acham suprimidos, fere de anátema a quem os não tiver por sagrados e canônicos, e sob a mesma pena proíbe a impressão dos livros da Escritura sem serem examinados e aprovados pelo ordinário.

(...)

Essa supressão não é uma falsificação que iríamos autorizar com a nossa declaração, cujo testemunho, podendo além disto ser aproveitada para todas as edições, induziria o povo a ofender (por ilusão) a Deus bebendo falsas e traiçoeiras doutrinas e perder assim a sua alma?

(...)

Fazendo de vossa ilustração bom conceito, assim como de vosso caráter, ousamos, sem receio de molestar-vos, perguntar se não vos parece demasiada liberalidade esse imenso empenho com que a todo o custo, querem os protestantes fazer que o povo Católico leia as suas bíblias? (ano I, n. 30, 29 de julho de 1866, p. 2).

Ainda na mesma edição, dando continuidade à reprodução da obra do cônego Pinto de Campos, foi publicado um trecho no qual o autor considera que

negar ou duvidar hoje que sejam canônicos os livros de Baruch, Tobias, Judith, Sabedoria, os dois dos Macabeus, o Eclesiástico, *etc.*, é não só *errôneo*, senão também *herético*. E dizemos *negar*, ou *duvidar hoje*, por eximir de toda a heresia a muitos católicos, que, por não terem alcançado os tempos do Concilio de Trento, negaram ou duvidaram da canonicidade dos citados livros; porque *proposição herética* é aquela que formal e imediatamente contradiz a outra, revelada por Deus e como tal apresentada aos fiéis pela Igreja.

(...)

Assim por igual rejeitou a proposta de serem os mesmos Livros Sagrados de um e outro Testamento *de novo examinados*, o que, na mente do Concilio,

seria dar vulto e importância à grita dos hereges. O fim dos padres de Trento, catalogando os Livros Divinos, foi confundir os erros da heresia e manter na Igreja a primitiva pureza do Evangelho.

(...)

A Sinagoga não pode ser para os cristãos uma autoridade de tal sorte reguladora, que exclua a autoridade da Igreja (ano I, n. 30, 29 de julho de 1866, p. 4).

O Cônego observa que “os protestantes não só discrepam dos católicos sobre a canonicidade dos livros Santos, senão também entre si, Lutero rejeita todos os deutero-canônicos do Antigo Testamento, e quase todos do Novo, ao passo que Calvino admite estes últimos” (ano I, n. 34, 28 de agosto de 1866, p. 4), explicando que os doutores

reconheceram que há na Escritura coisas, que em vez de edificarem a leitores superficiais, incapazes de compreender o desenvolvimento da religião e o espírito de certas disposições disciplinares da antiga lei, que foram suprimidas depois pelo Evangelho, lhes seriam a eles do maior escândalo.

(...)

O que a Igreja com toda a sabedoria tem prevenido é que os leigos não leiam a bíblia em *língua vulgar*, sem que sejam habilitados com a competente licença dos Bispos ou dos seus delegados, que nestas licenças costumam regular-se pelas disposições d’ânimo e capacidade das pessoas, que as solicitam.

(...)

A Escritura não deve ser interpretada só pelas luzes da razão, como pretendem os Socinianos, e os racionalistas modernos, nem pela revelação imediata, como o fantasiam alguns sectários entusiastas, nem pelo imaginário auxílio especial e individual do Espírito Santo, como querem os luteranos e calvinistas; mas deve ser interpretada conforme o ensino da Igreja Católica (ano I, n. 37, 16 de setembro de 1866, p. 3).

Pinto de Campos destaca ser

notável que os luteranos, os calvinistas e os anglicanos só rejeitem a tradição no ponto em que ela contraria os seus erros, sendo que valem-se de sua autoridade para combater os socinianos e racionalistas, que só admitem da religião cristã os dogmas, que acreditam poder provar com a razão.

(...)

Assim, quem poderá contar todas as seitas que hão pululado do ventre da *Reforma*? Não se poderá com bom direito dizer dos protestantes o mesmo que dizia Vicente de Leirins dos hereges dos primeiros séculos? Que havia entre eles tantas opiniões quantos os indivíduos, que a seu arbítrio interpretavam as Santas Escrituras?

(...)

Uma vez desprezada a autoridade da Igreja neste ponto culminante do ensino, a crença do cristão fica exposta a todos os erros e variações a que arrastam os caprichos da razão individual.

(...)

“Se há no mundo, diz Bossuet, um fato constante é, que procurar cada um a verdade nas Escrituras, confiando no seu próprio arbítrio e critério, e sem o concurso de todo o corpo e unidade da Igreja, tem sido a fonte de todos os cismas e heresias”.

(...)

É pois verdade dizer, que as Igrejas reformadas, longe de serem Igrejas de Jesus Cristo, não são mesmo Igrejas cristãs. Quanto mais multiplicam-se as suas confissões, mais impotentes se tornam para fixar o espírito. Só representam opiniões individuais, que para ninguém podem ser obrigatórias (ano I, n. 39, 30 de setembro de 1866, p. 3-4).

Enfim, o autor afirma que

em parte alguma se encontra no protestantismo aquela fé tranquila, forte, heroica, que, resistindo a tudo, vai apurar-se no martírio. Tudo isto é assim, porque o protestantismo não tem a santidade da Igreja de Jesus Cristo; não pode mesmo ter, segundo seus princípios, as virtudes evangélicas, porque deixa a cada indivíduo a liberdade de interpretar o Evangelho a seu sabor, não só no que diz respeito aos costumes, como a fé, sem a qual a moral, faltando-lhe a base e a sanção, não tem outro móvel que o amor próprio ou o egoísmo (ano I, n. 40, 7 de outubro de 1866, p. 3),

e que

é certo que a tradição do Purgatório, que os protestantes pretendem não remontar senão até ao século IV, remonta-se, ao contrário, até à antiga lei, pois que aí orava-se pelos mortos: rejeitam o 1º e 2º livros dos Macabeus como canônicos, mas poderão rejeitá-los como grande monumento da tradição? (ano I, n. 43, 28 de outubro de 1866, p. 3)

Como pudemos ver, a obra do cônego Joaquim Pinto de Campos, além de sustentar a discussão sobre a não autenticidade das Bíblias distribuídas no Brasil pelas sociedades bíblicas, justificando a condenação do livre exame das mesmas pela Igreja Católica, ainda questionou o caráter cristão do protestantismo. Ainda três anos depois da obra ter sido publicada por *O Apostolo*, o periódico reproduziu em suas páginas uma Carta Pastoral redigida pelo Arcebispo da Bahia, Conde de São Salvador, na qual o Prelado comentou que

apenas chegou ao nosso conhecimento, que nesta cidade se andavam vendendo Bíblias falsas, e livrinhos contra a Religião, e ainda antes de publicar a nossa Pastoral de 29 de Setembro de 1862 premunindo os nossos Diocesanos contra as mutilações, e adulterações da Bíblia traduzida em português pelo Padre José Ferreira A. d'Almeida, e impressa em Nova York, contra os folhetos, e livrinhos contrários à Religião Católica, e contra alguns erros, que se tem publicado no país, nos dirigimos aos Rdvms. Párcos recomendando-lhes, que à estação da Missa conventual aconselhassem aos Fiéis, que estivessem de sobreaviso contra os erros, que contém as Bíblias mutiladas, e adulteradas, e mais livros, que os inimigos da Religião Católica não cessam de espalhar com o fim de induzir os incautos a seguir as suas falsas doutrinas, ou de pelo menos instilar-lhes no ânimo a dúvida, que em matérias de Fé se aproxima da heresia, o que para os inimigos do Catolicismo já é uma grande vantagem, e se abstivessem por bem da sua salvação de possuir e de ler essas Bíblias e esses livros, em que os erros se insinuam de um modo sutil de mistura com a própria verdade.

(...)

Em Pernambuco foi publicada em o ano passado uma brochura com o seguinte título: As Bíblias falsificadas ou duas respostas ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo *Cristão Velho* e posteriormente um folheto sob o título O Deus dos Judeus, e o Deus dos Cristãos, pelo mesmo denominado *Cristão*

Velho, e quer a brochura, quer o folheto estão inçados de erros contra a Fé Católica já condenados pela Santa Igreja; os Fiéis devem ter disto conhecimento, amados cooperadores, e vós os deveis instruir à respeito para que se abstenham de possuir e de ler essas obras ímpias e heréticas.

O Rvdm. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos acaba de dar uma completa resposta a esse folheto em um livro impresso em Pernambuco com o título *Polêmica Religiosa*, refutação ao ímpio opúsculo que tem por título *O Deus dos Judeus, e o Deus dos Cristãos*, sob o pseudônimo de *Cristão Velho*, fazendo assim um grande serviço à Religião, e Nós recomendamos aos nossos Diocesanos a leitura deste livro (ano IV, n. 5, 31 de janeiro de 1869, p. 37).

Na edição seguinte, na sessão “Noticiário”, é comentado ser

agradável publicar o Breve que o Santíssimo Padre Pio IX dirigiu ao Rvdm. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, louvando seu zelo e dedicação em combater os erros, que assaltam a doutrina da Igreja, principalmente pela publicação de seus ótimos artigos, batendo a ímpia doutrina do *Cristão Velho*. Os serviços e dedicação à causa da Igreja, prestados por Monsenhor Pinto de Campos, da qual é muito digno ministro, são por todos conhecidos e apreciados. Publicando o Breve, com que o honrou a Santidade do Chefe da Igreja de Jesus Cristo, tivemos em vista apresentar ao ilustre atleta católico a expressão mais elevada de nossa consideração,

passando, então, *O Apostolo* a reproduzir o Breve, no qual o Papa diz que

com a maior satisfação recebemos a vossa carta, ditada pelo íntimo sentimento de veneração e acatamento que Nos consagrais, tendo por fim oferecer-Nos a refutação, que fizestes e publicastes pela imprensa, do ímpio opúsculo que, intitulado “O Deus dos Judeus e o Deus dos Cristãos”, contém inumeráveis heresias e erros.

(...)

Nada certamente Nos dá mais satisfação do que vemos que em tempos tão calamitosos, e em tão grande aluvião de erros que por toda a parte serpeiam, se apresentam homens esforçados que com os seus escritos sustentam e defendem acuradamente a doutrina salutar da Igreja Católica, e, quanto podem, combatem as opiniões e doutrinas dos perversos (ano IV, n. 6, 7 de fevereiro de 1869, p. 48).

Enfim, em outra edição ainda do mesmo ano, novamente na sessão “Noticiário”, é citado que

por decreto desta sagrada Congregação [do Index] foram declarados e condenados como heréticos os últimos escritos do general Abreu e Lima, intitulados *Bíblia falsificada* ou duas respostas ao Sr. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos pelo *Christão Velho*, Recife 1867. Com esta fórmula: *Condenado por um decreto da Inquisição em data de 9 de Junho de 1869* (ano IV, n. 31, 1º de agosto de 1869, p. 248).

Os leigos católicos romanos eram ameaçados de excomunhão se adquirissem as falsas Bíblias protestantes, estando autorizados, apenas, à leitura da Escritura traduzida do latim e com a aprovação episcopal e, em caso de qualquer dúvida, que consultassem algum padre, os únicos autorizados a interpretá-la (FRAGOSO, 2008). Amazonas (2018, p. 113) considera que, para a Igreja Católica, “dentro do período que abordamos, talvez a Bíblia continuasse ‘sendo

prevalentemente ‘um livros dos padres’ que são os ‘ministros da palavra’, ao passo que os leigos são considerados apenas ‘ouvintes da palavra’”, enquanto, “na visão protestante, homens e mulheres, jovens e adultos devem ter acesso à Bíblia”.

Em 1872, em Salvador, o jornal da arquidiocese, para não demonstrar apenas condenação, assim como para refutar as acusações protestantes de que a Igreja Católica não queria a leitura da Bíblia pelo povo, escreveu que algumas lojas de livreiros possuíam, para a venda, Escrituras com aprovação do arcebispo (FRAGOSO, 2008). Giraldi (2012, p. 30-31) explica que “em 1864, a Editora Garnier lançou no Rio de Janeiro uma edição dessa tradução [do padre Antonio Pereira de Figueiredo] sem as notas condenadas nas primeiras edições e com novas notas preparadas por Delaunay, aprovadas pelo Arcebispo da Bahia”, sendo “essa foi a primeira Bíblia completa impressa no Brasil”. Vieira (1980, p. 206) argumenta que “Dom Manuel Joaquim da Silveira, obviamente, num esforço para combater as chamadas ‘Bíblias protestantes’, autorizou a primeira completa edição de uma Bíblia, no Brasil”.

Mas, como se já não bastasse aos ultramontanos combater a distribuição indiscriminada de Escrituras por representantes ou agentes das sociedades bíblicas, outro desafio de tão grande monta, ou ainda maior, chegou para desafiar o clero católico brasileiro fiel às diretrizes de Roma: o protestantismo de missão, como veremos a seguir.

4.3 A CHEGADA AO BRASIL E A ATUAÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO

Não muito após o protestantismo de imigração, o protestantismo de missão também começou a se desenvolver no Império, ocupando-se da pregação em vernáculo e buscando a conversão dos brasileiros (AMAZONAS, 2018). A liberdade existente para a venda e distribuição de Bíblias acabou por se tornar uma importante estratégia de inserção dos protestantes no Brasil (ROSA, 2020). Na década de 1830, então, teve início a chegada de missionários protestantes declaradamente proselitistas, que pretendiam evangelizar os brasileiros, valendo-se da distribuição de Bíblias e Novos Testamentos (GIRALDI, 2012; ROSA, 2020). A partir da década de 1850, tal penetração começou a crescer de forma regular e rápida, pois, aproveitando a liberdade que lhes era reconhecida, muitas sociedades missionárias, de diversas denominações evangélicas, enviaram representantes ao Brasil para propagar suas convicções religiosas, tendo-se instalando no Brasil a Igreja Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista, a Batista e a Episcopal (DANIEL-ROPS, 2008; MATOS, 2010).

De acordo com Antonio Gouvêa de Mendonça (2008, p. 288-289),

nos primeiros tempos não houve, no Brasil, nenhuma ênfase denominacional. A ideologia da empresa missionária nas igrejas européias e americanas tendia a ser teologicamente monolítica, o que se constituía numa estratégia tanto do ponto de vista interno do cristianismo protestante como dos seus objetivos externos. Internamente, seria estrategicamente contraproducente apresentar a pagãos ou a católico-romanos as complicações teológicas de cada tradição denominacional, estabelecendo concorrência que seguramente contribuiria para aumentar a desconfiança dos receptores da mensagem; externamente, isto tendo em vista o alargamento e a implantação do Reino de Deus na Terra, era importante que cada denominação se considerasse como um dos instrumentos para a consecução desse objetivo mais amplo.

(...)

Se em outras áreas missionárias a multiplicidade de estranhas religiões tinha de ser vencida, na América Latina o inimigo a ser enfrentado era a presença vasta de um ramo do cristianismo implantado pelo conquistador e colonizador, solidamente instalado em todos os segmentos da sociedade, e ainda, intimamente ligado ao poder político. Era o velho e conhecido inimigo da Reforma que importava vencer novamente. Contra um inimigo poderoso, nada melhor que uma coligação. Esta foi mais uma razão para a unidade de esforços das missões denominacionais no Brasil do século XIX; sem uma ideologia comum, essa cooperação se transformaria em séria dificuldade.

A propaganda explícita do protestantismo no Brasil começou em 1835, quando a Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos encarregou Fountain Elliot Pitts de uma viagem à América do Sul, para verificar a possibilidade de um trabalho missionário, o que deu origem a um trabalho mais permanente no Rio de Janeiro (FRAGOSO, 2008). Já em 1836, Justin Spaulding organizou uma congregação com cerca de quarenta estrangeiros, passando a funcionar na corte uma escola dominical com trinta alunos e uma escola diária, que incluíam alunos brasileiros, inclusive alguns filhos de escravos, embora este trabalho de proselitismo tenha entrado em crise, em decorrência da imperfeição de sua própria estrutura (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a). A fixação definitiva, no entanto, deu-se em 1867, com a chegada de Junius Estaham Newman, mas tarde seguido por John James Ranson, atingindo quase que exclusivamente os centros urbanos, tendo como base os colégios onde eram aplicados novos métodos pedagógicos (MATOS, 2010; VIEIRA, 2016a). Em 1871, foi organizada a igreja em Santa Bárbara do Oeste/SP, com apenas nove pessoas (MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a). Em 1878, teve início a realização de cultos em língua inglesa no Rio de Janeiro, em uma comunidade de apenas seis estrangeiros, mas que a seguir começaria a acolher brasileiros (VIEIRA, 2016a). Mais tarde foram organizadas comunidades eclesiais em Piracicaba/SP, que também recebeu uma pequena escola dominical e um colégio – o Instituto Educacional Piracicabano, embrião da atual Universidade Metodista de Piracicaba –, e em Taubaté/SP (MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a). A partir de 1880, outro ramo, proveniente

do norte dos Estados Unidos, também passou a enviar obreiros, que estenderiam o metodismo ao norte, nordeste e sul do Brasil (VIEIRA, 2016a).

A Igreja Congregacional foi estabelecida no Rio de Janeiro, por iniciativa do Dr. Robert Reid Kalley, médico e amigo de Dom Pedro II, inspirado no ramo calvinista típico das igrejas livres da Inglaterra (MATOS, 2010; VIEIRA, 2016a). Amazonas (2018, p. 63, nota 20) diz que Kalley “recusava tratamento de Reverendo (Rev.) embora fosse pastor ordenado, devido à sua postura anticlerical e antissacramentalista”. De acordo com Vieira (2007, p. 305), o casal Kalley

desde o início se manteve independente tanto dos métodos de Fletcher quando da sociedade bíblica que o enviara. Doutrinariamente os dois até que se assemelhavam aos presbiterianos, mas do ponto de vista organizativo preferiam o modelo congregacionalista.

Em 1855, em Petrópolis, foi fundada a primeira escola dominical permanente no país, composta por cinco crianças filhas de pais ingleses, assim como uma classe de adultos, que incluía homens negros. Lá, o pregador passou a celebrar a ceia (AMAZONAS, 2018; GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a). Hahn (2011, p. 157) destaca que

Kalley iniciou imediatamente o tipo de evangelização e culto que caracterizou seu trabalho nos primeiros anos, isto é, um “culto doméstico” para o qual eram convidados todos os da casa, serviçais e hóspedes, assim como vizinhos.

Em 1858, ministrou o batismo de Pedro Nolasco de Andrade, primeiro brasileiro nato, fundando a Igreja Evangélica Fluminense – a primeira igreja protestante permanente entre os brasileiros –, então constituída por catorze membros, além do casal pioneiro, formando outra comunidade em Niterói (HAHN, 2011; VIEIRA, 2016a). Amazonas (2018, p. 82) comenta que Kalley “usou os serviços de três juristas para saber sobre os limites da tolerância de crença para estrangeiros e sobre a presença de brasileiros nos cultos domésticos realizados por ele em português”.

Causou escândalo a conversão de duas damas da Corte, Gabriela Augusta Carneiro Leão – irmã do Marquês do Paraná e do Barão de Santa Maria – e sua filha Henriqueta (AMAZONAS, 2018). Vieira (1980, p. 119 e 121) relata que “José Ferreira Louro, enquanto trabalhava em Petrópolis, teve ocasião de vender uma Bíblia a D. Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta”, que, após ter “começado a assistir aos serviços religiosos na casa dos Kalleys, foram alvo de ‘um panfleto violento’, distribuído na Igreja Católica de Petrópolis”

e, mais tarde, “a situação tornou-se tão constrangedora que elas decidiram mudar-se de Petrópolis”⁴.

O ambiente carioca e arredores foi superado quando, em 1873, houve uma nova fundação em Recife, a Igreja Evangélica Pernambucana, inicialmente com doze membros (AMAZONAS, 2018). Seu sucessor no Rio de Janeiro, João Manoel Gonçalves dos Santos, teve concedido o registro jurídico para a comunidade eclesial a que pertencia em 1880, sendo a primeira denominação protestante nacional a consegui-lo, além de ter erguido o primeiro templo da sua igreja, inaugurado em 1886 (GIRALDI, 2012; VIEIRA, 2016a).

O Apostolo – que sempre se mostrou muito crítico à atuação de Kalley –, na sessão homônima, em um texto intitulado “Liberdade de cultos”, queixa-se de que

bem assim que é uma violação escandalosa da Constituição e do Código, a propaganda que o Sr. Dr. Kelly [Kalley] faz entre as classes pobres, a cujos membros é muito solícito em prestar bons ofícios, para depois ganhar direito de impor-lhes suas perniciosas doutrinas (ano III, n. 45, 8 de novembro de 1868, p. 354).

Em 1853, o ramo anglicano dos Estados Unidos – os episcopalianos – decidiu se estabelecer no Brasil, a pedido de alguns fiéis residentes no Rio de Janeiro, mas sem sucesso (VIEIRA, 2016a). Vieira (2016a, p. 448) relata que

em 1853, a pedido de alguns fiéis residentes no Rio, William Henry Cooper (1816-1892), originário de Devon, Inglaterra, foi enviado pela Sociedade Missionária Americana, mas o navio em que ele viajava naufragou, fazendo-o desistir.

Em 1861, outra tentativa foi realizada por Richard Holden, que traduziu para o português o *Book of common prayer*, tendo viajado pela bacia do Amazonas, distribuindo bíblias e impressos vários entre as populações ribeirinhas, fazendo campanhas proselitistas e contrárias à Igreja Católica e polemizando com D. Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém, e, mais tarde, também com D. Manuel Joaquim da Silveira, arcebispo da Bahia (AMAZONAS, 2018; VIEIRA, 2016a). No entanto, somente em 1889, a denominação teve algum progresso, com Porto Alegre tornando-se seu centro difusor e ganhando um primeiro bispo episcopaliano residente no Brasil, Lucien Lee Kinsolving (VIEIRA, 2016a).

⁴ Sobre outras conversões notáveis, Antonio Gouveia Mendonça (2008, p. 189) cita “que, em 1878, a Igreja Presbiteriana de São Paulo recebeu a adesão de ‘sete damas da mais alta aristocracia brasileira’. (...) A mesma Igreja de São Paulo recebeu, ainda, a adesão de várias representantes femininas da família do Brigadeiro Luiz Antônio de Souza Barros”. David Gueiros Vieira (1980, p. 140) comenta que “a segunda Baronesa de Piracicaba, D. Maria Pais de Barros, por fim uniu-se à Igreja Presbiteriana de São Paulo com toda a sua família”.

O presbiterianismo foi a denominação que mais rapidamente se expandiu no século XIX (MATOS, 2010). Os primeiros missionários presbiterianos no Brasil foram Ashbel Green Simonton e seu cunhado, Alexander Latimer Blackford (FRAGOSO, 2008). Vieira (2016a, p. 453) considera Simonton “um personagem de atitudes ambíguas”, pois,

ainda nos Estados Unidos, mesmo declarando não ter ligações com o *Know-Nothing*, organização radical, que se opunha às minorias e aos direitos políticos dos católicos, não titubeou em anotar em seu diário, no dia 12 de outubro de 1854, que simpatizava com dito movimento.

Simonton serviu por algum tempo de capelão aos residentes anglo-saxônicos da capital, pronunciando sua primeira prédica em português em 1861, com o objetivo de conquistar brasileiros natos, através de uma classe bíblica com cinco crianças, constituindo formalmente a Igreja Presbiteriana em 1862, quando professaram os primeiros prosélitos, inclusive o primeiro brasileiro, cujo nome era Serafim Pinto Ribeiro (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a). Mendonça (2008, p. 48, nota 35) cita que “em 1863, a Igreja do Rio tinha dezoito membros e, em 1864, acima de cem”. Vieira (2016a, p. 453) afirma que para conquistar brasileiros natos, Simonton, em 1º de maio de 1861,

alugou uma sala no segundo andar de um prédio na Rua Nova do Ouvidor, n. 31, onde, a partir do dia 19 do mesmo mês, duas vezes por semana, passou a ministrar lições gratuitas de inglês como meio de atrair potenciais prosélitos para a classe bíblica dos domingos.

Em 1864, além de ter aberto a primeira livraria evangélica do país, obteve uma tribuna pública para sua propaganda ao lançar o periódico *Imprensa Evangelica*, abrindo um seminário – o primeiro de toda a América Latina – para a formação de pregadores nacionais em 1867, acolhendo quatro candidatos⁵, assim como um colégio com o nome de Escola Americana, na cidade de São Paulo, em 1869, hoje Universidade Mackenzie (FRAGOSO, 2008; GIRALDI, 2012; MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a). Vieira (1980, p. 261) cita que, “curiosamente, em 1878 a sobrinha do Visconde de Paraná, D. Henriqueta Augusto Soares de Couto Esher, chegava a São Paulo e, eventualmente, foi contratada como diretora do internato do colégio”. Para Mendonça (2008, p. 122),

a luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenrolou-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista. O educacional se desenvolveu em dois outros níveis: o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados, e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar o proselitismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da

⁵ Giraldi (2012, p. 144) cita que “esse pequeno seminário existiu por apenas três anos, mas formou os quatro primeiros pastores presbiterianos nacionais: Antonio Bandeira Trajano, Miguel Gonçalves Torres, Modesto Perestrello de Barros Carvalhosa e Antonio Pedro de Cerqueira Leite”.

população. O primeiro foi representado pelos grandes colégios americanos e o segundo pelas escolas paroquiais.

Já Blackford efetuou a penetração do presbiterianismo no interior do Brasil, com uma inesperada expansão em São Paulo graças ao ex-padre José Manuel da Conceição, que em 1864 emitiu a nova profissão de fé e se fez rebatizar, tendo se tornado o primeiro pastor brasileiro e um proselitista incansável⁶, que pregou o Evangelho em todos os lugares onde havia sido pároco, suscitando um movimento religioso popular em Brotas/SP, sua última paróquia, que se tornou a maior comunidade protestante do Brasil Império (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a). Wanderley Pereira da Rosa (2020, 35-36) cita que

a mais importante de todas as igrejas fundadas no interior nesse período foi a da cidade de Brotas. Onze adultos e dezessete crianças da família Gouvêa foram batizadas pelo reverendo Blackford, na presença de Conceição, em 13 de novembro de 1865. Em seguida vieram parentes de Conceição e vários membros da família Cerqueira Leite. Cabe ressaltar que não eram mais conversões de indivíduos, mas de famílias inteiras que davam, assim, consistência às igrejas fundadas.

Houve a formação de um presbitério em 1865, que abrangia todas as comunidades brasileiras. Novos núcleos surgiram em Lorena/SP (1868), Borda da Mata/MG (1869) e Sorocaba/SP (1869) (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a). De acordo com Mendonça (2008, p. 50), “entre a chegada de Simonton (1859) e o fim do Império, já tinham os presbiterianos mais de cinquenta igrejas, quatro presbitérios (unidades regionais eclesiais), um seminário para preparar pastores nacionais, dois colégios e diversos periódicos”.

Sobre o padre José Manuel, *O Apostolo* publicou, em uma edição de 1867, na sessão “Correspondência de S. Paulo”, um texto escrito por um certo Onesimo, que relata que

havia aqui um Padre José Manoel da Conceição, que desvairou-se e apostatou, começando a declamar contra o catolicismo. O Sr. Bispo Diocesano, vendo que o desgraçado insistia e zombava com escândalo das suas admoestações, mandou processá-lo, e foi o dito Padre condenado à exautoração e mais penas canônicas. Entretanto o pobre homem continuava aí suas declamações, saía em peregrinação pelas paróquias da província no triste ofício de angariar companheiros de loucura e de desgraça. Um ministro protestante que aí havia, uniu-se a ele, e ambos abriram aí na rua Nova uma casa, em que à noite cantarolam, e leem a Bíblia, e interpretam os sagrados textos, como se pode prever, triturando os pensamentos, e torcendo as palavras, como costumam. O auditório compõe-se desta classe de católicos, que só o são de nome e pelo batismo, e dos que aí vão por matar um tempo fastidioso ou por curiosidade. Há um ano que dura esta propaganda, e não consta que os católicos tenham cedido à pernicioso sugestão do ex-Padre ou do ministro protestante. Consta

⁶ De acordo com Vieira (1980, p.143), “a pessoa que levou Conceição ao conhecimento da teologia protestante foi Henrique Laemmert, editor no Rio de Janeiro”, que “fornecia-lhe literatura protestante em alemão, tendo Conceição traduzido para o português algumas das obras que foram publicadas no Brasil”.

até que em algumas paróquias os próprios párocos têm obstado a que o Conceição seja espancado ou apedrejado, tanta indignação provoca sua apostasia e seu furor de arrastar os outros em sua queda (ano II, n. 14, 7 de abril de 1867, p. 110).

Em 1874, o periódico, na sessão “Chronica do Interior”, noticiando o falecimento do ex-padre, comenta que

José Manoel da Conceição foi outrora vigário de Brotas, na província de S. Paulo. Tendo os protestantes estabelecido ali o seu quartel-general, empregaram todos os meios possíveis para reduzir o padre Conceição a renegar a fé católica e passar-se à igreja Evangélica.

(...)

Os protestantes, que para alcançarem este triunfo haviam lançado mão de promessas e seduções de todo o gênero, logo que conseguiram o que queriam, abandonaram o infeliz que havendo desprezado a Igreja de Jesus Cristo, era agora desprezado igualmente pelos ministros protestantes.

(...)

Deus se compadeça do infeliz, vítima da propaganda protestante e da falsa ciência que tanto abunda em nossos dias (ano IX, n 1, 1º de janeiro de 1874, p. 4).

No Rio de Janeiro, desde 1867, os presbiterianos empenhavam-se na compra de um terreno para que pudessem edificar seu templo, conseguindo-o em 1870, na antiga travessa da Barreira, tendo recebido ajuda maçônica para a construção do mesmo, assim como financiamento por subscrições levantadas nos Estados Unidos e no Brasil. O templo foi inaugurado em 1874, com assentos para seiscentas pessoas, com a presença de grande número de autoridades civis (VIEIRA, 1980).

Ainda em 1870, *O Apostolo*, na sessão homônima, queixando-se dos cultos protestantes, explica que

nem os luteranos, nem os judeus, nem outros quaisquer sectários, existentes no Império, lembraram-se ainda de exercitar a propaganda e o proselitismo; eles aí vivem livres em suas consciências, e tolerados em seus cultos, sem que algum haja ainda tido o mínimo motivo de queixa; são mesmo geralmente relacionados e estimados entre os católicos; qual a razão, pois, dos sucessos, que só se dão contra os ministros presbiterianos ou da seita evangélica? A razão é conhecida: eles entendem que devem missionar-nos, como se fôramos um povo bárbaro! (ano II, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 2)

Em relação especificamente ao templo inaugurado em 1874, na sessão “Noticiario”, o periódico queixa-se:

Igreja Presbiteriana – É este o título que em grandes caracteres do alto relevo se lê na frente do novo templo protestante, que para maior afronta à religião do império e às leis do estado se levantou a poucos passos da estátua de D. Pedro I, e perto da praça que tem o nome de CONSTITUIÇÃO.

Quando a liberdade de cultos é ainda uma utopia dos idealizadores demagógicos deste país, e está longe de ser nas regiões do direito um princípio estabelecido, vemos na capital do império, sede do governo e residência do

soberano, erguer-se escandalosamente um templo protestante com todas as *formas exteriores*, e para que nada o escondesse aos olhos do país, ostentar em sua fachada o próprio título (ano IX, n. 20, 18 de fevereiro de 1874, p. 4).

No ano seguinte, na sessão “O Apostolo”, em um texto intitulado “A propaganda protestante”, o periódico volta a se queixar:

não é de notoriedade pública a existência de templos protestantes com forma exterior e até com a inscrição de *Igreja Presbiteriana*, como se vê aqui na corte do Império? A imprensa católica não tem reclamado constantemente contra a propaganda pública e escandalosa da seita, que serve-se até do tablado dos teatros para fazer conferências e tem tido a ousadia de reclamar o auxílio da força pública para garanti-la no exercício da prédica, quo ela reputa um *direito seu?* (ano X, n. 104, 13 de junho de 1875, p. 1)

Sobre Blackford, em uma de suas edições, na sessão “Noticiario”, *O Apostolo* informou que

no sábado, 19 do corrente, o ministro protestante Blackford, bem conhecido entre nós converteu o palco em púlpito, fazendo uma conferência *religiosa* no teatro de Valença.

(...)

Acabada a comédia, o ministro protestante distribuiu grande número de folhetos contra o catolicismo, e deu a benção *luter*al aos *pios* assistentes, que não quiseram perder essa *folia*.

Segundo nos informam, a gentinha de que se compunha o auditório do Sr. Blackford saíra das lojas maçônicas, no que ficou patente que a maçonaria e o protestantismo são *amiguinhos*.

(...)

Cumpre-nos acrescentar que o Revd. Vigário da freguesia avisou os fiéis do seu rebanho contra as pregações insidiosas do protestante (ano IX, n. 84, 24 de julho de 1874, p. 4).

Uma nova frente presbiteriana, originária do sul dos Estados Unidos, teve início a partir de 1869, na cidade de Campinas, com a organização da comunidade presbiteriana local, por parte de George Nash Morton e Edward Lane, e a fundação do Colégio Internacional, estabelecendo-se em Recife, em 1873 (VIEIRA, 2016a). Os dois ramos mantinham relações cordiais, tendo elaborado um plano de união, que resultou, em 1888, na criação do sínodo do Brasil, quando já havia no país três presbitérios – Rio de Janeiro, Campinas-oeste de Minas e Pernambuco – e os templos eram sessenta, com vinte missionários e doze pastores nativos (VIEIRA, 2016a).

Os batistas foram outros que escolheram o Brasil como meta, em especial após o fim da Guerra de Secessão nos Estados Unidos (ROSA, 2020). Em Santa Bárbara do Oeste, em 1871, foi organizada a primeira igreja batista do Brasil, de caráter imigratório, com 23 membros, pelo pastor Richard Ratcliff (MENDONÇA, 2008; ROSA, 2020; VIEIRA, 2016a). Um segundo templo foi erigido em 1879, em Estação/RS. Em ambas as igrejas, reunidas mais tarde, só se

celebrava em inglês (VIEIRA, 2016a). Em 1882, foi fundada a primeira Igreja na Bahia, com finalidade proselitista, a princípio com apenas cinco pessoas – quatro estadunidenses e um brasileiro –, mas já contando com 25 membros em 1884 (MATOS, 2010; MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 2016a). Novas frentes foram abertas no Rio de Janeiro, com apenas quatro componentes, em Maceió e Recife (VIEIRA, 2016a). As tendências conservadoras, segregacionistas e anticatólicas denunciaram as suas origens estadunidenses. Desenvolveram os batistas um notável trabalho educacional nas cidades, voltado à classe média (MATOS, 2010). O ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque se tornou o primeiro pastor batista nativo do país (VIEIRA, 2016a).

Os missionários protestantes não hesitaram em buscar aproximação com pessoas da alta sociedade da época. O presbiteriano James Cooley Fletcher frequentou círculos sociais e políticos e se relacionou com D. Pedro II, com quem cultivou uma amizade próxima, tendo sido eleito membro do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (AMAZONAS, 2018; HAHN, 2011). De acordo com Vieira (1980, p. 94-95), “o círculo de amizade de James Cooley Fletcher parece ter sido muito grande”, mas “nenhum dos seus amigos foi tão importante para a introdução do protestantismo no Brasil, como Aureliano Cândido Tavares Bastos”, que “posteriormente tornou-se um grande paladino do protestantismo, um dos mais ardorosos defensores das causas protestantes e sempre leal amigo dos missionários protestantes americanos”.

Kalley, além de também amigo do mesmo imperador, já havia travado relações amistosas com políticos e homens das altas camadas sociais do Brasil ainda na viagem de vinda e procurou manter um bom trânsito com as autoridades, chegando mesmo a distribuir presentes (AMAZONAS, 2018; GIRALDI, 2012; HAHN, 2011; VIEIRA, 2007). Amazonas (2018, p. 85) considera que a visita do Imperador a Kalley “foi muito emblemática para demonstrar legitimidade e credibilidade da presença protestante em terras brasileiras”. Rosa (2020, p. 33) acrescenta que “essa iniciativa de d. Pedro II fez com que o casal Kalley passasse a ser visto com outros olhos pela nobreza do império e eles passaram a receber diversos visitantes ilustres em sua residência”.

Outro que causou boa impressão a D. Pedro II foi o Rev. Hugh Clarence Tucker, com quem teve um encontro casual. Blackford tornou-se amigo do deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos, conquistando, então, apoio político e proteção (GIRALDI, 2012; ROSA, 2020).

Demonstrando o incômodo provocado por Fletcher, *O Apostolo*, em 1868, na sessão homônima, em texto intitulado “Liberdade de Cultos”, comenta:

quem por ventura receberá friamente a doutrina sobre a Mãe Imaculada que se ensina em livrinhos, como os que o Sr. Fletcher tem espalhado, mimoseando as famílias brasileiras?

(...)

Verdade é que este Sr. Fletcher, autor do livro intitulado o *Brasil e os Brasileiros*, escreveu longos e estirados artigos no antigo *Correio Mercantil*, onde tudo quanto é objeto do nosso culto foi extremamente ridicularizado, e em lugar de o vermos chamado a contas pelo arrojado insulto, o vimos proposto por um sacerdote para membro do Instituto Histórico em atenção a seus escritos sobre o Brasil! (ano III, n. 43, 25 de outubro de 1868, p. 338-339)

A legislação brasileira parecia favorecer o avanço do protestantismo no Brasil, pois, ao contrário do que ocorria em relação ao catolicismo, o sistema não intervinha nas suas organizações internas. O governo brasileiro não só era condescendente, mas por várias vezes evitou a desagregação das denominações, providenciando pastores para as suas comunidades (VIEIRA, 2007). Além disso, inovações jurídicas favoreceram a presença de imigrantes protestantes e a prática de seus cultos no país (VIEIRA, 2016a). A Lei 1.144, de 1861, estendeu aos ministros formalmente reconhecidos das religiões não católicas o direito de celebrar casamento com efeitos legais (GIRALDI, 2012). Vieira (1980, p. 226) comenta, sobre a lei nº 1.144, de 11 de setembro de 1861, que

num sentido, tinha sido um passo à frente, visto como a existência de ministros protestantes fora finalmente reconhecida pela lei, exigindo-se, inclusive, que registrassem perante o governo seus diplomas e certificados de eleição para o pastorado de suas igrejas. (...) Até certo ponto, tornou as coisas mais difíceis para os protestantes, os quais foram impedidos de registrar seus casamentos nos cartórios, como vinham fazendo até aquela data.

(...)

Em lugares onde não havia ministros protestantes, não podia haver casamento de protestantes.

O Decreto 3.069, de 1863, completou a medida, regulamentando o registro civil dos filhos de protestantes, assim como o registro de óbitos e o sepultamento de protestantes em lugar apropriado (FRAGOSO, 2008). Uma resolução imperial de 1870 determinou que nos cemitérios públicos fosse demarcado um lugar para o sepultamento daqueles que não professassem a religião do Estado e que também para o futuro fosse reservado sempre nos campos santos um espaço suficiente para tanto (VIEIRA, 2016a). Em 1879, a Reforma de Ensino, de Leôncio de Carvalho, dispensou o juramento religioso para professores e funcionários (ABREU, 1999). O Decreto nº 3.029, de 1881, reformou a legislação eleitoral e possibilitou a eleição dos não católicos para o Parlamento (CARVALHO, 2018). Os estatutos das novas confissões que se fixavam no país eram facilmente aprovados, facilitando sua inteira organização (VIEIRA, 2016a). Estas medidas marcaram o progressivo reconhecimento legal

do protestantismo no Brasil (FRAGOSO, 2008). É Vieira (2016a, p. 462) quem afirma que “um paradoxo se afirmou: o Catolicismo, religião de Estado, era cerceado e criticado em todos os modos, enquanto que o protestantismo, oficialmente sob variadas restrições legais, realmente gozava de liberdade de favores”.

Sendo o catolicismo, religião de Estado, considerado o principal vínculo de unidade nacional, não poderia haver nada de parecido com o que mais tarde seria chamado de ecumenismo e nem mesmo tolerância. Faltava ambiente para qualquer diálogo (HAUCK, 2008). Para os ultramontanos, o Brasil era país essencialmente católico e os protestantes eram invasores (AZZI, 1992). O protestantismo era considerado uma descrença e os protestantes eram vistos como inimigos implacáveis da Igreja Católica e chamados de hereges, enquanto suas bíblias eram consideradas falsificadas e envenenadas e folhetos plenos de heresias, procurando-se espalhar entre o povo que não eram cristãos, mas pagãos, perigosos e maus (HAUCK, 2008; VIEIRA, 2016a). Padres proibiam o povo de ouvir os missionários protestantes (HAHN, 2011). O Padre Perereca chamou o pregador metodista Kidder de fanático, impostor e velhaco de primeira ordem (VIEIRA, 2016a). É Fragoso (2008, p. 242) quem comenta que “no tratado *O Catholico e o Methodista* (1838) o Padre Luís Gonçalves dos Santos chegou a suspeitar uma maquinação revolucionária detrás da promoção dos pretos nas escolas de Spaulding, e exortou o Governo do país a intervir”.

D. Romualdo de Sousa Coelho solicitou ao presidente da Província do Pará, Bernardo de Sousa Franco, que não permitisse que Kidder trabalhasse livremente na província (VIEIRA, 1980). O internúncio Mariano Falcinelli acusou Kalley de propaganda de doutrinas opostas à religião e de tentativa de conquistar católicos à fé protestante, tendo-se pedido a sua expulsão do Brasil (VIEIRA, 1980). D. Vital denunciaria o trabalho incansável de protestantizar o Brasil (VIEIRA, 2016a). Vieira (1980, p. 325) cita que “a luta entre a Igreja e seus inimigos no Brasil”, conforme afirmação de D. Vital, “tinha criado ‘um despertar repentino e feliz de um povo que havia adormecido nos braços da indiferença em matéria de religião, e dormia a sono solto à borda de um abismo insondável ‘o Protestantismo’”.

D. Antônio de Macedo Costa se referia à impiedade protestante, chamava Holden de emissário das trevas, prevenindo seus fiéis contra ele, e recordava que os limites legais impostos aos protestantes, na prática, nunca haviam sido observados (VIEIRA, 1980; VIEIRA, 2016a). De acordo com Vieira (1980, p. 127), o bispo aconselhava “seu povo a odiar o protestantismo, mas a amar o protestante”.

D. Manuel Joaquim da Silveira chegou a formular a hipótese de que a venda de Bíblias e a pregação do protestantismo fariam parte de uma conspiração dos Estados Unidos da

América para tomar a região amazônica do Império, o que foi repetido por D. Macedo Costa (VIEIRA, 1980). Em 1866, o ex-padre Conceição foi condenado como herege e incurso na pena de excomunhão maior e, no ano seguinte, um frade capuchinho espanhol, realizando uma missão em Brotas, convocou rezas públicas por possíveis sacrilégios, o que provocou indignação em multidão e fez com que os protestantes recém-convertidos se sentissem amedrontados (VIEIRA, 2016a). O batista William Bagby foi denunciado por sacerdotes publicamente, que advertiam o povo contra a assistência aos seus cultos (ROSA, 2020). Quando desprovidos de pastores, os protestantes, para batizar seus filhos, tinham de recorrer a uma paróquia católica, mas não eram admitidos como padrinhos, tendo muitas vezes seus corpos sepultados sem exéquias, no meio da floresta e até mesmo sem caixão (VIEIRA, 2016a). Vieira (1980, p. 141) explica que “o batismo católico dessas crianças (...) causou sérios problemas mais tarde”, porque “legalmente, as crianças dali em diante eram ‘católicas’”.

Sobre a hipótese de uma conspiração estadunidense, em uma edição de 1868, *O Apostolo* reproduziu, na sessão “Negocios Ecclesiasticos”, relatório do arcebispo da Bahia enviado ao Ministério do Império, no qual o Prelado tece considerações de que

em 1836, na época da minoridade do nosso inclito monarca, o protestantismo estrangeiro surgiu na nossa terra pregando as doutrinas de Lutero e de Calvino para os fins que se entrevem nos seus relatórios; batido nesses tempos, de novo se apresentou começando a propaganda a sua pregação pelo Pará. Passou depois à Bahia e depois à corte; e conquanto eu pense que esta pregação nada tem de religiosa, e é feita somente para se poder chegar a esses fins horrendos por meio de uma desunião religiosa entre nós, que facilite a sua consecução, ao clero compete livrar o país desses males que se nos procuram, por meio da pregação dos verdadeiros princípios do cristianismo, que são os católicos (ano III, n. 24, 14 de junho de 1868, p. 188).

Vieira (1980, p. 219-220) cita que

os ultramontanos freqüentemente exigiam que fossem tomadas providências para impedir a propaganda protestante. (...) Não podendo conseguir da Coroa o auxílio que desejavam para deter o protestantismo, deixados à sua própria vontade, criaram um programa de educação dos fiéis. Entre outras medidas tomadas, fizeram larga distribuição da tradução portuguesa do trabalho de Mons. de Sugur, *Causeries sur le protestantisme*. Essa obra do clérigo francês foi publicada em série por vários jornais católicos por todo o Brasil.

O autor acrescenta que, “no início de 1863, Dom Macedo começou uma campanha para explicar o protestantismo ao povo” e “por cinco meses, começando em abril, publicou o artigo já mencionado do Monsenhor de Segur, ‘*Causeries sur le protestantisme*’” (VIEIRA, 1980, p. 293).

O Apostolo, como não poderia deixar de ser, publicou o trabalho de Monsenhor de Segur, traduzido como “Palestras familiares sobre o protestantismo de hoje”, irregularmente, entre as edições 14, de 7 de abril de 1872, e 33, de 17 de agosto do ano seguinte. Na primeira publicação, o autor explica que tais palestras

dirigem-se mais aos catholicos do que aos protestantes; não são um ataque, nem mesmo uma controvérsia, são uma obra de *preservação* e de *defesa*.

(...)

[O protestantismo] medita nada menos do que a destruição absoluta da Igreja de Jesus Cristo, e para isso multiplica, no meio de nossas populações católicas, seus templos, seus oratórios, seus estabelecimentos de todos os gêneros. Seus agentes inundam de brochuras nossas cidades e nossos campos.

(...)

Os protestantes são homens que Deus ama, como ama todos os homens; e o protestantismo é uma revolta que Deus detesta e amaldiçoa na terra, como detesta e amaldiçoa no céu a revolta de seus anjos rebeldes. Devemos amar os protestantes e detestar o protestantismo, como devemos amar o pecador e detestar o pecado (ano VII, n. 14, 7 de abril de 1872, p. 3-4).

Monsenhor de Segur afirma que

o protestantismo é sempre pior que os protestantes.

(...)

Há protestantes e protestantes: protestantes ardentes, e esforçados na guerra contra a Igreja, animados do espírito de seita e de propaganda; e protestantes que pelo contrário só se conservam protestantes porque o são desde que nasceram, que pouco se importam com o que pregam seus ministros, e que não sabem mesmo a qual das mil seitas protestantes pertencem (ano VII, n. 15, 14 de abril de 1872, p. 4),

acrescentando que

assim como temos no catolicismo irmãos de que nos devemos envergonhar, e que, pertencendo ao corpo da Igreja, são estranhos ao seu espírito, igualmente temos, fora do catolicismo, irmãos dissidentes, protestantes, que, conquanto estejam separados exteriormente do corpo da Igreja, têm uma vida cristã, e praticam de um modo verdadeiro edificante os preceitos do Evangelho. Pertencendo ao espírito da Igreja, à fé e virtude àquelas belas almas são precisamente catolicismo; são católicos que se desconhecem, e a Igreja reconhece-os abertamente por seus filhos. São bons cristãos, não *por serem* protestantes, mas *apesar* de serem protestantes.

(...)

Não é difícil ser bom protestante: acreditai tudo o que quiserdes em matéria de religião; não acreditai mesmo nada se assim vos convier; sede homem de bem segundo o mundo; lede ou não a Bíblia; ide ou não ao templo; não esqueçais de subscrever para duas ou três sociedades bíblicas e evangélicas, e sobretudo detestai a Igreja Católica; sereis um bom protestante.

(...)

Na Igreja católica reina a unidade mais completa, mais fundamental, de ensino e de crença, de culto e de religião. Entre os protestantes cada um *crê como quer, e vive como crê*; é a anarquia religiosa o oposto de unidade. Só estão unidos em um ponto: *o ódio ao catolicismo*.

O católico tem como regra de sua fé o ensino claro, infalível da Igreja. O protestante enjeita o Igreja, despreza sua autoridade, e não reconhece senão a Bíblia, que interpreta como pode e como quer.

(...)

O católico tira a sua vida religiosa dos sete Sacramentos da Igreja, e conserva-a pela recepção dos Sacramentos da Penitência e Eucaristia. Os protestantes não reconhecem aqueles Sacramentos; e apenas algumas seitas conservam ainda a verdadeira noção do batismo (ano VII, n. 20, 19 de maio de 1872, p. 3-4).

O autor expõe que

só uma boa fé INVENCÍVEL pode desculpar um protestante do pecado de heresia, e dar-lhe na sua desgraça a possibilidade de salvação. A não haver esta boa fé, o herege está perdido, porque se separa da verdade que é Jesus, e da sociedade da verdade que é a Igreja católica, apostólica e romana.

(...)

A salvação, ainda que é possível, é contudo muito mais difícil para eles do que para nós, verdadeiros discípulos de Jesus Cristo.

(...)

O protestante não aproveita dos socorros que a Igreja faculta a seus filhos para os ajudar a viver de modo que possam alcançar o céu. Entre esses socorros indicarei dois mais importantes: a confissão e a comunhão (ano VII, n. 21, 26 de maio de 1872, p. 4),

e demonstra a convicção de que

os apóstatas que passam para o protestantismo são quase sempre ou indivíduos a quem a mudança de religião deixa esperar mudança de fortuna, ou corações exasperados que querem vingar-se por um escândalo.

Os cristãos que saem das seitas protestantes para entrar na Igreja de Jesus Cristo vem procurar nesta, e encontram efetivamente a fé sólida, clara e precisa, a consolação, a paz, a santidade e o amor (ano VII, n. 24, 16 de junho de 1872, p. 3).

Monsenhor de Segur explica que

o protestantismo tem por princípio fundamental que cada homem é livre de crer tudo o que quiser em matéria de religião, e de servir a *Deus* a seu modo. Destrói pois mesmo a ideia de *religião*, quer dizer, de *ligação*, de *união*, de *unidade*.

(...)

Quantos pastores há que se glorificam do título de protestantes, e que não acreditam em nenhum dos dogmas conservados por Lutero e por Calvino, que se riem da Bíblia e da divindade de Jesus Cristo, e que ao mesmo tempo falam bem alto em cristianismo e no puro Evangelho.

(...)

Depois de haver negado a Igreja, o protestantismo nega Jesus Cristo; depois de ter negado Jesus Cristo negará o próprio Deus, e a sua obra está completa (ano VII, n. 26, 30 de junho de 1872, p. 40),

e considera que

a instituição de Jesus Cristo não pode estar sujeita aos caprichos de ninguém, e o protestante que fabrica um cristianismo a seu bel prazer não tem o

cristianismo, o cristianismo que Nosso Senhor trouxe ao mundo e cujo depósito e propagação confiou à sua Igreja.

(...)

Ser cristão, é ser católico; fora disso pode ser-se luterano, calvinista, maometano, mórmon, livre pensador, budista, mas não se é, não se pode ser cristão.

(...)

Nunca houve nem pode haver senão uma única Igreja do Cristo, Igreja imudável como seu chefe e seu fundador que foi Deus. Mas essa Igreja é um corpo vivo, e conquanto seja perfeita desde a sua origem, desenvolve-se sempre através dos séculos (ano VII, n. 27, 7 de julho de 1872, p. 4).

Novamente comparando catolicismo e protestantismo, o autor diz que

assim pois a Igreja serve-se da língua latina. 1º, porque é apostólica; 2º, porque é infalível; 3º, porque é católica.

(...)

As seitas protestantes têm razão de se servir da língua vulgar e moderna; as línguas dessemelhantes, e essencialmente variáveis, sempre mudáveis e muito modernas, adaptam-se perfeitamente às doutrinas que se lhe assemelham (ano VII, n. 31, 4 de agosto de 1872, p. 4),

acrescentando que

para que uma religião seja a verdadeira religião, a religião que conduz ao céu, não basta, com efeito, que seja cômoda e que ponha de parte tudo o que incomoda no serviço de Deus. O protestantismo é cômodo para viver; é uma razão para que seja terrível morrer nessa crença. O protestantismo é cômodo, logo é falso (ano VII, n. 38, 22 de setembro de 1872, p. 4).

Monsenhor de Segur considera que

um ministro herege é um homem que toma sobre si a culpável missão de atacar, em nome do Evangelho, a Igreja de Jesus Cristo, e de espalhar ou conservar o erro entre os homens.

(...)

Coisa alguma substitui o Espírito Santo nem o Sacramento da Ordem.

(...)

É injuriar o sacerdócio católico comparar com ele os pastores das seitas protestantes; do mesmo modo que o protestantismo não é uma religião, diga-se o que se disser, assim seus ministros não tem a autoridade dos *padres* por mais que façam para se parecerem com eles (ano VIII, n. 1, 5 de janeiro de 1873, p. 4),

afirmando que

os ministros protestantes parecem à primeira vista bastante instruídos em religião; mas uma experiência continuada descobre a pouca solidez desse saber, é quase sempre um saber verdadeiramente protestante, isto é, negativo; é uma erudição belicosa e unicamente belicosa, que tem por objeto não o amor santificante da verdade, mas o ódio bem pouco santificante a tudo que é católico.

(...)

Alguns, bem o sei, fazem exceção e são homens verdadeiramente distintos e trabalhadores. Esses são particularmente certos alemães e alguns membros do que se chama em Inglaterra a *alta igreja*, os quais seus estudos aproximam cada dia mais da fé católica (ano VIII, n. 2, 12 de janeiro de 1873, p. 3).

Em sua obra, pois, Monsenhor de Segur procurou enaltecer as virtudes do catolicismo, enquanto afirmava o caráter de erro do protestantismo. Esta percepção que a Igreja Católica Apostólica Romana tinha de si colaborava para o afastamento desta em relação às denominações protestantes. Stuart B. Schwartz (2009, p. 65-66) cita que

para Agostinho e intérpretes posteriores que o seguiam de perto a grande senha passou a ser *extra ecclesia nulla salus*, fora da Igreja não há salvação, fórmula que não existe no Novo Testamento mas que se tornou um conceito essencial do catolicismo.

(...)

A bula *Unam Sanctam* (1302), do papa Bonifácio VIII, frisava a unidade da fé e a impossibilidade de salvação ou redenção dos pecados fora da Igreja, comparada à arca de Noé como embarcação que possuía um só piloto. Assim devia ser nas matérias espirituais. A posição da Igreja se consolidou nos séculos XIII e XIV. Foi exposta num decreto do Concílio de Florença (1442), deixando claro que pagãos, judeus, hereges e cismáticos estavam condenados a arder nas chamas eternas do inferno. Como os integrantes do concílio acreditavam na justiça de Deus, tal resultado só poderia ser entendido como culpa dos condenados. Eles eram culpados porque rejeitavam ou se apartavam da verdade. A caridade, as boas ações e mesmo o martírio eram totalmente inúteis como passos no caminho da salvação para quem não pertencesse ao corpo da Igreja (SCHWARTZ, 2009, p. 65).

Assim, de acordo com Silva e Carvalho (2019b, p. 42),

a “catolicidade” – ou universalidade da Igreja –, ao invocar as noções de *veritas* e *ecclesia*, reforçava o caráter do catolicismo como única e verdadeira religião e da Igreja católica como instituição superior ao poder temporal. Neste ponto, portanto, a crítica ultramontana esbarrava na presença protestante no Brasil que, na conjuntura assinalada, constituía seu mais direto concorrente na disputa pelo capital simbólico.

Nesse sentido, em uma edição de 1866, na sessão “Transcrição”, *O Apostolo* reproduziu um texto escrito pelo Cardeal Patrizi e extraído de *Du Rosier de Marie*, intitulado “Demonstração Catholica da Revelação”, no qual se afirma que

a Igreja, depositária incorruptível das luzes que constituem a doutrina católica, tem um brilho tanto mais radiante, quanto considerando-a em pontos de vista diferentes, acha-se sempre colocada de modo a refletir os raios da luz divina e eterna.

(...)

Possui todos os caracteres que lhe são próprios e que nenhuma outra doutrina pode procurar para si; só ela possui a *unidade*, a *apostolicidade*, e a *perpetuidade* (ano I, n. 25, 24 de junho de 1866, p. 5).

Um mês depois, quando da apresentação da conclusão do texto, o Cardeal Patrizi descreve que “a Igreja romana é o sol radiante que alumia o mundo com os resplendores imortais da doutrina celeste; só a ela foi confiado o depósito sagrado; só ela é farol luminoso que guia as almas à salvação” (ano I, n. 29, 22 de julho de 1866, p. 6).

Incomodado com o avanço do protestantismo no Brasil, em uma edição de 1870, na sessão “O Apostolo”, o periódico, utilizando-se do argumento mencionado acima, queixa-se de que

é sempre grande a mágoa que temos, tratando da propaganda escandalosa e perigosa, que os protestantes exercem na cidade de Niterói e na corte, não só pelo perigo a que estão expostas as famílias, vendo invadidas suas casas por mascates, que a título de negócio, vão perturbar-lhes a consciência, como pelo menosprezo da autoridade.

A tolerância religiosa entre nós não vai, nem pode ir até a propaganda, como parecem entendê-la o governo e seus prepostos.

Em uma nação, como o Brasil, onde os cidadãos estão de posse da verdade religiosa, é um crime consentir que se ensine o erro; que se dê à tolerância religiosa a extensão que lhe concedem (ano V, n. 9, 27 de fevereiro de 1870, p. 65).

Em sua luta contra a penetração protestante no Brasil, *O Apostolo* lançou mão do *Syllabus*, publicando comentários sobre o documento, como vemos nesta citação um pouco longa:

Na Proposição 16, condena-se diretamente o indiferentismo, ou antes o erro dos que creem que os homens podem salvar-se, qualquer que seja a Religião que professem.

(...)

Da mesma sorte, na ordem espiritual e moral, a Religião Católica, é o único sol da verdade e da justiça. O que viver no seio da Religião Católica, o que se achar sob a influência deste sol benéfico, viverá em perpétua claridade; o que, pelo contrário, se desviar dele, viverá necessariamente nas trevas.

(...)

Dizer, pois, que a Deus agradam todas as Religiões, é o mesmo que dizer que a Deus não desagradam nem o erro nem o crime. Isto é tão falso como sacrílego e repugnante.

(...)

Dir-se-á, talvez, que as religiões não católicas, porém que se denominam cristãs, se acham em outro caso?

Que erro! As seitas protestantes, ou as igrejas cismáticas não são todo o erro e por isso não são toda a barbárie; porém, como não são toda a verdade, pelo que elas contém que não é verdade, abrem vastíssima brecha à imoralidade e ao embrutecimento.

As igrejas cismáticas e as seitas protestantes são como os ramos desganhados de uma árvore, que conservam suas folhas e ainda seus frutos todo o tempo que consomem em secar-se.

O protestantismo é para a verdade o que o crepúsculo vespertino é para o dia. Cada vez vai perdendo mais claridade e se vai sepultando mais e mais nas trevas da noite.

O protestantismo nega muitas verdades dogmáticas a não tem sanção nenhuma para a lei moral. Acrescente-se a isto que o protestantismo, por negar todo prêmio e todo o castigo, por não reconhecer nem o pecado nem o temor de Deus, por desprezar a vida espiritual, fomenta o sensualismo e estende e arraiga o indiferentismo.

O protestantismo é, pois, um desvio ou uma diminuição constante da verdade religiosa ou da luz da Religião (ano XI, n. 59, 28 de maio 1876, p. 1-2).

Na Proposição 18ª está condenado o erro tão ímpio como absurdo, dos que sustentam que o protestantismo não é outra cousa mais senão uma forma diversa da religião cristã, com a qual podemos agradar a Deus da mesma maneira como se professássemos a religião católica.

Para afirmar que o protestantismo é só uma forma diversa da verdadeira Religião cristã, é necessário possuir ou a mais crassa ignorância ou a mais entranhada má fé.

Com efeito que há de comum entre o catolicismo que todo se esfalfa por chegar o homem a Deus, e o protestantismo que unicamente conspira por separar Deus do homem e o homem de Deus?

O catolicismo é a revelação de Deus, ou a conservação do depósito sagrado, confiado por Deus à sua Igreja.

O protestantismo é, pelo contrário, o abandono completo desse depósito. O protestantismo, como se tem dito o com muita razão, é um cristianismo reduzido ao estado de vapor.

(...)

O catolicismo supõe necessariamente a autoridade de Deus, autor da revelação. O protestantismo supõe, pelo contrário, a autoridade do homem, ou o livro exame. Por isso é que, enquanto o católico nunca pode tocar na verdade de Deus, o protestante está a todas as horas interpretando e desfigurando ou reprovando e rejeitando as verdades divinas. O que há pois de comum entre o catolicismo e o protestantismo?

O catolicismo é a unidade de caridade e a identidade na doutrina. O protestantismo é, pelo contrário, a dissolução como sociedade e a confusão mais completa como crença religiosa.

O catolicismo é a fé, a virtude e a civilização. O protestantismo é, pelo contrário, a incredulidade, a imoralidade e a civilização materialista ou a ponte de passagem para a barbárie.

O catolicismo tem sempre fixa a vista na ordem sobrenatural e mesmo ainda no mundo é a prudência na autoridade, a obediência nos súditos, o amparo para a família e a garantia para a propriedade. O protestantismo, pelo contrário, é o esquecimento da ordem sobrenatural, o despotismo na autoridade, a rebeldia nos súditos, a desorganização da família e o abandono completo da propriedade.

Enfim o catolicismo é a obra da Deus, e o protestantismo é a obra da corrupção e da soberba do homem. Como é pois que se diz que no protestantismo que protesta abertamente contra o próprio Deus, é possível agradar a Deus? (ano XI, n. 60, 31 de maio de 1876, p. 3).

Rubem Alves (2020, p. 258) comenta que “anteriormente ao período ecumênico, a historiografia católica se caracterizava pelo esforço sistemático de desmoralizar a Reforma, reduzindo-a a um produto de uma personalidade doentia e moralmente corrupta, a de Lutero”.

Riolando Azzi (1992, p. 139) acrescenta que,

dentro do pensamento católico tanto tradicionalista como ultramontano, retomado depois pelo positivismo, a Reforma protestante era assinalada como o início do processo de rebelião da razão humana, que explodirá mais tarde na Revolução Francesa. A partir do século XVI, portanto, o mundo ocidental iniciara o seu caminho em direção à anarquia

e que “se o protestantismo representava a afirmação da liberdade na esfera religiosa, a Revolução Francesa era a concretização da liberdade no campo político” (AZZI, 1992, p. 142).

Em 1867, na sessão “Publicações a Pedido”, *O Apostolo* publicou o texto “O protestantismo e a revolução”, no qual o escritor, que assina como “um assinante de Minas”, afirma que

enquanto que o catolicismo é a submissão do coração e do espírito à autoridade da Igreja, o protestantismo não é mais do que a negação de toda a autoridade em ponto de religião.

(...)

O protestantismo ou a revolta contra a autoridade religiosa contém em suas entranhas o germe da revolta contra toda a autoridade política.

(...)

Desde então [a Reforma Protestante] o protestantismo, sempre e por toda a parte, simpatizou com todas as revoluções, e todas as revoluções têm dado ao protestantismo os maiores e mais inequívocos sinais de simpatias; o protestantismo tem sido sempre essencialmente revolucionário, assim como também as revoluções têm sido sempre essencialmente protestantes (ano II, n. 24, 16 de junho de 1867, p. 190-191).

Ainda sobre o assunto, encontramos em uma edição de 1875 de *O Apostolo*, na “Secção Religiosa”, no texto “A Igreja e a revolução”, extraído de *A Ordem*, de São Paulo:

ora, o que é a revolução? É, diz um notável escritor, a revolta do homem contra Deus. Após as heresias anteriores ao século XVI, veio o protestantismo, que não é senão a afirmação doutrinária da revolução. Desde então, a razão humana procurou sobrepor-se à razão divina; e como *consequência* que o próprio Lutero e os seus consortes não haviam pressentido, o naturalismo quis substituir-se à religião revelada, e nesse declive os povos chegaram à negação da divindade de Jesus Cristo e até a negação de Deus.

O liberalismo hoje não é senão o protestantismo disfarçado para melhor introduzir-se nas nações católicas; assim como o protestantismo não foi senão a revolução disfarçada para melhor introduzir-se nas nações cristãs, cuja fé estava já então abalada pelas heresias ou pela luta do poder civil com o Papado. A história o atesta, quer na Alemanha e na Inglaterra, quer na França e mais países latinos.

A verdade é que a Igreja presentemente sofre a guerra geral do protestantismo, do racionalismo, e da revolução, três adversários que vivem unidos sob a máscara do liberalismo (ano X, n. 133, 20 de agosto de 1875, p. 2-3).

Quanto à questão levantada acima por Alves, sobre o empenho da Igreja Católica de então de desmoralizar a Reforma Protestante, em uma edição de 1867, na sessão “O Apostolo”, o periódico publicou o texto “A verdade á todos”, no qual resume o que considerava ser a obra de Lutero:

inspirado, não no fogo ardente do verdadeiro zelo religioso, mas no ciúme e na raiva pela preferência que dera a Santa Sé à outra ordem, que não a sua para pregar as indulgências, esse monge degenerado atacou a autoridade mais respeitável que há na terra, a do Sumo Pontífice; mentiu, caluniou e insuflou contra a cadeira de Pedro, e ferida essa autoridade pela revolta dos fiéis contra o Papa, estavam lançadas as raízes de todas as revoltas dos filhos contra os pais, dos súditos contra os soberanos, do homem contra Deus.

Espantado de sua própria obra, medindo o abismo, que ele abrisse, mas cuja extensão não havia calculado, por uma espécie de golpe de estado, Lutero teve a habilidade pífida de iludir os reis, evocando o seu poder e prestígio, que aliás ele ia derribar, para moderar os efeitos precipitados de sua monstruosa produção. E eles se deixaram iludir, porque como a palavra de Satanás no Paraíso terrestre, a palavra do reformador apóstata teve para seus ouvidos mais encanto e doçura do que a palavra do catolicismo (ano II, n. 12, 24 de março de 1867, p. 90).

Em edição de 1869, *O Apostolo*, em texto publicado na sessão homônima, comenta:

Martinho Lutero, é este o nome do reformador, do homem que mais prejuízos causou à humanidade, do pugnador dos princípios mais absurdos, contraditórios e perigosos, e que dividiram a família católica.

Dotado de gênio arrebatado, de imaginação viva; ambicioso e ávido de glória, e sobretudo orgulhoso em extremo, Martinho Lutero tinha ainda contra si essa propensão para o maravilhoso e para as ideias novas de João Huss e de outros; filho da caridade pública que o sustentou sempre, não se limitou à esfera de seu nascimento, e como todos os ambiciosos atirou-se destemido na carreira dos desatinos, em a qual baseou sua celebridade.

Acrescentemos a estes traços característicos de Martinho Lutero a falsa vocação que o arrastou para a Igreja e a admiração funesta que todos tinham por seus talentos, e que até na ordem monástica que abraçou teve força para se alterar em seu favor a regra, que é a garantia única da disciplina, e teremos completado o lodo de Lutero.

(...)

Tendo o Soberano Pontífice Leão X de realizar seus projetos sobre a cruzada contra os Turcos e para realização do templo de S. Pedro, que devia ser a catedral do catolicismo, incumbiu a pregação das indulgências aos Dominicanos. Este ato do Pontífice desagradando aos Agostinhos, que por muitas vezes tinham sido os encarregados de pregar as indulgências, e aos quais esta preferência irritara em extremo, incumbiram a Lutero da missão de atacar os Dominicanos (ano IV, n. 4, 24 de janeiro de 1869, p. 2).

No entanto, a artilharia de *O Apostolo* não se esgota com Lutero e a Reforma Luterana.

Em uma edição de 1869, na sessão homônima, é dito que

Henrique VIII, arrastado por uma paixão ignóbil, animado por um parlamento servil, que foi um instrumento mesquinho e vil para sancionar as paixões do rei luxurioso, ministros sem honra, sem dignidade, que impeliam o rei para seus desvarios, Bispos sem fé, e traidores à missão que lhes tinha sido confiada, precipitaram a Inglaterra, outrora tão valente na fé, tão forte entre as nações, em um caos de perversidades.

Com estes elementos de subversão não há felicidade possível e por isso a Inglaterra perdeu a paz e a felicidade daí por diante (ano IV, n. 5, 31 de janeiro de 1869, p. 34).

Em edição de 1873, em seu editorial, *O Apostolo* comenta que

Henrique VIII dominado pela sensualidade, lascivo em extremo, entendeu que a Santa Sé devia decretar a anulação de seu casamento com Catarina de Aragão, julgando que os serviços prestados à Igreja contra o protestantismo deviam ser pagos com uma escandalosa violação da lei.

(...)

A lascívia do rei obrigou-o a repudiar cinco mulheres, e iria mais longe se a morte não viesse pôr termo a tantas loucuras (ano VIII, n. 6, 9 de fevereiro de 1873, p. 2).

E, em, 1875, na mesma sessão, *O Apostolo* trouxe um texto intitulado “As sombras e trevas do ‘Globo’”, no qual descreve Henrique VIII como

o assassino de suas mulheres, do virtuoso chanceler Tomas Morus, e de outros eminentes personagens, o déspota imoral e sanhudo, que fez à Igreja, por ele antes defendida, perseguição não menos cruel, que a dos imperadores do paganismo (ano X, n. 4, 6 de janeiro de 1875, p. 1).

Em sua já citada obra reproduzida por *O Apostolo – Causeries sur le protestantisme* –, Monsenhor de Segur considera que

Deus é santo; logo não podia escolher nem Lutero, nem Calvino, nem Zwinglio, nem Henrique VIII, nem outros que tais para reformar a sua Igreja.
(...)

Lutero apesar do ardor da sua eloquência popular e da rija têmpera do seu espírito, não passa, em conclusão, do um *mau padre*, isto é, o que há de mais desprezível.

Calvino, que era também eclesiástico, foi acusado de costumes infames contra a natureza, e, como tal, marcado pelo carrasco.

(...)

É bem conhecida a pureza *sem mancha* e a doçura *evangélica* de Henrique VIII, o reformador da Inglaterra. Esse miserável, verdadeiro Barba-azul, teve seis mulheres a quem mandou cortar a cabeça à proporção que se aborrecia delas. Sua filha, a rainha *virgem* Izabel, que consumou a obra de Henrique VIII, não foi menos célebre debaixo de igual ponto de vista. O mesmo machado serviu para cortar a cabeça das amásias do pai e dos amantes da filha.
(...)

Quanto a Lutero, frade apóstata, que vivia amancebado com uma freira que largara o hábito, julgaram-no os protestantes com uma severidade não menos significativa. A vida de Lutero, depois da sua apostasia, foi a vida de um libertino, unicamente ocupado dos prazeres da mesa, e de gozos brutais (ano VII, n. 42, 20 de outubro de 1872, p. 4),

acrescentando que

há dois sinais infalíveis para reconhecer se um homem que se apresenta para reformar a Igreja é verdadeiramente enviado por *Deus*. Esses dois sinais são a santidade e o dom dos milagres.

Pelo que toca à santidade não falemos nela quando se trata de Lutero e de Calvino. Já sabemos o que havemos de pensar a esse respeito, e os protestantes instruídos e honestos não podem deixar de corar quando se revolvem diante deles essas vergonhosas recordações.

(...)

Qual foi então o espírito que os animou com seu bafo poderoso? Foi o espírito de orgulho, o espírito de luxúria, o espírito revolucionário, que se levanta sem cessar contra Cristo e contra a sua obra; o espírito infernal que produziu todas as heresias, e que é o verdadeiro pai da anarquia protestante.

(...)

Há ainda protestantes que se conservam fiéis à memória de seus grandes reformadores, e que são muito melindrosos no que de perto ou de longe lhes

diz respeito. À semelhança dos filhos de Noé, lançam uma capa sobre as torpezas de seus pais, e soltam gritos de indignação logo que alguém toma a liberdade de não considerar Lutero e Calvino como gente santa. Acusam todos os dias os escritores católicos e mentira, de invenção, de calúnia, e Lutero e Calvino continuam a ser para eles, apesar da história, brancos como uns cordeiros (ano VII, n. 43, 27 de outubro de 1872, p. 4).

Em seu empenho de depreciar o protestantismo, *O Apostolo*, em uma edição de 1866, na sessão homônima, trouxe o editorial intitulado “A reforma religiosa no Brasil”, no qual comenta: “quais são as seitas protestantes que apresentam este acordo e perfeita harmonia? Os seus ministros estão sempre em divergência: uns admitem dois sacramentos, outros três; este tem um culto, aquele outro” (ano I, n. 16, 22 de abril de 1866, p. 2).

Tal característica do protestantismo foi ironizada por Monsenhor de Segur, em sua já citada obra publicada por *O Apostolo – Causeries sur le protestantisme*: “tantas religiões como seitas, tantas seitas como cabeças, e em cada cabeça tantas crenças como caprichos, tal é a unidade protestante” (ano VII, n. 45, 10 de novembro de 1872, p. 3).

Em uma edição de 1874, na sessão “O Apostolo”, o periódico publicou o texto “Em que differem os catholicos e protestantes”, no qual é dito que

o catolicismo, vindo de Deus, formado em Deus, é imutável como ele. Os tempos variam, passam os homens, muda-se a figura deste mundo e ele é sempre invariável em sua doutrina.

(...)

O protestantismo, pelo contrário, é um camaleão que muda, a vista de olhos, de cor, de forma e de constituição (ano IX, n. 15, 6 de fevereiro de 1874, p. 2).

Não deixou de haver perseguições violentas e destruição de propriedades (HAHN, 2011). Praticamente todos os missionários enfrentaram conflitos que, por vezes, culminavam em agressões físicas (ROSA, 2020). Não eram raros cachorros, pedras e insultos (HAHN, 2011). Em 1861, no distrito de Santa Rita/RJ, um grupo de sessenta protestantes reunidos em um culto dominical, foi atacado por uma multidão – muitos foram espancados, com suas mulheres e filhos –, e os inspetores de quarteirão, ao invés de protegê-los, tentaram prender os fiéis. Em 1863, Holden se viu envolvido em uma série de incidentes provocados por estudantes baianos que pretendiam impedir os seus serviços religiosos, chagado mesmo a circular o boato de um atentado para assassiná-lo. Em 1864, em Niterói, a vida de Kalley esteve ameaçada por um violento distúrbio antiprotestante promovido por uma multidão de cerca de quinhentas pessoas, sendo, anos depois, apedrejado em Recife (VIEIRA, 1980). Vieira (1980, p. 127) comenta que “os tumultos de Niterói foram importantes” por “marcaram o começo de um endurecimento de atitude da parte dos ultramontanos contra o governo e todos os ‘heréticos’”

e que “o recém-fundado jornal ultramontano do Rio de Janeiro, *O Cruzeiro do Brasil*, muito claramente indicou essa nova posição”, desenvolvendo “a teoria de que o ‘povo’ tinha o direito de fazer ‘justiça’ por suas próprias mãos, e de punir aqueles que ‘ofendiam’ a Igreja”. O autor acrescenta que “a posição radical do *Cruzeiro do Brasil* venceu no fim, e o argumento sobre o direito ‘do povo’ de fazer violências aos protestantes foi repetido por outros jornais pelo país afora”.

Em 1866, em Lorena, a casa de cultos dos protestantes foi atacada por um grupo que agrediu os membros da igreja com chicotes e cacetes, batendo tanto em homens, mulheres e crianças (VIEIRA, 1980). Bagby, ao realizar uma cerimônia de batismo em uma praia, foi chamado de herege, tendo sido detido pela polícia e esbofeteado por alguém da multidão (ROSA, 2020). Em 1873, um subdelegado invadiu uma casa, e a polícia usou de violência para dispersar os que lá estavam, de portas fechadas, reunidos em oração (VIEIRA, 1980).

Sobre a ocorrências de tumultos, em edição de 1868, *O Apostolo*, na sessão homônima, em texto intitulado “A Liberdade dos Cultos”, comenta que

ninguém porém conscienciosa e sinceramente será capaz de sustentar, que reunir o povo incauto em uma casa, que tem todas as condições de pública, para pregar doutrinas falsas, ensinar princípios contrários à religião, que aprenderam desde o berço, mentir acenando-lhe vantagens que não podem achar-se nos emaranhados labirintos do protestantismo, ninguém por certo dirá que seja praticar uma cousa garantida pela Constituição.

Entretanto a *Opinião Liberal* o disse em sua folha de 3 do corrente, quando chamou a atenção do Sr. Ministro da Justiça para fatos ocorridos no Engenho Novo contra o Dr. Kelley [Kalley], o mais audaz propagandista, senão o mais prejudicial hóspede que temos tido.

Sua intervenção nessas questões populares, suscitadas por motivo de querer impor sua falsa religião, o apresenta como concitador e perturbador da ordem pública; autor das desordens de Niterói em 1864 e violador das leis do país, que o recebe e o agasalha e que tem direito a exigir dele mais respeito e mais consideração.

Não satisfeito com as ocorrências de Niterói, corrido desta corte, apesar de seus grandes esforços, lá anda pelo Engenho Novo e Inhaúma, perturbando a ordem, sendo causa direta dos distúrbios, que nós ignoramos, é verdade, mas que a *Opinião Liberal* denuncia como certos (ano III, n. 42, 18 de outubro de 1868, p. 330).

Na mesma edição, na sessão “Chronica da Semana”, o cronista acrescenta que

podendo todos contribuir para *O Apostolo* crescer, assinando-o, não o fazem. Entretanto se o fizessem, praticavam uma boa ação e davam-lhe elementos poderosos para arrostar a propaganda bíblica, que tão afoitamente anda, depois de foragida da cidade, inquietando os pacíficos roceiros de Inhaúma e Engenho Novo, com risco até de serem corridos à pedradas, se é que já não o foram: ao menos a *Opinião Liberal* o dá a entender, quando censura a polícia por ter influído na corrida que, diz, ter levado o célebre Dr. Kelley [Kalley], que na opinião daquela folha anda exercendo uma prerrogativa constitucional,

o que todos negam, e contra tão exótica opinião protestam (ano III, n. 42, 18 de outubro de 1868, p. 333).

Em outra edição do mesmo ano, novamente na sessão “O Apostolo”, o periódico volta ao assunto:

a sanha protestante levantou-se contra nós, porque, dizem, acusamos ao Dr. Kelly [Kalley] de perturbador da ordem pública, autor de desordens, violador das leis do país e o mais prejudicial hóspede que se acha no Império.

(...)

Uma verdadeira desordem com todos os veementes indícios de uma permanente perturbação do sossego público, apareceu na cidade de Niterói, onde o povo reagiu contra os quebradores de imagens e blasfemadores, que incitados pelo propagandista, que ali se achava, excediam-se no caminho dos desacatos.

(...)

Não somos nós ainda quem fala, são os fatos, os próprios atos do Sr. Dr. Kelly [Kalley], em constante oposição à nossa lei fundamental e ao nosso Código.

(...)

Com estes dois artigos, o 5º da Constituição e o 277 do Código, o Sr. Dr. Kelly [Kalley] que papel representa entre nós, pregando o protestantismo, sustentando uma doutrina religiosa, que a lei lhe proíbe pregar; pronunciando discursos que autorizam desacatos contra o culto de nossas imagens, da Virgem Imaculada, lançando asquerosos insultos e ridicularizando nosso culto que é aprovado no Império, e para melhor sustentar sua falsa e perniciosa doutrina?

Nem nos corre obrigação de provar o que acabamos de expor, porque o Sr. Dr. Kelly [Kalley] é o responsável pela doutrina que ensina, e essas imagens quebradas, verdadeiro desacato, verdadeiro crime, são efeitos das doutrinas pregadas contra lei expressa.

Logo, não há calúnia nem hipocrisia da parte daqueles que apontam o Sr. Dr. Kelly [Kalley] como *violador das leis do país*, quando fica provado que transgredia, transgride e continuará a transgredir os arts. 5º da Constituição e 277 do Código Criminal, bem assim que seja *o mais prejudicial hóspede de uma nação*, o estrangeiro que, como o Sr. Dr. Kelly [Kalley], contando com a impunidade, transgride ostensivamente as leis da nação que o agasalha, tenta matar a crença do povo que o acolhe e abraça, sem perguntar-lhe a religião que professa e a nacionalidade que tem (ano III, n. 44, 1º de novembro de 1868, p. 346).

Comentando sobre outro distúrbio, *O Apostolo*, em edição de 1869, na mesma sessão, afirma:

Nunca sustentamos o direito privado da força e da violência contra os dissidentes da religião católica.

(...)

Com toda a franqueza declaramos que os autores de todos os distúrbios havidos são os dissidentes, que muito longe de praticarem seu culto particularmente, como determina a lei fundamental do Império, tinham casas de ensino público anticatólico e além de tudo provocavam com blasfêmias e insultos aos católicos, e daí essas desordens.

(...)

Quem examinar imparcialmente a origem desses distúrbios, que infelizmente tem havido, há de reconhecer que outra não é senão a audácia dos protestantes,

que além de quererem tirar-nos o que de mais precioso possuímos, provocam-nos, insultam-nos e criam estes lastimáveis conflitos (ano IV, n. 9, 28 de fevereiro de 1869, p. 66-67).

Por outro lado, de acordo com Alves (2020, p. 255-256), o primeiro dos inimigos do protestantismo é a Igreja Católica, por negar tanto a fórmula protestante da salvação – visto que o protestantismo defende a justificação pela fé, enquanto o catolicismo prega a salvação pelas obras –, quanto a teoria protestante do conhecimento e a ética protestante, acrescentando que “a questão é que, no conflito protestantismo-catolicismo se revela o conflito metafísico entre luz e trevas, entre salvação e perdição, entre verdade e falsidade”.

O autor afirma que,

para o protestantismo, a verdade se tornou objetiva num documento escrito, ao qual nada pode ser acrescentado e do qual nada pode ser omitido. A Igreja católica, ao contrário, afirma que o mesmo Espírito que inspirou as Escrituras continua vivo em si mesmo. Não lhe é possível, portanto, separar a sabedoria do texto da sabedoria da instituição. Assim, a leitura que a instituição faz do texto por meio do magistério é o próprio Espírito Santo se interpretando a si mesmo. Para os protestantes, uma das evidências mais graves da indevida subordinação do texto inspirado à instituição eclesiástica se encontra no fato de que a Igreja católica se sentiu no direito de acrescentar novos livros ao cânon hebraico (ALVES, 2020, p. 257).

Ainda para Alves (2020, p. 258), para o protestantismo, “este é o erro fundamental”, pois

uma vez deslocada a autoridade do texto sagrado para a instituição, seguem-se todos os outros erros derivados: a mediação de Maria, a mediação dos santos, a repetição sacrílega do sacrifício único de Cristo, na missa, a transubstanciação, o uso idólatra de imagens, o purgatório, as missas pelos mortos, a mediação sacerdotal, a confissão auricular, a teoria mágica dos sacramentos, as indulgências, a frouxidão moral, o dogma da Imaculada Conceição e da virgindade perpétua de Maria. Erros secundários e derivados. Resultados de um único passo em falso: subordinação das Escrituras às mediações da tradição e do magistério eclesial.

Assim, conforme Mendonça (2008, p. 212),

a doutrina da salvação pela fé e pela graça, ponto fundamental da Reforma, é básica na mensagem protestante. Ao contrário da Igreja Católica, que ensina serem as obras pias fundamentais para a salvação, cuja intermediária é a Igreja, a pregação protestante afirma que a salvação é uma decisão individual oriunda da responsabilidade exclusiva do indivíduo perante Deus e não depende de nenhum ato moral e nem de ofertas votivas ou filantrópicas.

De fato, em uma das edições de *O Apóstolo*, a homilia do Evangelho de Mt 7,15-21 cita que

uma das falsidades mais apregoadas por estes sectários do erro, é a desnecessidade das boas obras para nossa justificação.

Inúmeras são as provas que se podem produzir em contrário, e uma delas nos é simples e naturalmente fornecida pelo verso décimo nono do atual Evangelho: toda a árvore, que não der bom fruto, será cortada e lançada ao fogo.

Jesus Cristo, nos ensina portanto, meus irmãos, que para nos resguardarmos da justiça de Deus, seu Pai, não basta nos isentarmos do crime, é-nos ainda necessária a pratica das boas obras, sem as quais seremos lançados ao fogo como árvores inúteis.

(...)

Se somos justos, ainda nos são necessárias as boas obras para conservar-nos em estado de graça.

(...)

Se finalmente nos consideramos como predestinados, ainda as boas obras nos são continuamente necessárias (ano II, n. 30, 28 de julho de 1867, p. 233-234).

Sobre a mediação de Maria e o dogma de sua virgindade perpétua, tão sensíveis ao catolicismo e criticados pelo protestantismo, em uma edição de 1866, na sessão “O Apostolo”, em um editorial intitulado “O Catholicismo no Brasil”, o periódico comenta que

a devoção a Maria Santíssima é um dos pontos mais combatidos pelo protestantismo. Acreditando na Divindade de Jesus Cristo, a doutrina protestante nega o culto tão logicamente devido à Mãe de Jesus Cristo.

Na sua opinião a Mãe de Deus, aquela que foi escolhida dentre todas as mulheres para essa grande e sublime Missão, não passa de um simples instrumento inferior a todas as outras Mães (ano I, n. 20, 20 de maio de 1866, p. 2).

E mais uma vez citamos *Causeries sur le protestantisme*, reproduzida por *O Apostolo*, na qual Monsenhor de Segur considera que

é uma maneira singular de honrar um filho desprezar e detestar sua mãe. Ora, a Virgem Santíssima é a Mãe de Jesus Cristo, e as seitas protestantes estão de acordo em a rejeitarem com um desdém que chega a ser cólera.

(...)

Pois não é para estranhar que homens que se chamam cristãos recusem honrar a Mãe de Deus dos cristãos, a que deu à luz esse Deus salvador? (ano VIII, n. 33, 17 de agosto de 1873, p. 4)

Quanto à crença na existência do purgatório, considerado um dos erros católicos pelos protestantes, em uma edição de 1872, *O Apostolo* reproduz Pastoral de D. Antônio Ferreira Viçoso, no qual ele adverte que

o cuidado da salvação de todos os fiéis desta diocese nos obriga a dirigir-vos agora a todos vós, caríssimos irmãos, principalmente por dois motivos, sendo o primeiro a cautela que todos deveis ter contra folhetos ímpios, que os protestantes vão semeando entre nós contra a confissão sacramental, contra o purgatório, contra o SS. Padre o Papa, etc., etc.

(...)

Quanto ao primeiro, isto é, sobre folhetos heréticos e ímpios, sabemos que se espalha um impresso com o título de — Purgatório — negando a sua existência e utilidade dos sufrágios pelas almas, que nele sofrem.

Sabei, pois, irmãos, que há 300 anos foi renovador desta heresia um desgraçado frade por nome Martin Lutero que largou o hábito, tirou uma freira

do seu convento, e casou com ela; fez-se herege, inventando e renovando muitos erros e heresias, entre as quais é a de negar o purgatório. A Igreja de Deus que é coluna e Armamento da verdade, como diz S. Paulo, condenou este infeliz herege e sua ímpia doutrina (ano VII, n. 28, 14 de julho de 1872, p. 2).

Em edição anterior, de 1871, publicando capítulo referente ao quinto artigo do Símbolo do “Catecismo do Concílio de Trento, *O Apostolo*, reproduz o § 3, “*Quantos sejam os lugares em que estão encerradas as almas dos que morreram, e estão fora da Bem-aventurança*”, no qual é explicado que

há fogo purgatório, no qual as almas dos bons cristãos, atormentadas por tempo determinado, se alimpam para poderem ter entrada na Bem-aventurança eterna, na qual não entra coisa que não seja limpa. E da verdade desta doutrina (que os santos Concílios declaram ser confirmada com testemunhos das Escrituras e da Tradição Apostólica) deve o pároco tratar com muita diligência e muitas vezes; porque vivemos em tempos que os homens não sofrem doutrina verdadeira (ano VI, n. 11, 12 de março de 1871, p. 81).

Sobre a prática da confissão auricular, também considerada pelos protestantes como um erro católico, o periódico, na “Secção Religiosa” de uma edição de 1875, apresentou um texto intitulado “Sacramentos, pelos quaes Jesus Christo obra em nós”, no qual é explicado que

Cristo bem providenciou quanto à necessidade de prescrutar a culpa interior, de corrigir o mal em sua raiz, instituindo um tribunal para a alma, um juiz para a consciência; juiz, que não se acha privado, como o dos tribunais terrenos, de autoridade sobre as almas, e isento de obrigações especiais para com o culpado; mas foi investido por Deus da obrigação e poder de corrigir, confortar e absolver o réu confesso, e realmente arrependido, ao mesmo tempo que zelosamente lhe defende a reputação.

(...)

Porém, o bálsamo salutar da confissão, purificando o espírito, o coloca de novo em seu verdadeiro centro, e fortificando-o com o perdão, o eleva e liberta, e lhe faz tomar, com novo vigor, o caminho da virtude.

(...)

Mas orgulhosa razão acusa ao dogma católico de atentar contra a dignidade humana e contra os direitos de um ente livre, obrigando-o a prostrar-se aos pés de outro homem para fazer-lhe a confissão das próprias culpas (ano X, n. 30, 9 de fevereiro de 1875, p. 2).

Quanto ao que os protestantes chamam “teoria mágica dos sacramentos”, em edição de 1871, *O Apostolo* publicou capítulo referente aos sacramentos do “Catecismo do Concílio de Trento”, do qual destacamos:

§ 19. *Quantos são os Sacramentos da Igreja Católica?*

(...)

Assim que os Sacramentos da Igreja Católica, segundo pelas Escrituras se prova, e por doutrina dos Padres temos alcançado, e a autoridade dos Concílios afirma são sete.

§ 20. *Por que não são os Sacramentos nem mais nem menos de sete?*

(...)

Porque para o homem viver e conservar a vida, e a passar em seu proveito e da república, são necessárias estas sete cousas: nascer, crescer, manter-se, curar-se da enfermidade, refazer a diminuição das forças; além disto, o que toca à república, que nunca faltem governadores, que com sua autoridade e mando a governem; e finalmente, que conserve a si mesmo, e ao gênero humano com legítima propagação de geração.

(...)

§. 23. *De que Ministros se serve Deus na administração dos Sacramentos?*

Mas ainda que seja Deus o autor e distribuidor dos Sacramentos, porém quis, que fossem ministrados na Igreja, não por Anjos, mas por homens. Porque por firme doutrina dos Santos Padres se há de afirmar, que para perfeição dos Sacramentos não há menos necessidade do officio dos Ministros, que da matéria e forma (ano VI, n. 28, 29 de julho de 1871, p. 217).

Enfim, a América Latina – o que inclui o Brasil – era vista por círculos religiosos protestantes como um continente abandonado – supersticioso e degradado –, sob o argumento de que o cristianismo introduzido pela Igreja Católica não era bíblico o suficiente, sendo considerada a região um campo legítimo de missão (PIEDRA, 2006). Mendonça (2008, p. 97) afirma que

é bom não perder de vista que cristianismo para os pensadores desse período significava protestantismo, pois que a idéia de que o catolicismo romano era cristão foi sendo posta em xeque, gradualmente, chegando a ser ponto polêmico nos congressos missionários de Edimburgo (1910) e do Panamá (1916), pendendo a balança sensivelmente contra os católicos. Embora muitas mentes influentes naqueles congressos e antes deles relutassem em negar que os católicos fossem cristãos, num sentido geral a ação missionária protestante dirigiu-se de modo a desconhecer essa qualidade nos católicos. Eles foram nivelados aos demais não-cristãos, embora de modo diverso. Os católicos foram vistos como produtos da descaracterização e paganização do verdadeiro cristianismo recuperado pela Reforma, ao passo que os pagãos eram encarados a partir de conceitos evolutivos. Para aqueles a mensagem era recuperadora.

Em outra passagem, o mesmo autor acrescenta que

o Brasil era um país católico, os brasileiros possuíam uma forma de Cristianismo. A essa objeção respondia Gammon com o ponto de vista mais ou menos uniforme dos missionários no Brasil e dos líderes protestantes nacionais: a Igreja Católica, dominante durante quatro séculos, por seus desvios, não havia conseguido cristianizar o Brasil. As classes educadas estavam quase que inteiramente tomadas pelo ceticismo nas suas variadas formas, e as massas não educadas estavam absorvidas num sistema de supersticiosa idolatria que as aproximava mais dos antigos e modernos paganismos do que da religião de Jesus Cristo (MENDONÇA, 2008, p. 261-262).

Então, anglicanos ingleses e metodistas americanos se apresentavam com a tarefa de oferecer uma alternativa religiosa, pois consideravam o catolicismo um desvio do verdadeiro cristianismo (MATOS, 2010). Um missionário metodista qualificou as festas do Espírito Santo e de Nossa Senhora da Glória como asneiras do catolicismo (SILVA; CARVALHO, 2017). O

Rev. Dr. Jacob Daniel Hoffman, ministro da Igreja Luterana de Petrópolis em 1855, era anticatólico por tradição (VIEIRA, 1980). Kalley fazia um discurso agressivo incutindo nos praticantes do congregacionalismo um forte espírito anticatólico, gerando protestos violentos (VIEIRA, 2016a). Simonton pensava ser a Igreja Católica um triste sistema, baseado na legislação da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana da América que, em 1835, havia decidido que ela não deveria ser reconhecida como cristã e que, em 1845, passou a considerar o batismo católico como inválido (HAHN, 2011; MENDONÇA, 2008). Blackford acusava o romanismo de não ser cristão, mas quase que sua negação, e de responsável pela superstição e descrença no Brasil (HAHN, 2011). Antes de qualquer contato com o povo brasileiro, Bagby afirmou que os brasileiros vivam sem Deus e esperança. Edward Lane considerava o Brasil um lugar em que se desrespeitava o domingo e a Bíblia era mal utilizada ou negligenciada (VIEIRA, 2016a).

O Apostolo, em edição de 1866, na sessão homônima, trouxe um editorial intitulado “A tolerância religiosa”, afirmando que “se há intolerância é da parte dos protestantes para com os Católicos, que levam seu arrojo a ponto de injuriar-nos no nosso próprio país, nas nossas leis, nos nossos costumes e até nas nossas próprias Igrejas” (ano I, n. 4, 28 de janeiro de 1866, p. 1-2).

Houve momentos promissores, como a indignação contra o anticlericalismo, demonstrada pela protestante inglesa Maria Graham – preceptora dos filhos do imperador Dom Pedro I –, a relação entre o médico protestante Avé-Lallemant e um grupo de irmãs católicas vicentinas – com as quais ele trabalhou em hospitais do Rio de Janeiro e que ele admirava por seu carisma no atendimento aos pobres –, e a admiração que o protestante inglês Richard Francis Burton, embora crítico em relação ao catolicismo, demonstrava por D. Antônio Ferreira Viçoso (FRAGOSO, 2008; VIEIRA, 2016a). O padre ultramontano Patrício Muniz foi um bom amigo de Kalley, tentando convertê-lo ao catolicismo (VIEIRA, 1980).

Uma edição de *O Apostolo* de 1871, na sessão homônima, trouxe o texto “A conversão de um protestante”, no qual é dito que

Nosso Senhor Jesus Cristo diz no seu Evangelho que há no Céu mais alegria pela conversão de um pecador cá na terra, do que pela entrada de noventa e nove justos na pátria celeste.

(...)

Porque cá na terra, na capital do Império do Brasil, no Morro do Castelo, na Igreja de S. Sebastião do Convento dos Revds. Missionários Apostólicos Capuchinhos, às dez horas da manhã, o ilustre Pastor da Diocese do Rio de Janeiro, S. Ex. Revm. o Sr. D. Pedro Maria de Lacerda, recebia no Aprisco da Santa Igreja Católica Apostólica Romana uma humilde ovelhinha transviada, que se escapara das brenhas do protestantismo, e, atraída pelo fulgor da verdade católica, viera espontânea, e só interiormente movida pela mão

invisível do Pastor dos pastores, Jesus Cristo, pedir ingresso na Arca da salvação eterna.

(...)

Era o Sr. Carlos Ricardo Fritche, saxônio, de 21 anos de idade, empregado na casa do Sr. Conselheiro Cornelio Ferreira França.

(...)

Edificado pelo exemplo de sincera piedade que lhe dava a família do Sr. Conselheiro França, de quem era empregado interno, mostrou aquele moço desejos de conhecer a árvore religiosa que tão belos e saborosos frutos produzia. Livros lhe foram fornecidos, com a leitura dos quais podia obter o que desejava (ano VI, n. 13, 26 de março de 1871, p. 98).

Aliás, *O Apostolo* por diversas vezes noticiou e comemorou, na sessão “Noticiario”, mais tarde chamada “Secção Noticiosa”, conversões de protestantes ao catolicismo: no Rio de Janeiro,

no dia 8 do corrente na igreja dos Religiosos Capuchinhos abjurou nas mãos de S. Ex. Revma. o Sr. Bispo Diocesano, os erros da seita evangélica que professava, uma senhora protestante. Renunciados os erros, recebeu o Batismo, a Sagrada Comunhão e foi depois confirmada; recebeu também o nome de Maria Christina. Permita Deus a repetição contínua de semelhantes atos para bem das almas transviadas, glória sua e de sua Santa Igreja (ano VI, n. 46, 12 de novembro de 1871, p. 368);

no interior do Brasil, “com grande prazer comunicamos aos nossos leitores, que converteu-se ao catolicismo, na província de Mato Grosso, o Dr. Alexandre Júlio, protestante, residente em Corumbá” (ano VII, n. 3, 21 de janeiro de 1872, p. 4); na América do Sul, “refere o *Catholico Argentino* que a 6 do corrente abjurou o protestantismo, e fez profissão de fé católica no hospital dos Homens D. Guilherme Muer, inglês” (ano X, n. 20, 27 de janeiro de 1875, p. 4); na Europa,

lê-se no *Jornal de Florença* de 14 de Janeiro:

“Acaba de entrar para o grêmio da Igreja Católica, depois de haver abjurado o protestantismo, no dia da festa da Epifania, na Igreja do Oberammergau (Baviera), o poeta alemão Barão Georges do Dyherrn, membro de uma antiga e ilustre família do ducado de Gueldre” (ano X, n. 36, 17 de fevereiro de 1875, p. 4);

Nos Estados Unidos,

um dos advogados mais distintos da cidade de S. Luiz (Missouri) acaba de abjurar o protestantismo, e professar a fé católica. Escrevia ele, há algumas semanas, a um de seus amigos de New York: “Ficareis surpreendido, com a notícia que vou dar-vos. No último sábado recebi o batismo da Igreja Católica. Tomei esta resolução depois de dois anos de estudos e orações. Parece-me que estou atualmente quinze milhões de milhas mais próximo de Jesus Cristo do que estava antes: lede o cap. XV de S. João, em vossa bíblia, e dizei-me se sois católico ou infiel” (ano III, n. 49, 6 de dezembro de 1868, p. 392).

Mas, embora o clero católico ultramontano brasileiro já buscasse resguardar o Império do avanço do protestantismo, alertando os fiéis quanto à ameaça representada pelos colportores

e pelos pregadores proselitistas, queixando-se de sua atuação, conforme pudemos ver em alguns recortes de *O Apostolo*, seu trabalho seria ainda mais dificultado pela grande imigração que chegou ao Brasil ao longo do século XIX, principalmente em sua segunda metade, conforme vemos a seguir.

4.4 A DELICADA QUESTÃO DA GRANDE IMIGRAÇÃO

Em meio ao estabelecimento definitivo das missões protestantes no Império, surgiu a necessidade de que se intensificasse a chegada de imigrantes para o Brasil, em decorrência da extinção do tráfico negreiro e, conseqüentemente, da diminuição de mão-de-obra disponível (MENDONÇA, 2008; VIEIRA, 1980). Paralelamente, já havia projetos de modernização política e econômica do Brasil que tomavam como modelo a civilização anglo-saxônica e a expansão capitalista dos países protestantes (MENDONÇA, 2008). Parte das elites dirigentes brasileiras, então, recebia bem a ideologia do protestantismo estadunidense, associando o progresso à imigração e à liberdade de culto (ABREU, 1996; MENDONÇA, 2008). Arturo Piedra (2006, p. 18) considera

que os defensores da causa protestante na América Latina optaram por exaltar as vantagens econômicas desses países para as nações que apoiariam a evangelização, depois de perceber que a denúncia dos defeitos da Igreja Católica não era razão suficiente para atrair apoio.

Os principais expoentes do pensamento liberal enxergavam a Igreja Católica como o maior obstáculo à prosperidade econômica, social e política que pretendiam para o país, responsabilizando-a pelo atraso, analfabetismo e ignorância – por impedir a educação leiga e científica – e por dificultar a imigração de não católicos, cuja suposta maior capacidade iria contribuir para a construção de uma modernidade econômica (ABREU, 1996).

De acordo com Alves (2020, p. 256), “os protestantes tiveram o cuidado de indicar que os países protestantes são mais ricos e prósperos *em virtude de sua fidelidade à verdade divina*”, enquanto, “inversamente, os países católicos são mais atrasados porque Deus amaldiçoa aqueles que corrompem a verdade”.

O missionário Fletcher procurou aumentar o prestígio dos Estados Unidos, atribuindo o seu extraordinário desenvolvimento ao protestantismo, buscando transmitir sua convicção de que o progresso chegaria ao Brasil apenas a partir de quando o povo brasileiro aceitasse o Evangelho e praticasse os seus ensinamentos, assim como através do comércio entre os dois países e da atração de imigrantes estadunidenses (GIRALDI, 2012; VIEIRA, 1980). Vieira (1980, p. 75) afirma que Fletcher não foi o iniciador desse conceito, pois

a idéia de que o imigrante protestante era o imigrante que melhor serviria para o Brasil, já fora expressa nos debates parlamentares de 1830 e nos debates sobre a imigração, na imprensa e no parlamento, muito antes da sua ida ao Brasil.

Sob a influência dessa propaganda, o deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos talvez tenha se tornado o maior expoente brasileiros desse pensamento, insistindo que a solução para os problemas econômicos e de desenvolvimento do Brasil seria uma grande importação de imigrantes protestantes dos estados germânicos, da Inglaterra e dos Estados Unidos (VIEIRA, 1980).

Fletcher tomou parte na fundação da Sociedade de Imigração Internacional no Rio de Janeiro, com a qual Tavares Bastos também esteve bastante envolvido, que promoveu intensa propaganda em prol da vinda de protestante para o Brasil nos anos de 1866 e 1867 (ROSA, 2020; VIEIRA, 1980). Vieira (1980, p. 80) comenta que “essa propaganda foi ecoada no Rio pela *Imprensa Evangélica* e pelo *Correio Mercantil*, antes que este fosse comprado pelo ultramontano Antônio Pereira Viana”.

Dois grupos, com posicionamentos distintos, participaram da formação dessa sociedade. Um buscava facilitar estritamente a imigração de confederados estadunidenses. Outro, pretendia que ela auxiliasse todos os imigrantes, e não somente os confederados. Ambos concordavam que, para viabilizar qualquer imigração em larga escala, as leis do Império referentes à religião deveriam ser alteradas, principalmente no que se refere às exigências religiosas relacionadas ao casamento e à proibição de sepultamentos de não católicos em cemitérios públicos e aos lugares de culto protestantes de terem forma externa de templo (VIEIRA, 1980). Assim, de acordo com Vieira (1980, p. 145), em 1867, “os liberais fizeram um ataque geral intenso no Parlamento em prol da liberdade de culto, casamento civil e da promulgação de diversas outras medidas que atrairiam a imigração protestante em massa”. O mesmo autor cita que, em uma carta circular confidencial enviada a todos os bispos do Império, o Internúncio Domenico Sanguigni ponderava que “a renovação desse projeto [de casamento civil] era uma maquinação da Sociedade Internacional de Imigração, uma organização que se propunha a atrair imigrantes, mas cujo alvo era ‘protestantizar este povo excelente’” (VIEIRA, 1980, p. 244). Ainda para Vieira (1980, p. 373),

o aviso do Internúncio serviu apenas para confirmação do que a maioria dos bispos já sabia: que o protestantismo estava sendo importado para o país pelos vendedores de Bíblias da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e da Sociedade Bíblica Americana, pelos missionários escoceses e americanos, assim como pelos imigrantes anglo-saxônicos e germânicos.

O Apostolo, em uma de suas primeiras edições, em um texto não assinado intitulado “Emigração estrangeira”, faz considerações a partir de duas proposições:

1ª A Religião Católica nunca foi, nem atualmente é obstáculo para a emigração protestante.

2ª Os protestantes tem sempre gozado e gozam de toda garantia no exercício de sua Religião, e por tal modo que parecem antes usar de um direito, do que da tolerância concedida na lei.

(...)

Nas cidades têm casas do Oração onde livre e pacificamente exercem o culto privado de suas seitas; aí batizam os filhos o celebram os mais atos religiosos, sempre dirigidos pelo pastor protestante, tem até nesta cidade um cemitério público: nas colônias há a mesma prática, e mais ainda têm capelas perfeitamente construídas, os pastores são pagos pelo governo, bem assim as escolas de instrução primária, onde os meninos são educados no protestantismo. Como pois dizer-se publicamente que a Religião Católica é um grande, é o maior obstáculo para a emigração protestante?

(...)

Têm os protestantes, como dissemos, casas de oração e tudo quanto julgam preciso para o livre exercício do protestantismo, e são instantemente garantidos pelo governo que os deixa no libérrimo gozo de tais exercícios.

Ninguém ainda atacou os atos religiosos dos protestantes

(...)

Não ensinam os protestantes publicamente seus erros por essas ruas da cidade? (ano I, n. 6, 12 de fevereiro de 1866, p. 3-4)

Pouco depois, em outra edição, em um texto não assinado intitulado “O ensino quaresmal”, afirma que

o casamento civil; o indiferentismo religioso; a livre admissão de todos os cultos; o banimento da religião do Estado (apesar de declarada no nosso pacto fundamental); e sobretudo o reconhecimento de que o protestantismo salva o homem da mesma maneira que o catolicismo são questões da época e que de pronto devem ser combatidas e destruídas como ímpias e prejudicialíssimas.

(...)

Pedimos pois que na presente quaresma se mostre ao povo o veneno mortífero que contém aquelas proposições e o cuidado que deve ter para evitá-lo (ano I, n. 8, 25 de fevereiro de 1866, p. 4).

Em outra edição do mesmo ano de 1866, na sessão “O Apostolo”, o periódico apresentou um editorial intitulado “A Sociedade Internacional de Emigração”, no qual comenta:

A prosperidade do Brasil?

E os meios que julgais mais adequados para esse fim, é única e exclusivamente a imigração de protestantes, por amor da qual quereis arrasar tudo que há no país?

(...)

Sim, senhores, trabalhai com essa alavanca destruidora, que chamais de progresso, ampliai a liberdade religiosa até quebrar todas as leis que une o homem ao seu criador: imitai os demolidores do século passado (ano I, n. 12, 25 de março de 1866, p. 2).

Insistindo no tema, em uma edição de *O Apostolo* de 1867, em um texto intitulado “A religião do estado e a liberdade de cultos”, é dito que

há dois anos, que uma sociedade denominada de *Imigração Internacional*, unicamente movida do sórdido espírito de mercancia, que só sabe sacrificar nas aras do bezerro de ouro, francamente se manifestou contra o preceito constitucional do art. 5º, ousando endereçar uma petição ao Governo para pedir a abolição das restrições à liberdade religiosa mantidas na constituição e leis do Império. E não só isto, senão que, explorando com o seu ouro a corruptibilidade dos caracteres baixos e infiéis, achou agentes que por meio da pena lavrassem as mais absurdas e nocivas doutrinas contra a religião (ano II, n. 29, 21 de julho de 1867, p. 227).

O Apostolo sempre defendeu que a imigração ocorresse com a vinda de europeus católicos. Em sua primeira edição, o texto não assinado “Emigração Polaca” afirma que

é sempre sublime, e agrada aos corações retos, a causa dos infelizes, dos fracos; principalmente dos que estão oprimidos só porque são fiéis à verdadeira crença religiosa, que professam.

(...)

Para o Brasil olham como para terra da salvação: o Brasil, apesar do enfraquecimento de sua crença religiosa, abre-lhe os braços, chama-os como a irmãos bem amados, e procura por meio do associações promover a emigração desses infelizes (ano I, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 3).

Nesse sentido, em uma edição de 1868, na sessão “Chronica da Semana”, o cronista afirma que

temos sempre sustentado nesta crônica, e outra cousa não podemos sustentar, que a colonização conveniente e útil ao Brasil há de ser aquela, que professar a nossa religião.

(...)

A unidade na crença religiosa é também uma garantia para a unidade de uma nação, porque dessa unidade lhe vem a força (ano III, n. 13, 29 de março de 1868, p. 102).

Realmente a situação legal do matrimônio entre não católicos era problemática porque somente o casamento canônico, celebrado pela Igreja Católica, tinha efeitos legais, em decorrência de um Decreto Legislativo de 1827, que definiu sua regulação de acordo com o Concílio de Trento e as Constituições do Arcebispado da Bahia (AMAZONAS, 2018; FRAGOSO, 2008). Thais da Rocha Carvalho (2018, p. 101) explica que “mesmo quando se tratava do casamento entre dois protestantes, apenas os padres católicos poderiam celebrar a cerimônia, pois era necessária a benção católica para validação em território brasileiro naquele período”. Para Ítalo Domingos Santirocchi (2015a, p. 341), “um problema para o Estado, no decorrer do século XIX, eram as dificuldades em regular as uniões celebradas pelas minorias não católicas”, que “derivavam da legislação vigente e do incremento da imigração protestante

que vinha sendo incentivada pelo próprio Governo” e que “acabou criando um problema jurídico grave, já que as famílias ‘não católicas’ não eram contempladas pelas leis imperiais”.

Mas, a Lei 1.144, de 1861, regulamentada pelo Decreto 3.069, de 1863, estendeu aos pastores protestantes oficiais o direito de celebrá-lo com efeitos legais, embora não se tivesse aprovado, ainda, o casamento civil (AMAZONAS, 2018).

O Apostolo, no já citado texto “Emigração estrangeira”, comenta que

o único ato que não podia ser tolerado, nem vigorar no Brasil, era o casamento dos protestantes (o que era um mal), pois a lei em vigor mandava celebrar os casamentos na presença do pároco e duas testemunhas, porque, sendo esta a doutrina do Concílio Tridentino, foi aceita pela lei civil.

(...)

É verdade que qualquer medida tomada pelo governo de acordo com a Santa Sé para legalizar os casamentos protestantes no Império, podia ser frustrada pela má vontade deles, que assim como não se sujeitam à lei de 11 de Setembro de 1861, não sujeitar-se-iam ao que não fosse puramente protestante (ano I, n. 6, 12 de fevereiro de 1866, p. 4).

No entanto, manteve-se o impasse em relação aos casamentos mistos – entre protestantes e católicos –, que tentou-se regular civilmente por várias vezes, algo sempre considerado inaceitável pelo clero ultramontano, que considerava o matrimônio um dos sacramentos mais sagrados da doutrina da Igreja Católica, que seria possuidora do monopólio da fé, assim como dos sacramentos (COELHO, 2016). Tatiana da Costa Coelho (2016, p. 161) cita que, em carta enviada a D. Pedro II, D. Antônio Ferreira Viçoso afirmou “serem os protestantes responsáveis pela secularização do casamento, e com isso a Igreja Católica perdia um sacramento tão importante”.

De acordo com Santirocchi (2015a, p. 341),

essa questão, como não poderia ser diferente, criou uma acirrada discussão entre o Estado e a Igreja, principalmente durante o Segundo Reinado. A preocupação do Estado era legislativa e política, enquanto que para a Igreja era essencialmente espiritual e moral, já que o matrimônio era um sacramento que confirmava os fiéis a fé Católica, em vista da “salvação das suas almas”, combatendo o concubinato e a promiscuidade.

Para a Igreja conseguir realizar sua missão, todos os sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio) eram fundamentais.

Carvalho (2018, p. 100) nota “que o matrimônio era um instrumento significativo para a Igreja, com um simbolismo religioso que instaurava o simbolismo religioso no núcleo familiar, base da sociedade”.

Na segunda edição de *O Apostolo*, a homilia do Evangelho de Jo 2,1-11 cita ser “o Sacramento do Matrimônio chamado pelo Apóstolo o maior dos Sacramentos, porque representa a união de Jesus Cristo com a sua Igreja” (ano I, n. 2, 14 de janeiro de 1866, p. 1).

Em 1796, o Papa Pio VI enviou aos bispos brasileiros o Breve dos 25 anos – também chamado das Faculdades ou das Concessões –, através do qual lhes concedia faculdades para a dispensa de alguns impedimentos matrimoniais de direito pontifício como, dentre outros, o de mista religião, o que foi sucessivamente renovado por Pio VII (1822) e Pio IX (1848), com alterações promovidas pelo Breve *Faecipuis gravilasque causis* (1859). Um novo Breve foi redigido em 1874, com novas modificações. No entanto, todos sempre mantiveram a condição de que a educação da prole fosse católica. Paralelamente, desde 1829, discutia-se reiteradamente a instituição do casamento civil no Brasil, com o argumento de dar garantias legais às famílias não católicas ou mistas, mesmo para além da promulgação da Lei 1.144 de 1861, tema inclusive presente na Fala do Trono pronunciada pelo Imperador D. Pedro II por ocasião da abertura da legislatura de 1859. Projetos nesse sentido foram apresentados em 1866, 1867, 1870 e 1887, mas todos sem sucesso (CARVALHO, 2018; SANTIROCCHI, 2015a).

O Apostolo, em uma edição de 1866, na sessão homônima, em um editorial intitulado “A tolerancia religiosa”, comenta:

não vimos nós, não viu todo o Brasil como por ocasião de se discutir na assembleia geral a lei sobre os casamentos mistos, protestarem eles sobre o que ainda lhes parecera pouco nessas concessões (...)?

Ainda há pouco em uma das Províncias do Norte o cônsul de uma nação protestante regular, a despeito das restrições do regulamento do governo, o casamento de uma católica com um protestante não sei com que desabrimento, que provocou uma reprovação do mesmo governo.

(...)

Não condenamos que em um país, a que afluem estrangeiros de toda a parte, que precisa mesmo de animar a emigrado para o seu solo, conceda o governo garantias civis às uniões contraídas nos cultos dissidentes; é isto que chamamos tolerância civil.

(...)

Não, o que se quer não é a liberdade civil das seitas protestantes; é o seu triunfo sobre a Religião Católica (ano I, n. 4, 28 de janeiro de 1866, p. 1).

Em outra edição do mesmo ano, no texto não assinado “Casamentos mixtos celebrados no Brazil pelos consules estrangeiros”, o periódico afirma:

Somos nós os intolerantes, entretanto temos apontado todos os atos dos protestantes entre nós, tendentes a conspirar contra a lei e costumes.

(...)

Nestes casamentos [mistos], como todos sabem, estabelece-se a luta de crença entre os contraentes, e luta tão renhida que pode trazer a morte espiritual de uma geração inteira. Para minorar este mal a Igreja Católica, sempre solícita pela salvação de seus filhos, mesmo daqueles que sem proveito, e menos escrupulosos procuraram aliar-se e formar família com os dissidentes, estabeleceu regras e condições para conceder tais uniões, uma vez que a parte Católica quer guardar intacta a fé em que nasceu.

(...)

De desengano em desengano, outros meios descobrem, e entre eles, está sem dúvida a aliança de família com os Católicos. Na verdade é este um grande

meio de propaganda, é por isso que não querem condições, nem limites para estas alianças. Querem campo livre e desimpedido para lavrar a vinha de Satanás, a quem vivem sujeitos (ano I, n. 9, 4 de março de 1866, p. 4).

Em outra edição de 1866, no texto “Augustos e dignissimos Srs. representantes da nação”, escrito pelo Arcebispo Conde de Santa Cruz, em maio do 1859, encontramos outra passagem significativa:

hoje que o proselitismo protestante, aproveitando-se desta disposição dos espíritos, e com o auxílio de suas Bíblias falsificadas, nas quais sutilmente se insinuam os seus erros, de envolta com as verdades que contem este livro Divino, ele redobra os seus esforços para disseminar entre a inocente população deste mesmo Império suas falsas doutrinas; (...) não será antes para rezear que, contra o ditame do Apóstolo, o marido herético seduza a esposa católica, abusando de sua fraqueza e ternura, ou vice-versa, (o que é muito mais perigoso) a esposa herética com seus mil artificios ao esposo católico? (...) Mas ainda supondo que o cônjuge acatólico se abstenha de tentar diretamente a sedução do cônjuge católico, terá ele tanta prudência, ou tão pouco zelo e apego às suas crenças, que veja com indiferença ou consinta de sangue frio, que a esposa católica pratique os atos de uma Religião que ele detesta, a confissão, a Missa, a veneração das Relíquias e Sagradas Imagens, e outras diversas e santas demonstrações da piedade cristã? (ano I, n. 21, 27 de maio de 1866, p. 4)

E, na edição seguinte, na continuação do mesmo texto:

prescindindo dos tristes efeitos que deve produzir no espírito dos Filhos a contradição das crenças e da conduta religiosa dos Pais, cujo resultado não pode ser senão a indiferença ou a incredulidade, apenas mencionarei o iminente perigo a que ficam expostos, quanto à privação ou invalidade do batismo, se a parte herética não for compelida a fazê-los batizar segundo o Rito católico (ano I, n. 22, 3 de junho de 1866, p. 4).

Prosseguindo na luta contra a aprovação legislativa do casamento civil, *O Apostolo*, em edição de 1872, publicando o “Cathecismo do Concilio de Trento, reproduz o § 15, “*Porque honrou Cristo o matrimônio com a dignidade de sacramento*”, no qual é explicado que

porque como o Matrimônio, enquanto é ajuntamento natural, foi a princípio ordenado para acrescentamento da geração humana, assim depois lhe foi dada a dignidade de Sacramento para que gerasse, e criasse povo fiel e honrador de Cristo verdadeiro Deus e Salvador Nosso. Porque querendo Cristo Nosso Senhor dar algum certo sinal daquele mui grande amor, que há entre ele e a Igreja, e da imensa caridade que conosco tem: com este santo ajuntamento de homem e mulher declarou a divindade de tão grande mistério (ano VII, n. 21, 26 de maio de 1872, p. 1).

O periódico subiu o tom em edição de 1875, na “Secção Religiosa”, no texto intitulado “O casamento civil”, que reproduz o discurso proferido pelo padre Dr. Patrício Muniz perante a assembleia geral da Associação Catholica Fluminense:

Senhores, não é isto reduzir o matrimônio a um verdadeiro contrato de prostituição? Há de se me dizer que eu sou um fanático se acaso declarar neste

momento que a lei civil que tratando de contratos não trata senão de coisas que entram no comércio, quando quer também legislar sobre a validade do matrimônio não faz outra cousa mais do que legalizar a prostituição?

(...)

A consciência é a luz da moral, a moral é a voz da Religião, a Religião é o Catolicismo. Não há matrimônio se o Catolicismo o rejeita, há sempre matrimônio quando ele o abençoa!

(...)

Procurai o matrimônio na ordem material e encontrareis o concubinato, a prostituição, o incesto, o adultério e todas as torpezas que podem manchar o homem nas ocasiões em que ele se aproxima da mulher; procurai-o na ordem moral, procurai-o na Igreja, procurai-o na Religião, e vereis uma moça e um mancebo abençoados pelo Sacerdote, que declara que eles estão unidos em nome de Deus (ano X, n. 20, 27 de janeiro de 1875, p. 2).

Enfim, em outra edição de 1875, na “Secção Religiosa”, no texto intitulado “Sacramentos, pelos quaes Jesus Christo obra em nós”, *O Apostolo* explica que

desta sorte o matrimônio não consiste na material associação do homem e da mulher, por mais lícita e pura que se considere, mas sim, e especialmente na associação de duas almas, que, em virtude de uma sanção divina, unem suas aspirações e suas forças a fim de tenderem juntas para Deus, e que mutuamente se socorrem nas diversas circunstâncias desta vida, até que à união terrena suceda aquela, do que ela é preparatória, a união eterna e indefectível em Deus. E quanto a prole, que é também o fim temporal do matrimônio, sabem os cônjuges Cristãos, que são chamados a procriá-la, não tanto para a fugaz sociedade deste mundo, mas para a eterna associação das almas, e que a devem educar não somente para a terra, mas especialmente para o Céu.

Eis o que realmente é o matrimônio para o Cristão; uma vocação de ordem sobrenatural, cujo fim é a recíproca santificação dos membros da família; um estado, que tem o seu fundamento e a sua sanção nestas solenes palavras de Deus e do seu Cristo: Sereis dois em uma só carne. Ninguém pode separar o que Deus uniu, um laço divino, que só a morte pode desatar, e que o homem não pode quebrar sem separar-se de Deus, que o instituiu e consagrou.

Daqui resulta, que o matrimônio, como ato essencialmente religioso, escapa à competência da autoridade civil, e que esta não tem direito para conhecer de sua essência, o determinar-lhe as condições (ano X, n. 33, 13 de fevereiro de 1875, p. 1).

Sobre as exéquias de não católicos, mesmo que a Constituição imperial permitisse outras religiões para além do catolicismo, aos protestantes frequentemente era negada sepultura, pois os vigários alegavam que a Lei 583, de 1850, dava-lhes o direito de benzer os cemitérios públicos, que eram administrados pela Igreja Católica, e impedir que neles fossem depositados cadáveres de não católicos (AMAZONAS, 2018; VIEIRA, 1980; VIEIRA, 2016a). Embora estes já houvessem estabelecido alguns cemitérios próprios – como os dos ingleses no Rio de Janeiro e em Recife –, muitas vezes construídos conjugados a capelas, escolas e casas paroquiais, houve inúmeros casos de famílias que não puderam enterrar os seus entes falecidos, por serem considerados pagãos ou hereges (AMAZONAS, 2018; VIEIRA, 2016a). Como

exemplo, temos o caso de David Sampson (ou Samson), construtor de uma estrada de ferro, que se suicidou e teve o sepultamento de seu corpo recusado por ser suicida e protestante (VIEIRA, 1980). Somente com a proclamação da República passaram a ter pleno direito de ser enterrados em cemitérios públicos (AMAZONAS, 2018).

Sobre tal caso, em edição de 1870, *O Apostolo*, na sessão homônima, comenta que

aqueles que conhecem o pensamento católico sobre o lugar, onde se depositam os restos daqueles que nasceram, viveram e finaram em comunhão com a Igreja de Jesus Cristo, se escandalizam e com justa razão, vendo enterrados sem distinção, no mesmo lugar sagrado com os católicos, protestantes, suicidas, duelistas e todos os que se ostentaram inimigos declarados da Igreja Católica e assim morreram.

(...)

Uma representação do Diretor da Estrada de ferro de D. Pedro II por ter o cura de Sapucaia negado sepultura eclesiástica a um protestante e suicida deu lugar à consulta do governo e o parecer das *seções do império e justiça do conselho de Estado*.

(...)

Secularizando os cemitérios, nunca se lembraram ou de designar um lugar para enterramento dos cidadãos, e estrangeiros que morressem fora da comunhão católica ou estivessem incursos nas disposições canônicas; ou de conservar dentro dos seus cemitérios lugar separado daquele que fosse destinado para os católicos, e que não recebesse benção (ano V, n. 19, 8 de maio de 1870, p. 143).

Sobre a polêmica do sepultamento do general Abreu e Lima, em edição do periódico de 1869, no texto intitulado “O Sr. Bispo de Pernambuco e o general Abreu e Lima”, é explicado que

o velho general apostatou e pecou grave e publicamente, recusou-se a reconciliar-se com a Igreja, o Prelado empregou os meios e não conseguiu a sua conversão, e finalmente em vez de ser o guarda do seu rebanho devia consentir que um herege participasse das graças que são concedidas àqueles que contritos e humilhados morrem no grêmio do catolicismo! Só nesta época de tantas luzes, neste tempo em que impera o racionalismo, neste país onde o protestantismo tem feito tantos progressos, é que se vê doutrinas semelhantes.

(...)

O Sagrado Concílio de Trento, e como consequência dele, as Constituições do Arcebispado, que nos regem, proíbem expressamente de se dar sepultura eclesiástica aos suicidas, hereges, e neste caso estava aquele a quem o Sr. Bispo negou sepultura no cemitério público de Pernambuco (ano IV, n. 13, 28 de março de 1869, p. 100).

Amazonas (2018, p. 46-47) comenta que no Cemitério dos Ingleses, da Igreja Anglicana, em Santo Amaro, no Recife, foi oferecida sepultura quando do falecimento do general Abreu e Lima e “da negação, por parte do bispo de Olinda, Dom Cardoso Aires, de um lugar onde pudessem repousar os seus restos mortais”.

O Apostolo ainda reproduz, em edição de 1872, sob o título de “Arcebispo da Bahia”, um ofício dirigido pelo Arcebispo Conde de São Salvador ao Sr. Cônego Cândido de Souza Requião, pároco da freguesia da cidade da Cachoeira, em que comenta que

tenho presente o ofício de V. S. de 7 do corrente, em o qual traz ao meu conhecimento que tendo falecido nessa freguesia no dia 4 o protestante Hans Christian Both, sem que houvesse abjurado os erros de sua seita, contra a determinação do provedor e escrivão da mesa da Santa Casa da Misericórdia dessa cidade, e recusando V. S. dar a guia, alguns irmãos da mesma Santa Casa, erigidos em corpo de Irmandade, conduziram com aparato fúnebre o cadáver do falecido à igreja da Santa Casa e nela o sepultaram; a fim de que eu tome na devida consideração a gravidade de semelhante fato.

(...)

Havemos por bem lançar o interdito na referida igreja da Santa Casa da Misericórdia da cidade da Cachoeira, até que preenchido o tempo marcado no regulamento dos cemitérios, se possa fazer a exumação dos restos mortais do mesmo protestante e reconciliar-se a Igreja; cessando inteiramente aí durante este tempo todos os ofícios divinos e enterramentos (ano VII, n. 10, 10 de março de 1872, p. 1).

Em edição de 1875, na sessão “O Apostolo”, sob o título de “Ainda o ‘não queremos’ do ‘Globo’”, o periódico reconhece que

em nosso país, desde que pelos tratados celebrados com a Inglaterra foi permitido aos protestantes ter casas de oração, foi-lhes também permitido ter cemitérios particulares, e eles nunca reclamaram o ser enterrados nas Igrejas ou nas catacumbas e nunca o fizeram depois que foram criados os cemitérios públicos por esforços, e com dinheiros dos Católicos. Tanta justiça reconheceram em ser-lhes denegada sepultura nos cemitérios indicados; e por isso trataram de comprar terrenos para os seus cemitérios, ou de alargar os cemitérios que já tinham; mas nunca apoiaram a gritaria.

(...)

Os cemitérios são lugares tão sagrados, como são as Igrejas; neles se fazem atos de culto para encomendar os mortos ao perdão e misericórdia de Deus (ano X, n. 42, 24 de fevereiro de 1875, p. 1).

Para justificar a posição da Igreja Católica em relação aos cemitérios, *O Apostolo*, em edição de 1874, na sessão “Transcrição”, reproduz o texto intitulado “Da sepultura e do cemiterio”, no qual se explica que

a Igreja adotou e conservará sempre uma liturgia especial para o enterro dos fiéis, uma liturgia destinada a elevar o espírito à mansão da imortalidade, a consolar-nos com a esperança da ressurreição, a interceder pelas almas detidas no purgatório, e a santificar a terra, em que se depositam os seus mortais despojos.

(...)

A sepultura pois é por si um ato sagrado; e por conseguinte não somente em razão dos ritos que a acompanham senão também por virtude de sua intrínseca natureza, entra no domínio espiritual e se sujeita à jurisdição da Igreja.

(...)

Por tão justos e transcendentos motivos a Igreja não só costuma, mas manda benzer os cemitérios, determinou o rito e preces desta cerimônia, especialmente a reserva ao Bispo ou ao sacerdote que ele comissionar; e lhe

atribui os mesmos efeitos que tem a benção dos templos, e por uma tal benção os cemitérios, à semelhança das igrejas, ficam perpetuamente dedicados ao culto de Deus (ano IX, n. 64, 4 de junho de 1874, p. 2),

acrescentando que

dos princípios expostos deduz-se, que compele à Igreja o direito de conceder ou negar a sepultura. Falamos da sepultura eclesiástica que se faz em lugar sagrado. Esse direito é uma consequência imediata do seu domínio e jurisdição.

(...)

Denega-se sepultura aos que não viveram em comunhão com a Igreja, ou não aguardaram na parte substancial e obrigatória, aos infiéis, aos hereges, aos cismáticos, aos ímpios, aos que recusaram os sacramentos, aos pecadores públicos que morreram impenitentes etc. (ano IX, n. 67, 7 de junho de 1874, p. 2).

No entanto, é novamente Monsenhor de Segur, em obra intitulada “O cemiterio no seculo XIX ou a ultima palavra dos solidários”, reproduzida por *O Apostolo* entre as edições nº 186, de 22 de dezembro de 1875, e nº 34, de 29 de março de 1876, que fornece a explicação mais didática a respeito do assunto. De acordo com ele,

o Cemitério, no século XIX, é o último teatro da luta encarnizada do satanismo contra o Cristianismo.

(...)

Demais o cemitério cristão importuna o espírito do mal.

(...)

Já que o desejas, vou contar-te as tortuosas evoluções da velha serpente, para introduzir-se no *dormitório* dos filhos da Igreja e profaná-lo (ano X, nº 186, de 22 de dezembro de 1875, p. 2).

Na edição seguinte, Monsenhor de Segur afirma que

em um pequeno espaço se encontram reunidas as três Igrejas: a Igreja do céu, a Igreja da terra e a Igreja do purgatório.

(...)

A Igreja do purgatório, escondida no cemitério e composta de nossos avós, de nossos irmãos, de nossos amigos, cuja voz parece saída lá debaixo das lajes de seus túmulos, solicitando a compaixão dos vivos, dando-lhes as mais úteis lições (ano X, n. 187, 24 de dezembro de 1875, p. 2),

acrescentando que “o cemitério, consagrado pela Igreja, é destinado a receber os corpos dos filhos de Deus, os irmãos do Verbo encarnado, é, depois das igrejas, o lugar mais santo que há na terra” (ano XI, n. 12, 4 de fevereiro de 1876, p. 1).

O autor explica que

a Igreja benze os cemitérios:

1.º Para subtrair estes lugares aos usos profanos, afastar deles o espírito das trevas, e confiá-los à guarda dos espíritos bem-aventurados.

2.º Para mostrar que os fiéis cujos corpos ali repousam morreram na sua comunhão, e pertencem, tanto quanto lhe é possível conhecer, à sociedade dos

eleitos. Por virtude desta benção, o cemitério torna-se para os fiéis falecidos uma como igreja subterrânea, onde esperará a ressurreição gloriosa.

(...)

4.º Para fazer dele um lugar de oração para uso dos fiéis vivos, e para convidar todos os cristãos a orar por seus irmãos defuntos. Esta benção não só santifica o terreno onde estão depositados os corpos dos fiéis, mas aproveita também a suas almas. Efetivamente fica ligada ao solo uma como *prece permanente*, por meio da qual a Igreja invoca a misericórdia divina em favor dos fiéis defuntos, aura de que na hora última ouçam a trombeta do anjo para sua glória e felicidade (ano XI, n. 15, 11 de fevereiro de 1876, p. 1),

afirmando que

o corpo do cristão não é, como o do infiel, o santuário, o tabernáculo de uma alma manchada e desfigurada pelo pecado; de uma alma sem encantos e sem beleza aos olhos de Deus. É o santuário de uma alma cuja beleza rivaliza com a dos anjos; beleza que eclipsa a de todas as criaturas visíveis; beleza tal que transporta o coração do mesmo Deus e no qual contempla, como em um espelho límpido, as suas incomparáveis perfeições. Mas o que digo eu? O corpo do cristão torna-se, por virtude da comunhão, o tabernáculo do próprio Deus em pessoa. Não se pode dizer mais em seu louvor.

(...)

Não nos devemos admirar de que este corpo, logo que expira, seja objeto do mais profundo respeito da Igreja. Digo da Igreja, porque é dela, fiel herdeira das tradições primitivas, que vieram estas manifestações de respeito pelo corpo do cristão, e é por ela que se conservam (ano XI, n. 16, 13 de fevereiro de 1876, p. 2-3).

Enfim, Monsenhor de Segur faz a comparação de que

então o corpo do homem, depois de ter passado no seio da terra pelas mesmas transformações que o grão de trigo, aparecerá a nossos olhos glorioso e reformado segundo o corpo do novo Adão, ressuscitado, luminoso, ágil, sutil, impassível (ano XI, n. 27, 10 de março de 1876, p. 2),

tecendo as seguintes considerações:

onde estaria o vosso amor se deixásseis eternamente na corrupção do túmulo a carne que no cristão é tantas vezes santificada, tantas vezes órgão de santificação da alma, e sempre no martírio testemunha visível e defensora da verdade: carne tão nobre, tão santa, que é irmã do vosso Cristo! O que seria então do vosso amor?

(...)

Deus ama também a nossa carne por ser ela a imagem de seu Filho. O Verbo feito carne é eternamente objeto da complacência de Deus. Ora nenhuma criatura viva, excetuando o nosso corpo, tem as feições do Verbo encarnado.

(...)

O dogma salvador da sociedade é o dogma da vida futura; e o dogma da imortalidade, ressurreição, penas e recompensas, porque tudo é um, encontra-se no cemitério cristão. É ali que ele se manifesta sob mil diferentes aspectos, já pela santidade do lugar, já pelas inscrições e emblemas, já pelo nome de cemitério, que significa *dormitório*. A negação do cemitério cristão resume todas as negações anticristãs e antissociais. É por isso que o fito dos modernos negadores é aniquilá-lo profanando-o, isto é, fazendo-lhe perder a sua significação (ano XI, n. 34, 29 de março de 1876, p. 2-3).

Por tudo o que foi exposto, podemos perceber o quanto era difícil para a ala ultramontana da Igreja Católica no Brasil concordar com os projetos de imigração em discussão ao longo de todo o período imperial e que previam a chegada de europeus ou estadunidenses protestantes, por ameaçar não apenas a hegemonia católica romana no Império, mas também o Estado confessional que existia à época, em vias de ser substituído pelo Estado laico, o que significaria a dessacralização de instituições tão caras ao catolicismo, como o eram o matrimônio e os cemitérios.

Apenas a partir de 1890, após a proclamação da República, em fins do ano anterior, o Estado confessional no Brasil deixou de existir. Com o advento do Estado laico, enfim, os protestantes ganharam plena liberdade religiosa, com direitos que, até então, a legislação e as pressões da religião oficial lhes negavam, tais como a realização de cultos públicos, a construção de igrejas com arquitetura de templos e a realização de exéquias em cemitérios públicos, tendo sido instituído, por decreto, o casamento civil.

Por outro lado, o fato de ter deixado de ser legalmente a religião do Estado permitiu que a Igreja Católica, no Brasil, avançasse no sentido da plena integração à Igreja universal comandada pelos pontífices romanos, o que, no entanto, fez com que ainda fosse necessário trilhar um caminho de algumas décadas até que a Igreja Católica brasileira, seguindo os passos de sua mestra, a Igreja Romana, iniciasse sua integração ao diálogo com outras denominações cristãs.

5 CONCLUSÃO

Conforme pudemos perceber nos dois primeiros capítulos deste trabalho, em especial no capítulo 1, a Idade Média foi a Idade de Ouro da Igreja Católica Apostólica Romana, que, considerando-se responsável pela guarda do saber, guardiã da verdade e, por isso, controladora da mentalidade, tornou-se o centro de equilíbrio da Europa, moldando aquele universo feudal à sua imagem e semelhança, determinando os parâmetros do ordenamento social – de modo a estabelecer uma unidade perfeita –, intervindo no governo da cidade dos homens para transformá-la na cidade de Deus, com os papas dirigindo e controlando o comportamento dos povos e indivíduos e, enfim, constituindo uma sociedade cristã, ordenada, segura, em aparente harmonia.

Porém, na transição da Idade Média para a Moderna, como o imaginário feudal deixou de atender às renovadas ambições humanas, ocorreu o Renascimento, durante o qual teve início um processo de afirmação do racionalismo – considerado por alguns como uma rebelião da inteligência –, responsável por questionar as tradições cristãs e enfraquecer a crença nos dogmas, cujo ápice foi atingido, no século XVIII, com o Iluminismo. Paralelamente, e consequentemente, começou-se a questionar a autoridade universal e absoluta do Papado, a Igreja Católica passou a ser contestada e, na passagem para a Idade Contemporânea, ameaçada por diversas forças.

Filha do Iluminismo foi a Revolução Francesa, da qual participaram adversários declarados da Igreja Católica e em cujo decorrer predominou a hostilidade a ela – principalmente a Roma e ao Papa –, e que provocou a queda do Antigo Regime, acabando por encerrar o regime de cristandade e iniciando uma luta contra o catolicismo. A partir de então, os não católicos conquistaram liberdade religiosa, o que não foi revertido após a derrota de Napoleão Bonaparte, propagador do ideal revolucionário, quando o liberalismo passou a se constituir como a maior ameaça à Igreja Romana, estabelecendo, dentre outras coisas, o princípio da igualdade de todas as religiões perante a lei.

Como, durante o período da Renascença, ocorreu a Reforma Protestante – momento de ruptura da unidade cristã da Europa, com o surgimento de novas igrejas cristãs, apartadas de Roma, quando se intensificou o questionamento das estruturas eclesiais, provocando o consequente enfraquecimento do senso de autoridade dos papas –, em meio às agruras que a Igreja Católica sofria durante o século XIX, muitos católicos começaram a enxergar a ação de Satanás, iniciada com o Renascimento e a mencionada Reforma Protestante, continuada com o Iluminismo, e que culminou na Revolução Francesa, tendo ocorrido, nesse suposto processo, o

ataque à estrutura da Igreja Romana e à própria fé católica, assim como a gênese da anarquia social. Decisões tomadas no Congresso de Viena – tais como a submissão de três quintos dos católicos poloneses aos prussianos protestantes e aos russos ortodoxos, assim como a dos católicos belgas aos holandeses reformados – e o então início da obra missionária protestante pareciam confirmar tal hipótese.

Considerando a sua própria existência ameaçada, a Igreja Católica reagiu. Comportando-se como a detentora única da verdade e modelo de sociedade perfeita, ao mesmo tempo em que buscava restaurar os sagrados, mas então superados, valores da sociedade cristã medieval, lembrando a necessidade de o homem se subordinar à ordem sobrenatural, voltando a ser humilde e obediente à hierarquia eclesiástica, iniciou um processo de romanização – ou seja, de intensa centralização da Igreja em Roma e progressivo reforço da autoridade dos pontífices –, que culminou com a realização do Concílio Vaticano I e a confirmação do dogma da infalibilidade do poder papal. Da mesma forma que, três séculos antes, havia sido realizado o Concílio Tridentino, buscando reverter o avanço da Reforma Protestante na Europa, um novo concílio foi promovido para consolidar o caráter romano da Igreja Católica, fortalecendo-a na luta contra o modernismo e contra os demais males que a afligiam desde Trento.

A rejeição e combate ao modernismo – que encontrou expressão clara no *Syllabus Errorum*, catálogo das doutrinas, teorias, ideias e afirmações que a Igreja Católica condenava – alimentou estereótipos hostis que deveriam ser combatidos, dentre os quais o protestantismo – que muitos católicos enxergavam como origem de todos os males que fustigavam a Igreja Católica –, visto como uma descrença cujos adeptos eram rebeldes. Por sua vez, os protestantes também não simpatizavam com a Igreja Romana, pois enquanto distribuíram bíblias e folhetos anticatólicos na Europa, praticando proselitismo, cooperavam entre si em sua obra missionária – que alcançou a América Latina e o Brasil –, rivalizando com os católicos, tornando inviável, naquele momento, qualquer aproximação.

A América Latina do início do século XIX – na qual o protestantismo iniciou sua inserção entre as populações católicas e em detrimento do catolicismo –, emancipou-se em quase toda a sua totalidade do domínio político europeu, embora os novos Estados independentes mantivessem os princípios regalistas, através dos quais buscavam controlar a Igreja Católica. Visto que no Brasil ocorresse o mesmo, acompanhado pelo desenvolvimento de um ideário liberal que, dentre outras coisas, conservava o catolicismo como religião do Estado, mas permitia a prática de outras religiões, teve início um movimento reformador liderado por alguns bispos ultramontanos que, conscientes do sentido universal da Igreja Católica, procuraram libertá-la da tutela do Estado, assim como promover uma maior

vinculação e sujeição dela em a Roma – vista como centro da unidade e ortodoxia católica –, acompanhando o processo de romanização então em voga, o que pode ser constatado pelo fato de os bispos brasileiros presentes ao Concílio Vaticano I terem se manifestado firmemente favoráveis à definição da infalibilidade papal.

Combatendo o regalismo – que significava a intromissão do poder civil nos assuntos eclesiais –, a ala ultramontana da Igreja Católica brasileira – parcela que buscava uma maior vinculação para com a Igreja de Roma e aos papas –, então, em grande parte reproduzindo o já mencionado discurso de uma parcela dos católicos europeus de que forças demoníacas agiam na sociedade para se apossar do mundo e transformá-lo no reino de Satanás, trabalhou para superar a crise da cristandade, implantando o modelo eclesial tridentino e buscando seguir fielmente as diretrizes romanas, para o que contou com o auxílio de missionários católicos estrangeiros – em especial lazaristas, capuchinhos e jesuítas –, e começou a enviar seminaristas para estudar em Roma. Assim, quando da publicação do *Syllabus*, o episcopado brasileiro imediatamente acatou as suas disposições, sustentando que apenas a verdade católica, e não o erro liberal ou protestante, tinha direito de existência e divulgação.

Conforme vimos no capítulo 3, foi neste contexto de afastamento da Igreja Católica brasileira em relação ao Estado, com sua simultânea aproximação de Roma, que o protestantismo se estabeleceu de forma definitiva ao Brasil, após efêmeras tentativas de implantação por ocasião das incursões de franceses e holandeses, ainda no início do período de colonização portuguesa. A chegada de ingleses, suíços e alemães, a partir da transferência da Corte portuguesa para cá, em 1808, mas principalmente após a emancipação política do Brasil, em 1822, trouxe as primeiras denominações protestantes, às quais foi concedida uma relativa liberdade de culto. Embora essas primeiras comunidades tenham sido bem recebidas por parte do clero brasileiro, ainda predominantemente regalista, e não tenham praticado o proselitismo, não deixaram de gerar incômodo entre os ultramontanos que aqui se encontravam, como o expressaram o núncio apostólico D. Lourenço Caleppi e, mais tarde, o internúncio Monsenhor Gaetano Bedini.

No entanto, à medida em que a ala ultramontana do clero – que, ao longo do período imperial brasileiro, foi liderada sucessivamente por D. Romualdo Antônio de Seixas Barroso, D. Antônio Ferreira Viçoso e D. Antônio Macedo Costa – começava a crescer e se manifestar no Brasil, iniciando o mencionado processo de reforma, a presença de não católicos no Império também começou a se intensificar, não apenas através da dispersão do protestantismo de imigração pelo território brasileiro, mas, principalmente, graças à atuação das sociedades bíblicas estrangeiras e à chegada de missionários protestantes declaradamente proselitistas que,

procurando evangelizar os brasileiros, deram início ao protestantismo de missão, cujo avanço parecia ser favorecido pela legislação local, que ampliava seu espaço de atuação.

Em meio à expansão do protestantismo de missão em terras brasileiras, a extinção do tráfico negreiro e, por consequência, a diminuição de mão-de-obra disponível no Brasil tornaram necessário intensificar a chegada de imigrantes. Como desde logo após a Independência já houvesse projetos de modernização política e econômica inspirados na civilização anglo-saxônica e no desenvolvimento capitalista dos países protestantes, foi fundada a Sociedade de Imigração Internacional que, para viabilizar a imigração em larga escala, iniciou uma campanha de pressão para que as leis do Império referentes à religião fossem alteradas, em especial no que se referia ao casamento, à proibição de sepultamentos de não católicos em cemitérios públicos e aos lugares de culto protestantes de terem forma externa de templo.

Conforme vimos no capítulo 2, assim como na Europa, na qual a partir da segunda metade do século XIX a Igreja Romana passou a utilizar a imprensa como veículo de combate – embora, desde a Reforma Protestante, Martinho Lutero já tenha se utilizado dela para divulgar suas ideias e a Bíblia em língua vernácula –, no Brasil, o clero católico ultramontano também a transformou em ferramenta em seus embates contra o Estado, contra as ideias liberais e em sua tentativa de conter o protestantismo. Em meio às propostas da Sociedade de Imigração, e com a expansão protestante se dando em detrimento da Igreja Católica Romana e em tom de controvérsia, além de não haver ambiente para qualquer aproximação entre catolicismo e protestantismo, a Igreja Católica brasileira, já predominantemente ultramontana, reagiu, baseada nas diretrizes romanas, utilizando, dentre outros meios, a imprensa.

Houve, pois, assim como na Europa e nos Estados Unidos de então, o desenvolvimento de uma imprensa periódica católica no Brasil, transformada em um dos principais instrumentos da ala ultramontana da Igreja brasileira que, afinada com as ideias emanadas de Roma, procurou divulgar a verdade católica diante do crescimento de outras denominações religiosas e defender a autoridade eclesiástica contra o poder civil. Alguns jornais católicos foram criados, tornando-se porta-vozes do pensamento ultramontano que, reagindo ao encontrar os inimigos que precisava enfrentar – tais como o protestantismo e o liberalismo –, buscou municiar o clero nos púlpitos, mas também atingir o público fora dos templos.

O mais importante desses periódicos católicos brasileiros do século XIX foi o jornal *O Apostolo*. Mesmo editado no Rio de Janeiro, teve circulação nacional, tornando-se o principal porta-voz do clero ultramontano no Brasil. Publicando as posições correspondentes às diretrizes do Concílio de Trento e, mais tarde, do Concílio Vaticano I, assim como as orientações da Igreja Católica Romana sob os pontificados de Pio IX e Leão XIII, que

correspondem ao seu período de existência, o jornal demonstrava a vinculação do movimento reformador da Igreja Católica no Brasil ao ultramontanismo em curso na Europa à época. Atuando na linha apologética característica da teologia praticada então, esteve a serviço da Igreja, buscando afirmar a sua identidade de sociedade perfeita – e, conseqüentemente, alheia ao pluralismo religioso e ao respeito por outros modos de pensar e agir –, abraçando o papel destinado à boa imprensa, ainda antes que tal expressão houvesse sido cunhada por Leão XIII.

Ao longo de um total de 1055 edições disponíveis para consulta, de um total de 1062 publicadas entre janeiro de 1866 fevereiro de 1878, recorte temporal que abrange o período em que foi publicado sob o pontificado do papa Pio IX, pudemos perceber, nas páginas de *O Apostolo*, a aproximação entre o clero católico reformador brasileiro do século XIX e Roma, através da demonstração de um saudosismo em relação a uma medievalidade idealizada e de uma tentativa de restaurar a imagem da Igreja Católica enquanto guardiã da verdade, assim como da demonização da Reforma Protestante, do racionalismo, do Iluminismo, da revolução, do liberalismo, ou seja, tudo o que colaborava para o rompimento da unidade católica. Como o diferente não poderia ser aceito, não era possível o estabelecimento do diálogo entre a hierarquia católica e outras denominações cristãs que começavam a chegar ao Brasil naquele momento.

Mesmo que constantemente criticado e atacado por parte da imprensa leiga e anticlerical, *O Apostolo* assumiu o seu papel na defesa da Igreja institucionalizada e do que considerava a verdadeira doutrina, fornecendo aos padres subsídios para as suas pregações e procurando ensinar aos fiéis como deveriam se comportar para guardar a fé – que o jornal considerava verdadeira – e se manter a salvo, dentre outras coisas, da sedução protestante. Para tal, travou todos os combates que julgou necessários. Como, ao longo de quase todo o século XIX, os papas condenassem as sociedades bíblicas, o periódico buscou justificar a posição da Igreja, combatendo aquelas e endossando a crítica ao livre exame, defendendo que apenas a Igreja Católica poderia realizar a autêntica interpretação do conteúdo da Sagrada Escritura.

Em seu permanente embate contra o avanço do protestantismo no Brasil, *O Apostolo* não cansou de defender o cumprimento da Constituição do Império, denunciando os casos em que a Carta foi violada, fosse através da realização de cultos não católicos públicos, fosse através da construção de igrejas com aparência exterior de templo, fosse através da prática do proselitismo, da propaganda anticatólica e dos ataques à Religião do Estado por parte dos protestantes. Mesmo que reconhecesse que os primeiros dentre estes chegados ao Brasil – anglicanos e luteranos – respeitavam os ditames constitucionais, o periódico se empenhou na luta contra os projetos de flexibilização da legislação brasileira que pretendiam tornar o Brasil

mais atraente para uma grande imigração de não católicos, tais como o estabelecimento do casamento civil e a secularização dos cemitérios – o que acabaria por beneficiar aos que chegaram aqui através do protestantismo de imigração, que também pleiteavam tais mudanças –, realizando um verdadeiro trabalho de catequese em suas páginas, a fim de justificar a sua posição conforme a fé católica e as diretrizes romanas, principalmente aquelas oriundas do Concílio de Trento.

O Apostolo reproduziu, em suas páginas, o mal-estar causado pela chegada de outras denominações religiosas e, por conseguinte, pela quebra da unidade religiosa do país, tal como os conflitos consequentes do questionamento à hegemonia absoluta do catolicismo no Brasil. Ao demonstrar, por exemplo, inconformismo com o fato de pastores protestantes serem pagos pelo governo e em relação à propaganda proselitista realizada pelos missionários evangélicos, travando infinitas discussões com o órgão presbiteriano *Imprensa Evangelica*, o periódico demonstrava a completa indisposição do clero católico reformador brasileiro quanto a uma aproximação às outras igrejas que se constituíam então.

O Apostolo, como fiel porta-voz do clero ultramontano no Brasil, não se limitou apenas a reproduzir, em suas páginas, documentos produzidos pela Santa Sé ou pelos diversos prelados brasileiros, ou até estrangeiros – expondo a posição oficial da Igreja Católica Apostólica Romana de então –, ou textos escritos por padres ou leigos ultramontanos, brasileiros ou não – que defendiam a ortodoxia da Igreja Católica. O periódico não foi apenas reflexo do pensamento ortodoxo católico romano e do comportamento da ala ultramontana da Igreja Católica no Brasil. Em defesa desta Igreja contra aqueles que ela enxergava como inimigos naquele momento, dentre os quais os protestantes sempre apareceram com grande destaque, o jornal produziu material próprio, através do qual interveio nos processos daquele momento histórico, tornando-se agente e sendo, em grande parte, responsável por frear o avanço da secularização do Estado Imperial e da dessacralização da sociedade brasileira, pelo menos até o advento da República no Brasil.

Enfim, *O Apostolo* colaborou para a constituição do clero ultramontano no Brasil, tendo-se tornado formador para aqueles que não tiveram oportunidade de estudar na Europa ou, ao menos, nos seminários estabelecidos pelos bispos reformistas. Além disso, procurou intervir no governo da cidade dos homens, para restaurar a cidade de Deus, buscando dirigir o comportamento dos católicos brasileiros, para compor o que considerava ser a sociedade cristã correta, ordenada, segura, em suposta perfeita harmonia.

Esta dissertação não pretende – e nem poderia – esgotar as possibilidades para o estudo de *O Apostolo*. O periódico é uma fonte riquíssima de informações acerca, dentre outras, da

sociedade, da política, da educação e, principalmente, da religião no Brasil da segunda metade do século XIX, podendo – e devendo – contribuir para outras pesquisas acadêmicas, quer no campo da Ciência da Religião, quer nos campos da História e/ou da Educação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ABREU, Martha Campos. “**O Império do Divino**”: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. 1996. Tese (doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ALONSO, Angela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 35-54, out. 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/xCb8knmRgSqgmCLxKYG7qzq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2022.

ALTEMEYER JUNIOR, Fernando. **Perfil episcopal da Igreja Católica no Brasil: 1551 a 2018**. São Paulo: Paulus, 2018.

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. Juiz de Fora: Siano, 2020.

AMAZONAS, Maurício. **Os limites da tolerância e a força do Evangelho**: Dr. Kalley e a inserção do protestantismo no Brasil. Recife: Bagaço, 2018.

AZEVEDO, Ferdinand. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. **Perspectiva teológica**, [s.l.], v. 20, n. 51, p. 201-218, 1988. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1680/2008>. Acesso em: 9 fev. 2022.

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1992.

BAHIA, Benedito Juarez. **História, jornal e técnica**: história da imprensa brasileira. 5. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009. v. 1.

BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa**: Brasil, 1800-1900. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Prefácio. *In*: AMAZONAS, Maurício. **Os limites da tolerância e a força do Evangelho**: Dr. Kalley e a inserção do protestantismo no Brasil. Recife: Bagaço, 2018. p. 9-11.

CARVALHO, Thaís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX**: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891). 2018. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

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**, Curitiba, v. 19, n. 30, p. 85-99, fev. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31669/20193>. Acesso em: 24 maio 2022.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX**: Os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

DALMOLIN, Aline Roes. Por uma história da imprensa católica brasileira. *In*: ENCONTRO DA ALCAR RS – NÚCLEO GAÚCHO DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 4, 2012, Porto Alegre. **Memórias da comunicação**. São Borja: Alcar, 2019. p. 1-15. Disponível em: http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-regionais/sul/4o-encontro-2012/memorias-da-comunicacao/at_download/file. Acesso em: 15 maio 2022.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das revoluções. I. Diante de novos destinos. São Paulo: Quadrante, 2003. v. VIII.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das Revoluções. II. Um Combate por Deus. São Paulo: Quadrante, 2006. v. IX.

DANIEL-ROPS, Henri. **História da Igreja de Cristo**: a Igreja das Revoluções. III. Esses Nossos Irmãos, os Cristãos. São Paulo: Quadrante, 2008, v. X.

DORNAS FILHO, João. **O padroado e a Igreja brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FONSECA, André Dioneu; MARIN, Jérri Roberto. Introdução. *In*: FONSECA, André Dioneu; MARIN, Jérri Roberto (orgs). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020. p. 9-15.

FONSECA, Gondin da. **Biografia do jornalismo carioca (1808-1908)**. Rio de Janeiro: Quaresma, 1941.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). *In*: HAUCK, João Fagundes *et al.* **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 141-253.

GIRALDI, Luiz Antonio. **A Bíblia no Brasil Império**: como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

GIRALDI, Luiz Antonio. **História da Bíblia no Brasil**. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

GOMES, Francisco José Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. *In*: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). **A vida na Idade Média**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 33-60.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 19, 1997, Belo Horizonte. **História e cidadania**: anais [...]. Belo Horizonte: Humanitas, FFLCH-USP/ANPUH, 1998. v. 2, p. 315-326. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1547473983_80dd1a54d740b68d7d1e7cb4bf345bd5.pdf. Acesso em: 11 fev. 2022.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2011.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação (1808-1840). *In*: HAUCK, João Fagundes *et al.* **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 07-139.

KLAUCK, Samuel. A imprensa como instrumento de defesa da Igreja Católica e de reordenamento dos católicos no século XIX. **Mneme** – revista de humanidades, Natal, v. 12, n. 29, p. 132-148, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1022/973>. Acesso em: 22 abr. 2022.

LIMA, Maurilio Cesar de, Monsenhor. **Breve história da Igreja no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMEIRA, Aline de Moraes. **Jornal O Apóstolo (1866-1893)**: ações católicas na imprensa e na educação. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/producao/documentos/jornal-apostolo-1866-1893-acoes-catolicas-imprensa-educacao>. Acesso em: 2 mar. 2022.

LUCA, Tania Regina de. A grande imprensa na primeira metade do século XX. *In*: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p. 23-43.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. A igreja católica no Brasil do século XIX e sua (não) abertura ao diálogo. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 32, 2019, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: Soter, 2019. p. 635-641. Disponível em: <http://www.soter.org.br/anais/32.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2022.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. **As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil**. 2009. Monografia (Especialização em História da Igreja) – Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MANOEL, Ivan A.. **O pêndulo da história**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 30, p. 149-169, out. 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25119/22130>. Acesso em: 15 fev. 2022.

MARIN, Jérri Roberto. O desenvolvimento da imprensa católica no Brasil. *In*: FONSECA, André Doney; MARIN, Jérri Roberto (orgs). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020. p. 17-60.

MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 197-217, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/5XrCTGSfCVtrkBgz7tcpZch/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 abr. 2022.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias: a era contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1997. v. IV.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias: a era do Liberalismo.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. III.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. *In:* MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p. 45-80.

MARTINS, Gabriela Pereira. Ultramontanos, positivistas e liberais: reflexões a partir da separação Igreja-Estado. **Sacrilegens** – revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 53-73, 2008a. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26457/18238>. Acesso em: 15 fev. 2022.

MARTINS, José de Souza. Prefácio da 3ª edição. *In:* MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008b. p. 19-26.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Imperial e Transição Republicana.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. t. 2.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja: uma orientação para iniciantes.** 3. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1995. v. II.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja: uma orientação para iniciantes.** Belo Horizonte: O Lutador, 1996a. v. III.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à História da Igreja.** 5. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1996b. v. 2.

MELO, José Marques de. **História do jornalismo: itinerário crítico, mosaico contextual.** São Paulo: Paulus, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MOREL, Marco. **As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840).** 2. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. *In:* MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p. 23-43.

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

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. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 9, 2013, Ouro Preto. **Anais [...]**. Porto Alegre: Alcar, 2013. p. 1-13. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-do-jornalismo/a-voz-e-a-pena-a-servico-da-igreja-a-imprensa-catolica-e-a-ampliacao-da-esfera-publica-no-rio-de-janeiro-no-final-do-seculo-xix>. Acesso em: 28 maio 2022.

NOWAK, Kurt. História da Igreja evangélica a partir da Revolução Francesa até o final da Primeira Guerra Mundial. *In*: KAUFMANN, Thomas et al (org.). **História ecumênica da Igreja: da Revolução Francesa até 1989**. São Paulo: Paulus, Loyola; São Leopoldo: Sinodal, 2017. v. 3. p. 3-86.

O APOSTOLO, 1866-1901 (microfilmado e digitalizado). Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/apostolo/343951>.

OLIVEIRA, Daniel Freitas de. A criação da imprensa católica na arquidiocese de Cuiabá/MT: o jornal A Cruz. *In*: FONSECA, André Dione; MARIN, Jérri Roberto (orgs). **História, imprensa e religião**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020. p. 215-233.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **O catolicismo plural: a Congregação da Missão e a construção do ultramontanismo oitocentista**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2019.

OLIVEIRA, Geovany Carneiro de Castro; MARINHO, Marcelo Benfica. Ultramontanismo, reforma e romanização: uma breve discussão conceitual. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS, 1, 2019, Cidade de Goiás. **O céu, o inferno e o além: o pós-morte na História das Religiões: anais [...]**. Cidade de Goiás: UEG; ABHR, 2019. p. 1-11. Disponível em: <https://www.anais.ueg.br/index.php/sner/article/view/13485/10686>. Acesso em: 7 mar. 2022.

OLIVEIRA, Rodrigo Santos de. A relação entre a história e a imprensa: breve história da imprensa e as origens da imprensa no Brasil. **Historiæ**. Rio Grande, v. 2, n. 3, p. 125-142, 2011. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2614/1425>. Acesso em: 09 maio 2022.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)**. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006. v. 1.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. *In*: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 14, 2009, Rio de Janeiro. **Comunicação, educação e cultura na era digital: anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2009. p. 1-12. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2009/resumos/R14-0018-1.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2022.

PUNTEL, Joana T.. A Igreja a caminho, na comunicação. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 221-242, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9755/6685>. Acesso em: 04 abr. 2022.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; SOUTO, Josias Freitas. A relação Igreja-imprensa: o nascimento da imprensa católica no Brasil do século XIX. **Diversidade religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 152-182, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/31334/16497>. Acesso em: 04 abr. 2022.

ROSA, Wanderley Pereira da. **Por uma fé encarnada**: uma introdução à história do protestantismo no Brasil. São Paulo: Recriar; Vitória: Unida, 2020.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. **Mneme** – revista de humanidades, Caicó/RN, v. 12, n. 29, p. 187-207, ago. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1015/994>. Acesso em: 17 fev. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 27, 2013, Natal. **Conhecimento histórico e diálogo social**: anais [...]. Natal: ANPUH, 2013a. p. 1-17. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1547473983_80dd1a54d740b68d7d1e7cb4bf345bd5.pdf. Acesso em: 11 fev. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial. *In*: ENCONTRO REGIONAL ANPUH/MG, 18, 2012, Mariana. **Anais [...]**. Ouro Preto: Edufop, 2013b. p. 1-10. Disponível em: http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1340203778_ARQUIVO_Elaesta nomeiodenos.pdf. Acesso em: 12 fev. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. **Reflexão**, Campinas, v. 42, n. 2, p. 169-181, jul.-dez. 2017. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3999/2551>. Acesso em: 18 fev. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência**: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço; São Luís: EDUFMA, 2015a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). **Itinerantes**: revista de historia y religión, San Miguel de Tucumán, n. 5, p. 65-90, 2015b. Disponível em: <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/44/45>. Acesso em: 12 fev. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. **Temporalidades**: revista discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 24-33, ago-dez. 2010. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548874919_60d2bd729fd63ef636a9a4cf2cc962b0.pdf. Acesso em: 6 fev. 2022.

SCHWARTZ, Stuart B.. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/ago. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22842/17744>. Acesso em: 23 abr. 2022.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões: catolicismos e conservadorismos nos séculos XIX e XX**, Maringá, v. 12, n. 35, p. 9-42, set-dez. 2019a. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/45883/751375148315>. Acesso em: 7 mar. 2022.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. In: SIMPÓSIO NORDESTE DA ABHR, 2, 2015, Recife. **Conflito e intolerância religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir das disputas entre regalistas e ultramontanos, sobre a vinda de protestantes ao Brasil: Anais [...]**. Recife: ABHR, 2015. p. 1-28. Disponível em: <http://historiayreligion.com/sites/default/files/papers/Artigo-Almanack%20Ana%20Rosa.pdf>. Acesso em: 22 maio 2022.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. **Almanack**. Guarulhos, n. 15, p. 143-182, 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/13171/9185>. Acesso em: 22 maio 2022.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thais da Rocha. Ultramontanismo, maçonaria e protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). **Estudos de religião**. São Bernardo do Campo, v. 33, n. 2, p. 28-53, maio-ago. 2019b. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9430/6972>. Acesso em: 14 jun. 2022.

SILVA, Fábio Gleiser Vieira. **A Igreja Católica e a comunicação na sociedade midiaticizada: formação e competência**. 2010. Dissertação (mestrado em Comunicação) – Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/02/25-a-igreja-cat%C3%B3lica-e-a-comunica%C3%A7%C3%A3o-na-sociedade-midiaticizada.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2022.

SILVEIRA, Diego Omar. A peleja pela “Boa Imprensa”: reflexões sobre os jornais da Igreja, a romanização dos costumes e a identidade católica no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 9, 2013, Ouro Preto. **Anais [...]**. Porto Alegre: Alcar, 2013. p. 1-14. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-da-midia-imprensa/a-peleja-pela-201cboa-imprensa201d-reflexoes-sobre-os-jornais-da-igreja-a-romanizacao-dos-costumes-e-a-identidade-catolica-no-brasil>. Acesso em: 01 maio 2022.

SODRÉ, 1983, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

- SOUZA, Ney de. **Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. Atualidade Teológica.** Rio de Janeiro, v. 46. p. 127-144, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23290/23290.PDFXXvmi=#:~:text=A%20hist%C3%B3ria%20da%20teologia%20cat%C3%B3lica,sob%20o%20regime%20pol%C3%ADtico%20monarquista..> Acesso em: 4 jun. 2022.
- SOUZA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 2013.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das idéias religiosas no Brasil (A Igreja e a sociedade brasileira.** São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926).** Aparecida: Santuário, 2007.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1500-1889).** Aparecida: Santuário, 2016a. v. 1.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1889-1945).** Aparecida: Santuário, 2016b. v. 2.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- WOLF, Hubert. História da Igreja Católica durante o “longo” século XIX de 1789 a 1918. *In:* KAUFMANN, Thomas et al (org.). **História ecumênica da Igreja: da Revolução Francesa até 1989.** São Paulo: Paulus, Loyola; São Leopoldo: Sinodal, 2017. v. 3. p. 87-188.
- WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral.** São Paulo: Paulus, 2002.
- WOLFF, Elias. **O ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999.
- ZAGHENI, Guido. **Curso de História da Igreja. A Idade Contemporânea.** São Paulo: Paulus, 1999a. v. IV
- ZAGHENI, Guido. **Curso de História da Igreja. A Idade Moderna.** São Paulo: Paulus, 1999b. v. III.
- ZIMMER, Rudi. Prefácio. *In:* GIRALDI, Luiz Antonio. **A Bíblia no Brasil Império: como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 9-10.