

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

LEONARDO HENRIQUE DE SOUZA SILVA

**A “SEMÂNTICA DO MAL” NA IMPRENSA ULTRAMONTANA NO BRASIL DA
SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX**

CAMPINAS - SP

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

LEONARDO HENRIQUE DE SOUZA SILVA

A “SEMÂNTICA DO MAL” NA IMPRENSA ULTRAMONTANA NO BRASIL DA
SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Ana Rosa
Clocllet da Silva

CAMPINAS - SP

2023

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

261.73081 Silva, Leonardo Henrique de Souza
S586s

A "semântica do mal" na imprensa ultramontana no Brasil da segunda metade do século XIX / Leonardo Henrique de Souza Silva. - Campinas: PUC-Campinas, 2023.

235 f.

Orientador: Ana Rosa Clochet da Silva.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Liberdade religiosa - Brasil. 2. Ultramontanismo. 3. Imprensa católica. I. Silva, Ana Rosa Clochet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

23. ed. CDD 261.73081

LEONARDO HENRIQUE DE SOUZA SILVA

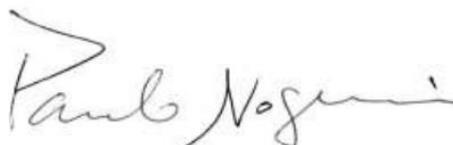
**A "semântica do mal" na imprensa ultramontana no
Brasil da segunda metade do século XIX**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 13 de dezembro de 2023.

Documento assinado digitalmente:
gov.br JOSE COSTA D ASSUNCAO BARROS
Data: 14/12/2023 14:19:18-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

PROF. DR. JOSÉ D'ASSUNÇÃO BARROS (UFRRJ)



PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)



PROFA. DRA. ANA ROSA CLOQUET DA SILVA – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à Pontifícia Universidade Católica de Campinas pelo financiamento total da presente pesquisa, mediante bolsa institucional na modalidade NAS.

Com igual peso, deixo meus agradecimentos à Prof.^a Dr.^a Ana Rosa Cloquet da Silva, pela orientação fornecida ao longo de todo o desenvolvimento da pesquisa desde as etapas constitutivas do Projeto de Pesquisa, até os delineamentos que vieram a assumir a presente Dissertação. Agradeço por toda a confiança que me fora depositada desde os projetos de Iniciação Científica, desenvolvidos durante minha graduação na Faculdade de História da PUC-Campinas, mediante sua orientação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, meus sinceros agradecimentos por todas as contribuições teóricas e metodológicas expressas nas disciplinas obrigatórias e eletivas ofertadas, cuja contribuição no desenvolvimento desta pesquisa fizera-se sentir desde os primeiros encontros.

Presto especial agradecimento aos professores titulares e suplentes das bancas de qualificação e defesa desta Dissertação. Pelo aceite e pela leitura cuidadosa realizada, meus singelos agradecimentos.

Ao Grupo de Pesquisa “História das Religiões e Religiosidades”, demarco minha gratidão pelos ricos debates e pelas referências teóricas mobilizadas, fundamentais no encaminhamento desta pesquisa.

Impossível deixar de agradecer aos colegas da turma de 2022 do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, que tanto contribuíram no engrandecimento teórico da pesquisa realizada, quanto constituíram um espaço acolhedor e caloroso capaz de aliviar as tensões e angústias inerentes ao processo investigativo. Neste campo, é inevitável o resgate da memória de nosso colega Prof. Dr. Oscar Mellim Filho, mente brilhante e sujeito de vivacidade ímpar, que tantas vezes alegrou-nos com seu humor e iluminou-nos com seu conhecimento e sua humildade. Gratidão eterna a todos vocês.

Meu singelo agradecimento à Secretaria de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, na pessoa de Marlei Costa, que tanto esforço empreende na manutenção e melhoria do presente programa, atendendo-nos sempre de forma atenciosa e prestativa.

Ao corpo técnico responsável pela manutenção dos sistemas operantes do portal digital da Hemeroteca Digital Brasileira, meu profundo agradecimento. Sem o respectivo portal e seus recursos de pesquisa, a presente investigação jamais poderia ter sido realizada.

Por fim, agradeço aos professores que atravessaram minha jornada formativa, desde os primeiros passos dados no campo pedagógico até a chegada ao Ensino Superior. A vocês, minhas mestras e meus mestres, meus agradecimentos cordiais de uma vida inteira dedicada à produção e disseminação do conhecimento.

RESUMO

No campo político-social, o Brasil do século XIX vivenciou uma específica experiência de modernidade, acompanhada por profundas mutações conceituais, que tentara expressar as reconfigurações nos nexos entre religião e política, tensionados, sobretudo, após os acontecimentos associados à Questão Religiosa (1872-75). Neste cenário, ao passo em que se observava a diminuição de sua participação política direta, clérigos e leigos ultramontanos, ancorados em diretrizes pontifícias, tomariam a imprensa católica como instrumento central na defesa de seus projetos, tanto para a manutenção de sua influência junto à sociedade civil, quanto no combate aos então considerados inimigos da Igreja. Assumindo uma tonalidade discursiva de tendência maniqueísta, os periódicos católicos então editados acolheram e reconfiguraram uma longa rede semântica em torno do “mal”. Notadamente mobilizaram uma série de conceitos, metáforas e representações que, além de remeterem à sincronia das novidades inauguradas remetiam à sua dimensão diacrônica, sobretudo quanto às tendências teológicas referendadas pelo catolicismo ortodoxo. Isto posto, a presente investigação busca averiguar quais – e sob quais sentidos – conceitos e metáforas, assentadas na literatura e iconografia cristãs, então ressignificados nas interfaces das relações entre religião e política, foram apropriados e empregados por alguns dos principais jornais ultramontanos editados no Brasil da segunda metade do século XIX. Desta dinâmica que extrapola o contexto do país, articulando o catolicismo católico em escala transnacional, a constituição de uma rede “semântica do mal”. Para a análise das fontes eleitas, optou-se pela adoção do instrumental metodológico da *História dos Conceitos*, de matriz alemã, cujo principal representante é o historiador Reinhart Koselleck. A partir desta referência, a pesquisa orienta-se pela tentativa de reconstituição de uma semântica histórica do “mal”, veiculada pelos jornais ultramontanos editados no Brasil, durante o período recortado, a qual funcionou como instrumento de articulação e diferenciação deste país ao mundo católico da época.

Palavras-chave: Ultramontanismo; Imprensa Católica; Semântica do mal; História dos Conceitos; História das Religiões

ABSTRACT

In the political-social field, Brazil in the 19th century experienced a specific experience of modernity, accompanied by profound conceptual mutations, which attempted to express the reconfigurations in the links between religion and politics, tensioned, above all, after the events associated with the Religious Question (1872- 75). In this scenario, while there was a decrease in their direct political participation, ultramontane clergy and lay people, anchored in pontifical guidelines, would take the Catholic press as a central instrument in the defense of their projects, both for the maintenance of their influence within society civil, as well as in the fight against those then considered enemies of the Church. Assuming a discursive tone with a manichaeic tendency, the Catholic periodicals published at the time welcomed and reconfigured a long-lasting semantic network around “evil”. They notably mobilized a series of concepts, metaphors and representations that, in addition to referring to the synchrony of the new innovations inaugurated, referred to their diachronic dimension, especially regarding the theological trends endorsed by orthodox Catholicism. That said, the present investigation seeks to ascertain which – and under what meanings – concepts and metaphors, based on Christian literature and iconography, then re-signified in the interfaces of relations between religion and politics, were appropriated and used by some of the main ultramontane newspapers published in Brazil of the second half of the 19th century. From this dynamic that goes beyond the context of the country, articulating Catholicism on a transnational scale, the constitution of a “semantic network of evil”. For the analysis of the selected sources, we chose to adopt the methodological instrument of the *History of Concepts*, of German origin, whose main representative is the historian Reinhart Koselleck. Based on this reference, the research is guided by an attempt to reconstitute a historical semantics of “evil”, conveyed by ultramontane newspapers published in Brazil, during the period in question, which functioned as an instrument of articulation and differentiation of this country from the Catholic world of the time.

Keywords: Ultramontanism; Catholic Press; Semantics of evil; History of Concepts; History of religions

LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS

B.G.O.B: Boletim do Grande Oriente do Brazil

B.G.O.U.S.C.B: Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brazil

BNRJ: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O CATOLICISMO ULTRAMONTANO NO EMBATE CONTRA OS “INIMIGOS DA IGREJA”	28
1.1 A Igreja perante a modernidade: construção e difusão do pensamento ultramontano.....	29
1.2 O “exército das trevas” em marcha: os “males da modernidade”	41
1.2.1 Relações tensionadas: Estado e Igreja no Brasil	42
1.2.2 Cisões no campo religioso cristão: catolicismo e protestantismo	51
1.2.3 Maçonarias e anticlericalismo no Brasil oitocentista	63
1.3 A Imprensa ímpia <i>versus</i> a Imprensa Católica	73
2 ENTRE SIMETRIAS E ANTÍTESES: UMA BATALHA CONCEITUAL NA IMPRENSA ULTRAMONTANA	87
2.1 Um fantasma disruptivo à espreita: o conceito de “revolução” à luz das experiências francesas	93
2.2 Debates políticos e fundamentos teológicos na construção do conceito de “liberdade religiosa”.....	111
2.3 Vislumbrando o futuro com os pés no passado: a reabilitação do conceito de “heresia”.....	126
3 AS METÁFORAS DO MAL NA IMPRENSA ULTRAMONTANA: A SEMÂNTICA HISTÓRICA NA ANÁLISE DE RECURSOS METAFÓRICOS	146
3.1 Limites a não serem superados: o recurso metafórico do “Monstro” como instrumento pedagógico discursivo	148
3.2 A besta carmesim se aproxima no horizonte: os usos discursivos da metáfora do “Dragão Infernal”	171
3.3 O inimigo investe por todos os lados: a metáfora da “Hidra de muitas cabeças”	190

CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
REFERÊNCIAS	217
Fontes	217
Bibliografia	219
ANEXOS	232

INTRODUÇÃO

No Brasil, durante todo o século XIX, Estado e Igreja Católica encontravam-se profundamente imbricados, seja do ponto de vista institucional, seja no que toca à compreensão então corrente acerca do papel da religião enquanto elemento de coesão social, uma espécie de “solda” da sociedade política em construção¹. Fusão esta legitimada pela Constituição de 1824, cujo Art. 5º instituía o catolicismo como religião oficial do Estado² (NOGUEIRA, 2001, p. 80), legando à instituição eclesiástica o monopólio do “capital simbólico” de natureza religiosa. (BOURDIEU, 1982)

Tal relacionamento construía-se com base em um modelo institucional particular, herdeiro da vertente *galicana* da secularização luso-brasileira: o direito do Padroado³, vigente no reino português desde as negociações tecidas com Roma nos momentos iniciais da expansão ultramarina (LIMA, 2014). Reiterado nos domínios americanos – a partir das reformas pombalinas, em meados do século XVIII, sob a designação pejorativa *regalismo*-, este seria reconfigurado no Brasil a partir da independência, em 1822, sob moldes liberais e constitucionalistas⁴, vigorando até o Decreto de 7 de janeiro de 1890, emitido pelo Governo provisório republicano. A partir de suas especificidades no panorama luso-brasileiro, este enquadramento viria a fomentar, a longo prazo, o predomínio do Estado sobre a Igreja, eclipsando a independência institucional desta última. (SANTIROCCHI, 2015a, p. 24)

Em oposição a este modelo de relacionamento entre Igreja e Estado e em resposta ao panorama ocidental de esgarçamento da base de influência da Igreja nos assuntos de natureza temporal⁵, detonados ou, no mínimo, aprofundados, desde a Revolução Francesa (1789),

¹ No mundo e no imaginário luso-brasileiro, o catolicismo era considerado elemento basal para garantia de coesão e ordem social, de modo que havia a prerrogativa institucional em se tentar evitar tensões ou saná-las o quanto antes para com a Igreja Católica, em vias de se evitar o abalo do edifício social. (NOGUEIRA, 2001)

² Demais religiosidades não eram proibidas, ao menos no discurso oficial. Contudo, deveriam restringir-se ao âmbito privado, sendo vedada a possibilidade de construção de templos públicos (SILVA; SILVA, 2020, p. 455).

³ “O padroado dava ao Estado alguns direitos sobre a administração da Igreja, como, por exemplo, a nomeação de bispos, de canonicatos e de padres, além do usufruto dos dízimos. Em contrapartida ele deveria arcar com a manutenção do clero, a construção de Igrejas e a propagação da fé católica. Os direitos de padroado surgem de acordos bilaterais entre os dois poderes ou por concessões pontificias” (SANTIROCCHI, 2015b, p. 66), de modo que a dimensão político-administrativa articulava-se à religiosa. (LIMA, 2014, p. 47)

⁴ Modelo sustentado desde o processo de independência por um grupo de clérigos formados sob a inspiração das reformas ilustradas do Marquês de Pombal, liderados pelo padre e estadista Diogo Antônio Feijó. Submetendo-as aos imperativos da simultânea construção de um Estado soberano e de uma Igreja nacional, conforme ditames congruentes às reformas pombalinas. (SOUZA, 2010)

⁵ Ao longo do século XVIII e início do XIX, a Igreja Católica viu-se em uma grave crise de representatividade e legitimidade no Ocidente, sobretudo em virtude da onda ilustrada e dos movimentos populares que se alastraram pela Europa desde o século XVIII (RÉMOND *apud* RODRIGUES, 2013, p. 38). Tal cenário levou a mobilização episcopal em torno de estratégias de reavivamento da instituição, processo este “[...] no qual o catolicismo, ao mesmo tempo que se reconfigurava, permanecia como poderoso vínculo entre o particular e o universal, articulando uma pluralidade de experiências que extrapolavam as fronteiras nacionais e atestavam ‘diferentes modos de diferenciação e fusão do religioso e do secular’.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 351-352)

construíra-se uma “nova tendência” no interior do próprio catolicismo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, através da articulação entre clérigos e leigos engajados na defesa do chamado “paradigma tridentino”: uma espécie de corte de longa duração na história eclesiástica, através do qual o Magistério procurou estabelecer e fortalecer uma soberania paralela e universal, por meio de um corpo eclesiástico supranacional e supra-estatal, em competição com outros projetos de modernidade em voga. (PRODI, 2010)

Esta orientação se fez sentir, em especial, no tocante à defesa do primado pontifício sobre os assuntos do âmbito religioso e da autonomia institucional da Igreja Católica face ao poder temporal. Tributários da escolástica peripatética e do tomismo⁶, a presente tendência ganharia espaço no interior da estrutura eclesiástica, corporificando-se no sustentáculo ideológico a partir do qual a alta hierarquia católica, aderindo ao programa em questão, adotaria uma série de estratégias direcionadas para o mundo católico da época, buscando recuperar sua proeminência no cenário ocidental e estabelecer sua concorrência com os Estados nacionais em nível das consciências. Esta tendência dinâmica da resposta da Igreja ao mundo moderno passou a ser genericamente designada como ultramontanismo e seus representantes como ultramontanos. (SANTIROCCHI, 2010)

Originalmente, o termo “ultramontano”, do latim *ultramontes*, era empregado no medievo para nomear os Papas não italianos, vindos de “além dos Montes”, dos Alpes. Contudo, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, o conceito passaria por uma série de reconfigurações, adquirindo matizes políticos e passando a identificar, desde então, os “defensores da Igreja” nos conflitos entre os poderes espirituais e temporais. (SANTIROCCHI, 2010). É no transcorrer do século XIX, todavia, que esta tendência assumiria sua face mais reativa e intransigente, reacionária e contrarrevolucionária às transformações inauguradas pelo ideário ilustrado desde o século XVIII e, sobretudo, pela Revolução Francesa, em consonância ao clima legitimista pós-1814, que se alastrava pela Europa (SILVA, 2019a). Passava assim a referendar

[...] uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumi-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) [...]. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

⁶ Norteadores do método de ensino predominante na Universidade de Coimbra, ao menos até a consecução das reformas pombalinas. (ARAÚJO, 2014)

Defensores do chamado modelo "intransigente romano"⁷, os representantes do ultramontanismo no Brasil encontrariam lastro político-social ao seu modelo de Igreja a partir das circunstâncias históricas delineadas, sobretudo, em meados do século XIX (SANTIROCCHI, 2015b, 2010). Desde então, favorecidos por uma reorientação na política imperial⁸, clérigos e leigos ultramontanos mobilizaram-se contra as tendências associadas ao “vendaval das liberdades modernas’ que começava a açoiar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93), genericamente associado ao liberalismo (propugnador do modelo de Estado laico), à Maçonaria, ao regalismo, à liberdade de imprensa e consciências e, notadamente, ao protestantismo (concorrente mais direto no campo religioso cristão), considerados contrários e incompatíveis aos princípios da Igreja Romana, justificando seu combate.

Na sustentação desta empreitada de teor reacionário, os representantes do ultramontanismo mobilizariam diversos instrumentos e atores, tanto nas esferas de representação política e do ensino superior, quanto pelas vias não institucionais. Sob este enquadramento, a *imprensa periódica* tornar-se-ia um dos principais porta-vozes dos ideais e projetos ultramontanos.

Se na primeira metade do século XIX, em especial durante o papado de Gregório XVI⁹, as liberdades de consciência e de imprensa foram combatidas pela Igreja como um dos pretensos “erros da modernidade” - junto ao liberalismo, ao indiferentismo religioso, e à liberdade de expressão, considerados danosos à religião católica (MARIN, 2020) -, o mesmo não se daria com seus sucessores. Isto porque no decorrer da segunda metade do século XIX, a partir das diretrizes ambíguas de Pio IX e Leão XIII (BATISTA, 2012), a imprensa seria içada a condição de instrumento privilegiado a ser adotado pela Igreja na manutenção e defesa de seus interesses, em um cenário que implicara uma reorientação das estratégias eclesiásticas no sentido de “moldar as consciências”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020)

⁷ O qual negava ser o direito do Padroado inerente à soberania dos governos temporais, concebendo-o como mera concessão papal e defendendo os "direitos da Igreja" como instituição independente e hierarquicamente superior ao poder civil, sujeita apenas à Santa Sé. (SANTIROCCHI, 2015a)

⁸ Em fins do Período Regencial e início do Segundo Reinado, Estado e episcopado nacional reagiram ao envolvimento do clero liberal-regalista nos movimentos revolucionários das províncias e na política partidária - dentre os quais se destaca o padre Feijó, acusado de conjeturar com a Farroupilha e com a Revolta Liberal ocorrida em Minas Gerais (1842) -, levando o Governo a privilegiar os ultramontanos. (SILVA; SILVA, 2020, p. 452)

⁹ Enquanto buscava fortalecer a autoridade política e religiosa da Sé romana, Gregório XVI publicara, em 1832, a Encíclica *Mirari vos*, crítica voraz a estas tendências explicitadas. Tal documento serve-nos de indício no que tange ao alinhamento do alto episcopado da Igreja à perspectiva ultramontana.

Simultaneamente e em consonância ao quadro de instruções providas da Sé Romana, a “autocompreensão” do episcopado ultramontano brasileiro¹⁰ promoveria a valorização da “[...] imprensa católica como meio de recristianização social e de combate aos inimigos e aos erros da modernidade” (MARIN, 2020, p. 38). Uma série de jornais católicos, editados por clérigos e leigos de tendência ultramontana, surgiriam durante toda a segunda metade do século XIX e no início do período republicano, almejando a formação de uma opinião pública favorável à disseminação e legitimação de suas principais propostas, através da via discursiva. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 355)

Em termos teóricos, este esforço investigativo assumiu como definição de “discurso” a formulação proposta por Zanotto, autora para a qual a via discursiva funciona como um conjunto de “valores e significados que tornam possível decodificar a mensagem” de um texto, um “conjunto de princípios que sustenta esse dizer, [...] investido de ideologia” (ZANOTTO, 2018, p. 349). Daí se pensar que as “maneiras de falar não são inocentes, e a língua que se fala estrutura as representações do grupo a que se pertence ao mesmo tempo que, por um processo circular, dele resulta”. (PROST *apud* ZANOTTO, 2018, p. 338)

Sob tais entendimentos, os jornais periódicos assumiriam centralidade na difusão do pensamento ultramontano, cujos representantes valeram-se, neste sentido, das mesmas redes modernas de circulação de ideias, construídas pelas vias impressas. A partir deste recurso, o episcopado mobilizara estratégias discursivas em prol de um projeto de modernidade pautado no “paradigma tridentino” (PRODI, 2010), em concorrência com outros que disputavam legitimidade política em nível do Estado brasileiro.

Neste panorama de tensões nos nexos entre Igreja e Estado, a dinâmica discursiva veiculada nas páginas da imprensa católica da época aproximara-se de uma perspectiva narrativa eusebiana, a partir da qual, embora não de maneira monolítica, buscava-se no passado, em especial nas Escrituras e nos chamados “Doutores da Igreja”, argumentos de autoridade pretensamente irrefutáveis e atestadores do que intentavam afirmar em seu discurso de natureza apologética, em meio ao cenário conflituoso que se agravava. Uma tendência discursiva promotora de “[...] ênfase nas continuidades e [de] uma ligação austera com o passado – Encarnado e Revelado – na constituição do presente e na confirmação e legitimação do poder da Igreja”. (PIRES, 2012, p. 27-28)

¹⁰ Entendendo-se “[...] como guardião do catolicismo, da moral, dos costumes e da política [...] na sociedade”. (MARIN, 2020, p. 24)

Neste âmbito, visando à criação de uma “nova cultura religiosa” (SANTIROCCHI, 2015a), os redatores destes jornais resgataram e reconfiguraram redes conceituais e simbólicas profundamente atreladas à semiosfera judaico-cristã (NOGUEIRA, 2015), registradas nas Sagradas Escrituras. Em alinhavo, apropriaram-se de algumas das principais matrizes filosóficas e teológicas representativas do conservadorismo católico europeu¹¹, as quais atrelavam o discurso ultramontano veiculado pela imprensa no Brasil à rede semântica comum ao mundo católico da época.

Reconfigurando tais redes semânticas a partir de seu universo de necessidades coetâneas¹², notadamente no trato de seus assim considerados “inimigos”, o discurso ultramontano constituíra uma verdadeira rede “semântica do mal”, cujos nódulos integradores, sobretudo de natureza conceitual e metafórica, revelam-se capazes de traduzir as disputas políticas e sociais que, naquele contexto, acompanharam as transformações nos nexos entre religião e política¹³.

É justamente neste íterim que se revela pertinente a apropriação dos referenciais teóricos e metodológicos delegados pela *História dos Conceitos*, de matriz alemã, a partir dos quais pode-se visualizar como a ideia maniqueísta de “mal”, na conjuntura elencada, foi tomada por esta pesquisa na qualidade de um *conceito transversal oblíquo*. Ou seja, que aparece e qualifica uma determinada rede semântica mesmo não estando presente (PAULINO, 2020). Para tanto, apoia-se na articulação discursiva de outros elementos da linguagem corrente, em especial determinados conceitos e metáforas que lhe referenciam e atribuíram-lhe sentido. (KOSELLECK, 2006)

Sob este entendimento, é possível notar que essa ideia de “mal” - em sentidos abertamente maniqueístas -, bem como a rede semântica que em torno dela se estruturara, fora apropriada e reconfigurada em uma dupla dimensão: a sincrônica, que nos reporta ao panorama circunstancial das profundas transformações nos nexos entre política e religião, e aos embates

¹¹ Dentre estas, ressalta-se o tradicionalismo católico francês, com Joseph de Maistre (1753-1821) e o Visconde De Bonald (1754-1840); e os referenciais do conservadorismo político espanhol – com especial enfoque à Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848) e Juan Donoso-Cortés (1809-1853). (SILVA; SOUZA, 2023; SILVA, 2019a)

¹² Reconfigurados nos marcos do movimento conhecido como a “romanização” da Igreja Católica, processo que tendeu a afirmar a autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma e apoiada no dogma da infalibilidade do poder papal e na defesa da sua identidade como instituição. (SANTIROCCHI, 2010)

¹³ Tais conceitos permitem, ainda, estabelecer associações – sincrônicas e diacrônicas – entre os distintos modelos de secularização polarizados naquele momento: o regalismo – ainda vigente em termos constitucionais, embora enfraquecido politicamente -; a via liberal - que acenava com o modelo de um Estado laico e da liberdade religiosa - e o ultramontanismo - propugnador do catolicismo como religião oficial e da Igreja como “sociedade perfeita e “juridicamente equivalente ao Estado”. (DI STEFANO, 2008, p. 168)

travados entre distintos projetos de modernidade em voga¹⁴; e a diacrônica, que implicava o resgate de um conjunto de referenciais conceituais e simbólicos de longa duração, fortemente ancorados nas Sagradas Escrituras.

Ao nos debruçarmos sobre alguns textos da Bíblia cristã, sobretudo aqueles construídos sob um forte teor mítico e imaginário como o *Apocalipse de João*, diversas passagens apresentam e discutem o que aquela tradição entendia por “mal”, mediante sua associação a construções simbólicas enraizadas nos mitos sob os quais assentara-se a construção do imaginário católico – gregos, romanos, egípcios, persas, babilônicos, dentre outros (CARNEIRO, 2012). Em determinados momentos, o “mal” apresenta-se personificado na figura da “[...] serpente que provoca Eva (Gênesis, 3:4), outra ele é a sombra que induz Judas a entregar Jesus aos Romanos (Lucas, 22:3) [...]. No Apocalipse, é o dragão aprisionado no abismo por mil anos [...].” (CAPPELLARI, 2011, p. 179)

Todavia, tal mobilização viria a reboque do resgate de um outro universo semântico: o imaginário e a imagética¹⁵ do medievo cristão europeu¹⁶ (LE GOFF, 1994). Isto porque a Idade Média era evocada pelo pensamento ultramontano, tanto no Brasil, como em alguns países europeus, como um suposto período áureo para o catolicismo, quando a Igreja pudera reivindicar seus interesses para além do campo religioso. (GOMES FILHO, 2019)

Neste campo semântico e imaginário, em que as contingências históricas e as múltiplas experienciais temporais – segundo terminologias caras à proposta teórica koselleckiana (2006) – entrelaçam-se por meio da dimensão religiosa através da via discursiva, o ultramontanismo buscara no “pensamento analógico medieval” (FRANCO JUNIOR, 2008) e nas interpretações à época tecidas quanto aos textos bíblicos, um outro conjunto de referenciais a serem apropriados de modo a potencializar, no imaginário cristão da época, os sentidos construídos em torno desta “semântica do mal”, reconfigurados e colocados em circulação através dos editoriais publicados em seus periódicos.

Mediante o exposto, assumindo como temática geral para a investigação aqui proposta a atuação discursiva dos representantes do catolicismo ultramontano no Brasil do século XIX, através da imprensa periódica, a presente dissertação buscara responder ao seguinte

¹⁴ Segundo Di Stefano: o galicano, o que propugnava o modelo de Estado laico e o intransigente romano. (DI STEFANO, 2008)

¹⁵ Na medida em que a narrativa construída pela Igreja se sustentara fortemente na mobilização da “força do visível” (MENEZES *apud* CAPPELLARI, 2011, p. 175), a qual permitira “[...] um reforço da fé através do imaginário visual.”. (CAPPELLARI, 2011, p. 178)

¹⁶ Tal enlace fora anteriormente constatado no artigo intitulado “A construção discursiva do conceito de ‘heresia’ no contexto da questão religiosa: uma análise a partir do jornal O Apóstolo (1871-1875)”. (SILVA; SILVA, 2020)

questionamento: quais – e sob que sentidos – conceitos e metáforas, assentados na literatura e iconografia cristãs¹⁷, foram apropriados, ressignificados e empregados por alguns dos principais jornais ultramontanos editados no Brasil da segunda metade do século XIX na constituição de uma semântica do “mal”, cujos significantes – reportados aos conflitos políticos e sociais em curso - eram associados aos supostos “erros da modernidade”?

Arvorados por tal questionamento principal, alguns objetivos articulados, definidos ainda na etapa de consolidação do projeto de pesquisa, guiaram o desenvolvimento da pesquisa apresentada, quais sejam:

1º) a tentativa de elucidar algumas nuances da dinâmica discursiva de tendência ultramontana no Brasil da segunda metade do século XIX¹⁸;

2º) de verificar a construção desta rede semântica em meio às redes discursivas configuradas pelos principais jornais ultramontanos editados no Brasil, bem como naquelas que extrapolavam as fronteiras nacionais, articulando o Brasil a um contexto transnacional de circulação de impressos católicos;

3º) a validação ou indeferimento de algumas hipóteses, a saber:

- a possibilidade de enquadrarmos o “mal” na qualidade de conceito transversal oblíquo (PAULINO, 2020) a partir da análise da rede semântica erigida em tais discursos veiculados em periódicos.

- se a apropriação, reconfiguração e os usos desta rede “semântica do mal” na imprensa ultramontana do Brasil da segunda metade do século XIX teria dialogado com o corpo de fiéis, no sentido da formação de uma opinião pública favorável aos seus projetos, orientando pedagogicamente a resposta do mundo católico ortodoxo aos desafios da modernidade política.

- se o apoio em imagens e representações ancoradas na semiosfera judaico-cristã e em suas interpretações medievais teria o propósito pedagógico de ilustrar e materializar a tônica do discurso engendrado.

4º) Resolução de algumas questões articuladas: quais sentidos o “mal” comportava para o discurso ultramontano da época? A quem ou a que era direcionado? Como o discurso ultramontano se apropriou desta rede semântica à luz da construção de sua via particular de secularização? Que referências filosóficas e teológicas concorreram nas definições dos

¹⁷ Ver: BÍBLIA de Jerusalém. Campinas: Paulus Editora, 2016.

¹⁸ A partir da qual torna-se possível “interrogar o sucedido com o léxico político em seu vínculo com a religião”. (CÁRDENAS AYALA, 2017, p. 4)

elementos cardinais que atravessaram a produção de sentidos do “mal” em tal conjuntura? Quais associações simbólicas foram acionadas de modo a imputar concretude a tal conceito no imaginário brasileiro dos oitocentos, mediante um trabalho pedagógico de moldagem das consciências? Além disso, quais mecanismos eram mobilizados, do ponto de vista discursivo, na tentativa de sobrepujar tais “males” modernos?

Tal rede semântica, apropriada, reconfigurada e empregada com base nas necessidades prementes, porém atreladas às suas “camadas interpretativas” historicamente sedimentadas (KOSELLECK, 2006, p. 100), recebera “[...] diferentes designações e explicações, dependendo do contexto social e do lugar histórico dentro do qual ele foi referido” (CARNEIRO, 2012, p. 2). Assim, sua mobilização pelos redatores destes periódicos¹⁹ na conjuntura em questão²⁰ apresenta-nos caminhos profícuos para a compreensão de algumas das nuances discursivas e tendências ideológicas que marcariam a elaboração das publicações destes jornais, evidentemente, a partir da crítica documental.

A fim de responder aos desafios suscitados no presente projeto, busca-se enveredar por uma análise qualitativa das fontes primárias selecionadas²¹, neste caso, alguns jornais periódicos de tendência ultramontana, elencados a seguir: *A Estrella do Norte*, editado na província do Pará entre 1863 e 1869; *A Estrella do Sul*, editado no Rio Grande do Sul entre 1862 e 1869; *A Cruz*, editado na província do Rio de Janeiro de 1861 a 1864, *A Boa Nova*, editado no Pará entre 1872 e 1883; e o periódico *O Apóstolo*, editado na província do Rio de Janeiro entre 1866 e 1901, principal porta voz dos interesses ultramontanos no Brasil (LIMEIRA, 2011). Ressalta-se que todos estes periódicos estão disponibilizados no portal da Hemeroteca Digital Brasileira, com acesso gratuito²².

Um adendo deve ser feito. A opção pela fonte impressa como recurso privilegiado para esta análise²³ repousa no entendimento de que, ao longo do século XIX, a imprensa se

¹⁹ Ressoando as diretrizes oriundas da Santa Sé romana. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020)

²⁰ A segunda metade do XIX marcou-se pela fragilização das relações entre Igreja e Estado, momento este em que as longevas tensões e contradições ideológicas e discursivas entre a Igreja e distintos grupos da sociedade brasileira, “[...] inscritas no processo de diferenciação e integração do religioso e do secular, do centro e suas periferias e, em especial, do Estado e da Igreja católica” (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 352), se tornaram incontornáveis (RAMIRO JÚNIOR, 2012, p. 9), sobretudo com os acontecimentos que deram contorno à Questão Religiosa (1872 – 1875). Conjuntura esta que viria a orientar, nos anos seguintes, a profunda reconfiguração no *locus* ocupado pela Igreja e pela religião na sociedade e no Estado.

²¹ Este estudo assume a possibilidade – e necessidade – de buscar apoio em outros dispositivos da cultura impressa da época, conforme o encaminhamento das análises a serem configuradas, a exemplo das instruções oficiais da Santa Sé de Roma para o mundo católico do período em questão.

²² BNDigital. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 25 jan 2022.

²³ Outrossim, textos históricos de diferentes naturezas, bem como seus veículos e formas de enunciação, revelam-se fontes essenciais na reconstrução dos contextos discursivos, dando acesso a categorias e conceitos de ampla

consolidara como peça fundamental na construção de uma “opinião pública” no Brasil (MOREL & BARROS, 2003), atuando como “o principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso, bem como as fronteiras nacionais” (SILVA, 2019, p. 693). Na medida em que o discurso da imprensa pode ser visualizado como “[...] espaço sócio-histórico em que se articulam o poder e as transformações sociais”, este seria, em meio aos referências bíblico-católicos²⁴ que pautaram a cultura brasileira dos oitocentos, “[...] partícipe ativo na construção das identidades culturais e da memória social” (FERREIRA, 2010, p. 2), permitindo “[...] a busca de novas perspectivas para a análise dos processos históricos”. (FERREIRA; MOREL; NEVES, 2006, p. 10)

Neste sentido, a imprensa católica tornar-se-ia instrumento central para a “re Cristianização social” (MARIN, 2020) e o “combate aos inimigos e aos erros da modernidade” sob a perspectiva do catolicismo ultramontano, mediante a qual a via de secularização por estes proposta - que se colocava em defesa da autonomia entre Igreja e Estado (SILVA, 2019a) - encontraria lastro propositivo concreto, em meio ao seu esforço em “[...] modelar hábitos e comportamentos sociais, firmar a obediência aos sacramentos, disciplinar aspectos da religiosidade popular, bem como cuidar da própria reforma do clero.” (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 352)

Importante frisar que, em termos historiográficos, a *Escola dos Annales* promovera uma verdadeira virada nos estudos históricos na década de 1920, desmontando a moldura do historicismo positivista que desde meados do século XIX padronizava o “fazer” História, em seus métodos e fontes de pesquisa. Desmontagem esta, todavia, realizada a longo prazo. Isto porque, ao menos até inícios da década de 1970, a literatura especializada mostrava-se ainda profundamente ligada, mesmo que por convenção, a certas tendências da chamada *Escola Metódica* francesa, a qual tendera a negligenciar a imprensa como legítima fonte histórica, em sua hierarquia de “tipos textuais confiáveis” encimada pelos documentos oficiais.

Mediante este enquadramento, aos historiadores tributários da historiografia francesa “[...] os jornais pareciam pouco adequados para a recuperação do passado, uma vez que essas ‘enciclopédias do cotidiano’ continham registros fragmentários do presente, realizados sob o influxo de interesses, compromissos e paixões.”. Assim, entendia-se que ao invés dos jornais

circulação, apropriados e significados por sujeitos portadores de percepções distintas das mesmas experiências. (ECO, 2013)

²⁴ Em referência ao termo empregado pelo Prof. Dr. Carlos Alberto Steil em 24 de agosto de 2021, na Aula Inaugural do segundo semestre do PPGCR da PUC-Campinas, intitulada “Catolicismo: tradição e instituição”.

“[...] permitirem captar o ocorrido, dele forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas.” De forma ampla, o que havia à época eram análises acerca da história da imprensa, e não uma “História por meio da imprensa”²⁵, quanto esta assume a condição de fonte de pesquisa. (LUCA, 2007, p. 112)

Tal condição, entretanto, encontraria ares de transformação na passagem dos anos 1960 para a década de 1970, no movimento que boa parte de nós, historiadores, convencionamos denominar de “Nova História” ou “*Nouvelle Histoire*” (BARROS, 2010). Instados a dialogar de forma cada vez mais dinâmica com disciplinas como a Semiótica, a Linguística, a Psicologia e a Antropologia, historiadores da Terceira Geração dos Annales ensejaram uma série de questionamentos epistemológicos quanto aos limites da construção do conhecimento histórico até então registrado, reverberando em uma profunda discussão em torno dos métodos e objetos da História. (LUCA, 2007)

Desde então, sobretudo a partir do dialogismo com algumas matrizes da Antropologia e da Sociologia Cultural, novos objetos e abordagens metodológicas passaram a ser propostos. As décadas de 1970 e 1980 acompanharam o alargamento do leque de possibilidades em mãos do profissional da História, que, desde então, poderia conferir voz àqueles que, por longa data, tiveram suas histórias e memórias silenciadas, por estas estarem registradas em uma cultura textual e material díspar dos chamados “documentos oficiais” - a exemplo das questões de gênero, das mentalidades, da infância.

É neste âmbito que a imprensa assume, decisivamente, o posto de “objeto da pesquisa histórica”, ensejando a forja de ferramentais metodológicos específicos em seu trato. Panorama este que tanto a tese de Doutorado de Arnaldo Contier, *Imprensa e ideologia em São Paulo* (1973), quanto as dissertações de Mestrado de Maria Helena Capelato e Maria Ligia Prado (1974) vieram a atestar. (LUCA, 2007, p. 118)

Na edificação destes referenciais metodológicos e, evidentemente, em sua aplicação, não apenas os aspectos discursivos da imprensa foram mobilizados. Em igual centralidade, as

²⁵ O que não significa que a imprensa ficara encerrada em uma espécie de limbo de modo irrestrito, até aquele momento. Em termos de produção acadêmica brasileira, Gilberto Freyre, na tentativa de esboçar um panorama das sociabilidades do Rio de Janeiro do século XIX, lançou mão, dentre outras fontes, dos anúncios de escravos registrados na imprensa (1963). Nas décadas seguintes, outros pesquisadores também recorreriam aos impressos na qualidade de documentação histórica pertinente, como Emília Viotti da Costa, em seu “Da senzala à colônia” (1966). Neste ínterim, percebe-se que, entre alguns pesquisadores, atuantes desde antes dos anos 1970, a imprensa poderia ser vista como uma potente e legítima documentação histórica, embora ainda fosse trabalhada sem um aporte teórico-metodológico voltado em específico para este tipo documental, para suas especificidades discursivas e camadas de temporalidade alinhavadas na costura de suas publicações.

técnicas de impressão foram enfatizadas como mecanismos analíticos capazes de denotar aspectos da historicidade envolvida na modulação das práticas de imprensa.

Isto porque, embora formatadas segundo uma lógica contingencial, afinada àquilo que de mais cotidiano há dos “tempos presentes” (KOSELLECK, 1992), enquanto as formulações discursivas dos jornais refletem semânticas históricas de longa duração envolvidas na costura de suas próprias narrativas, a análise das técnicas de impressão leva-nos de encontro à própria materialidade da imprensa em seu tempo – permitindo-nos verificar custos de produção e veiculação, maquinários e tecnologias envolvidas, além do capital humano em laboração direta e dos potenciais leitores alvo. (LUCA, 2007)

Desde os anos 1980, vários estudiosos, no campo da historiografia social e política, tenderam a apoiar-se na imprensa como fonte histórica privilegiada. Em tempos mais recentes, João Paulo Garrido Pimenta, François Xavier-Guerra, José Carlos Chiaramonte, Juliana Meirelles, Marcelo Cherche, dentre outros historiadores, assumiram proeminência no trato da imprensa como poderoso ator político e social nos espaços ibero-americanos do século XIX, especialmente no decorrer dos processos de independência e na difusão das ideias liberais e do constitucionalismo na América Latina.

Entretanto, embora em matéria de abordagens sociais e políticas a historiografia a partir da imprensa tenha avançado significativamente, o mesmo não pode ser dito no campo da imprensa católica no Brasil²⁶. Como ressaltado por Ana Rosa Clocllet da Silva (2020), a despeito de ter avançado nos últimos anos, os estudos acerca da imprensa a serviço do catolicismo no Brasil ainda são incipientes, contando com trabalhos esparsos e desconexos de um projeto de pesquisa de maior escopo. Trabalhos estes que “[...] se revelam essencialmente monográficos e focados em periódicos específicos”, dificultando “[...] uma visão de conjunto, capaz de apreender as principais tendências e fases desses jornais.”. (SILVA, 2020, p. 549)

Na tentativa de superar tais lacunas, alguns pesquisadores vêm investindo em pesquisas assumidamente compromissadas em averiguar redes da imprensa religiosa no Brasil de forma a apreender as dinâmicas discursivas impressas em sua veiculação – aplicando ferramentais teórico-metodológicos que julgam mais adequados àquela fonte. Dentre estes, ressaltam-se os esforços de Jérri Marin (2020) e a anteriormente citada historiadora Ana Rosa Clocllet da Silva.

²⁶ Cenário distinto, por exemplo, daquele configurado a partir das experiências protestantes no Brasil, cujos impressos vêm sendo alvo de abordagens sistemáticas por autores especializados há alguns anos, dentre os quais elencam-se os projetos de pesquisa liderados pelo Prof. Dr. João Leonel, da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Precisamente, sobre tais lacunas apontadas assenta-se uma das justificativas que embasaram este projeto de pesquisa. Tendo na imprensa ultramontana seu objeto central – e, portanto, adotando uma metodologia de análise própria a este corpo documental –, buscou-se suprir algumas destas lacunas no que tange a uma abordagem “em rede” de alguns dos principais jornais católicos da segunda metade do século XIX. Sem negligenciar o peso de cada qual nesse espaço de circulação de ideias, buscou-se reconstituir a rede discursiva que integrara não apenas estes jornais, como também os conectara a outras células do mundo católico de então, afinando-se às diretrizes da Santa Sé.

Para tanto, orientara-se por um método de busca por palavras e expressões chave disponível no próprio portal da Hemeroteca Digital Brasileira, as quais articulam-se nesta profusa rede semântica analisada. Demarcando algumas expressões, categorias e conceitos chave, como “mal”, “bem”, “inimigos”, “hereges”, “erro”, “abismo”, “imoralidade”, “vícios”, “dragão infernal”, “hidra”, “serpente”, o sistema de buscas delimita as publicações do periódico selecionado em que constam estes dispositivos discursivos, que podem então ser catalogados e analisados mediante a aplicação do referencial metodológico e teórico adotados, oferecendo-nos um panorama abrangente e compartilhado – entre os diferentes jornais investigados – de tais práticas discursivas e do teor simbólico adotado.

Para orientar tal enfoque, a investigação sustenta-se, primordialmente, no instrumental teórico-metodológico da *História dos Conceitos*, de matriz alemã, a qual encontra no historiador Reinhart Koselleck (1923-2006) seu principal teórico. Como obra de referência, adotou-se *Futuro-passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, coletânea de ensaios reunidas na forma de um livro em 1979 mas publicado no Brasil somente em 2006, sustentados na tentativa de expor o quadro de mudanças semânticas decorridas na passagem do século XVIII para o XIX, recorte este que será, para Koselleck, equivalente à transição para a modernidade, à dissolução do *topos* da *Historia Magistra Vitae* ciceriana. A partir deste recorte, o historiador alemão buscara atestar sua leitura mediante uma profunda e erudita análise das mutações semânticas pelas quais passaram alguns conceitos específicos, como os de “história” e “revolução”, apresentando as conexões semânticas entre seus pares correlatos e aqueles em situação antitética e assimétrica.

Embora sua terminologia possa levar-nos a um entendimento mais restritivo, a *História dos Conceitos* não se reduz ao estudo crítico dos conceitos, pelo contrário (BENTIVOGLIO, 2010). Esta debruça-se sobre os elementos da linguagem, inseridos nos jogos temporais e que compõe os discursos em sua articulação na composição de um campo semântico, o que inclui

os conceitos, as metáforas, as alegorias. É justamente neste âmbito que revela-se uma dentre suas diversas possibilidades no campo acadêmico: a viabilização da análise destes recursos da linguagem não como uma espécie de “sistema textual autônomo”, mas como nódulo constituinte de práticas discursivas no interior de uma dada realidade social e política, transversalizada por distintas *camadas de temporalidade*. (KOSELLECK, 2006, p. 10)

Neste ínterim, Koselleck defendera que conceitos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos (KOSELLECK, 2006, p. 108). Destarte, na medida em que são compreendidos como frutos de um conjunto de experiências e temporalidades, conceitos são portadores de materialidade – não se tratando de uma mera ideia, palavra ou representação da realidade, construídos, desmembrados e reconfigurados com base nas contingências históricas experienciadas. Conceitos seriam, assim, “[...] constituídos em meio à própria experiência histórica que em suas lutas expressam também lutas semânticas.”. (BENTIVOGLIO, 2010, p. 131)

Ao mesmo tempo, reforçara a partir destas bases teóricas, fortemente amparadas na hermenêutica histórica de Gadamer, a compreensão de que os enunciados metafóricos, sobretudo aqueles de carga semântica de longa duração, podem ser apropriados pelo historiador como profícuas fontes de estudo, à medida que são capazes de comportar, em sua polissemia e potencial generalizador, distintas experiências históricas (KOSELLECK, 2014). Daí sua pertinência na análise de formulações metafóricas enquanto constitutivos de uma dada composição discursiva, que, de saída, é moldada pela materialidade histórica, remodelando-a reciprocamente, à medida que seus usos vão sendo articulados em redes semânticas. Em outros termos, estas metáforas analisadas passaram por um processo de “temporalização”²⁷, em termos koselleckianos, passando a designar inimigos historicamente situados desta tendência do catolicismo oitocentista.

Alinhando tal opção teórica, é preciso destacar que, no Brasil, o teor das disputas políticas, sociais e culturais que acompanharam as experiências da modernidade e da secularização na segunda metade do século XIX revela-se também em sua dimensão discursiva. A aplicação deste instrumental, portanto, permite-nos explorar nuances das articulações entre história e linguagem, que viriam a acompanhar a redefinição do modelo de relacionamento entre Igreja e Estado no Brasil, permitindo-nos verificar a justaposição das camadas de

²⁷ Processo o qual, em *Estratos de Tempo* (2014), pode ser considerado como a principal marca da secularização, segundo Koselleck.

temporalidades tanto no que concerne à polissemia conceitual, quanto dos enunciados metafóricos. (KOSELLECK, 2014, 2006)

A consecução desta investigação mediante o emprego do referido instrumental permite-nos ainda analisar, criticamente, aquilo que o historiador francês François Hartog chamara de “ordem do tempo”, os “regimes de historicidade” em diálogo através da “análise histórica de conceitos” (WOLOSKY, 2014, p. 86), transgredindo as barreiras de leitura linear dos tempos. Noutros termos, permite-nos pensar a forma como as distintas camadas de temporalidade, ao nível do discurso, não são superadas com a chegada de uma outra. Estas se colocam em posição de bricolagem, de contato transversal, ressignificando-se a partir das contingências históricas delineadas.

Isto posto, a mobilização da *História dos Conceitos* permite, dentre outras possibilidades:

1º) Averiguar a construção e os usos de efetivados, nas publicações destes jornais, de uma verdadeira rede “semântica do mal”, a partir de um conjunto de conceitos e metáforas empregadas para sua sustentação e consolidação conquanto buscavam-se autolegitimar em meio a opinião pública.

2º) A verificação dos usos de pares conceituais como instrumento de (re)afirmação discursiva, sejam estes aferidos como correlatos (catolicismo-civilização) ou antitéticos assimétricos (católico-herexe; bem-mal; moral cristã-imoralidade).

3º) O desvelar das camadas de temporalidade envolvidas na tessitura desta mesma rede semântica – bem como a maneira e os intuitos como foram mobilizadas em tal construção.

4º) A verificação da polissemia dos conceitos e metáforas empregados ao longo da conjuntura elencada: o que significavam? A quem ou o que se remetiam? Que linhas de força atuaram na atribuição de sentidos verificada?

5º) Averiguar, ao longo das construções discursivas – neste caso, de matriz religiosa (MAINGUENEAU; COSSUTTA, 1995; ORLANDI, 1987) -, as tendências ideológicas que acompanharam tais construções de sentido em meio as narrativas analisadas, verificando de que forma dialogaram para com as dinâmicas históricas vivenciadas ao responderem aos novos desafios a partir de um *ethos* discursivo próprio: longe de descolar-se da tradição, buscara reafirmá-la, porém, a partir de um renovado conjunto de estratégias e de um novo vocabulário,

atualizados mediante as exigências enfrentadas, assumindo uma roupagem própria de modernidade.

Válido mencionar que a *História dos Conceitos* surge atrelada a análise de conceitos político-sociais, notadamente aqueles que configuraram as redes semânticas do que o autor entendia por “modernidade” (1750-1850), fundamentalmente assentada no entrecruzamento das categorias “espaço de experiências” e “horizonte de expectativas”. Demarca-se assim um dos pontos de originalidade para a área de Ciências da Religião assumidos pela abordagem deste projeto: aplicar o referido instrumental à leitura de redes semânticas moldadas na interface do religioso, do político e do cultural, no contexto analisado.

Quanto à organização textual da presente Dissertação, o capítulo inicial, intitulado “O catolicismo ultramontano no embate contra os ‘inimigos da igreja’”, buscara constituir uma narrativa histórica capaz de reconstituir a conjuntura selecionada por esta pesquisa, enfatizando os principais atores, suas ideias, projetos e embates registrados pela imprensa. Nestes termos, buscou-se fornecer ao leitor uma visão panorâmica dos eventos que marcaram as tensões entre o catolicismo ultramontano e seus assim considerados “inimigos” no Brasil – notadamente o regalismo, o protestantismo, a Maçonaria e a “imprensa ímpia - e que aos poucos vai se afunilando, até desembocar em aspectos mais específicos para as análises gestadas, articuladas entre si através das dinâmicas discursivas.

O segundo capítulo, sob o título “Entre simetrias e antíteses: uma batalha conceitual na imprensa ultramontana”, apresenta ao leitor a análise conceitual a partir das fontes eleitas, segundo o ferramental teórico-metodológico koselleckiano. A partir do levantamento de dados promovidos no portal da Hemeroteca Digital Brasileira, foram selecionados 3 conceitos que, segundo os objetivos deste trabalho, parecem mais candentes nos debates tecidos através da imprensa dos oitocentos, sobretudo por seu amparo em documentações pontifícias e diocesanas. São eles os conceitos de “liberdade religiosa”, “revolução” e “heresia”, analisados em itens específicos ao longo do capítulo, embora estejam profundamente entrelaçados, à medida que constituíam uma mesma formulação discursiva: uma rede semântica do mal. Por meio desta estrutura, almeja-se demonstrar como a semântica destes conceitos fora mobilizada pelo discurso ultramontano na consolidação de uma determinada ideia de “mal” a ser combatido em prol da sobrevivência da “verdadeira e única religião e civilização”: a católica apostólica romana.

Por fim, o terceiro e último capítulo, intitulado “As metáforas do mal na imprensa ultramontana: a semântica histórica na análise de recursos metafóricos”, traz ao leitor os resultados obtidos da análise de alguns dos constructos metafóricos selecionados nestes jornais, analisadas segundo o ferramental koselleckiano e com forte amparo em algumas tendências da *Semiótica da Cultura*. Nomeadamente, as metáforas do “monstro”, do “Dragão Infernal” e da “Hidra de Muitas Cabeças”. Busca-se demonstrar, por meio destas formulações metafóricas, as mutações semânticas pelas quais passaram ao serem apropriadas e veiculadas por estes jornais católicos dos oitocentos, corroborando e realçando pedagogicamente uma ideia de “mal” encarnado a ser superado em um campo narrativo comum: a escatologia apocalíptica. Como se pretende demonstrar, trata-se de uma verdadeira aceleração de um tempo futuro, quando as consideradas forças do bem teriam sua batalha final contra os exércitos do mal, de cujo caos emergiria a Igreja, triunfal e vitoriosa.

A partir do que fora delineado, a presente dissertação, inserida na área das Ciências da Religião e Teologia (área 44 da CAPES), configura-se numa contribuição para os estudos aí desenvolvidos a partir da disciplina da *História das Religiões*²⁸ - na medida em que visa uma abordagem histórica do fenômeno religioso -, com ênfase nas práticas discursivas de uma da tendência ultramontana do catolicismo oitocentista.

²⁸ Embora assumo posição primordial para as análises gestadas a partir deste projeto, a História das Religiões será balizada enquanto um dos aportes possíveis para uma pesquisa em Ciências da Religião, fundamentalmente interdisciplinar.

1 O CATOLICISMO ULTRAMONTANO NO EMBATE CONTRA OS “INIMIGOS DA IGREJA”

O capítulo inicial da presente Dissertação objetiva traçar uma exposição do quadro conjuntural sob a qual debruçamo-nos, em um esforço que dimensiona a escalada nas tensões, institucionais ou não, entre catolicismo ultramontano e seus assim considerados “inimigos” modernos, ao que serão teologicamente associados, durante a segunda metade do século XIX, a um “mal” supremo e personificado por esmagar.

Para tanto, parte-se de uma perspectiva transnacional que extrapola os marcos cronológicos do século XIX, observando a construção das principais linhas de força que marcaram tais embates discursivos, até chegarmos ao contexto do Brasil Império, onde estas disputas serão, por meio da imprensa católica, assumidas como a deflagração de uma pretensa batalha escatológica entre as forças do bem (Igreja romanizada) e do mal (seus opositores), antecipada de um futuro apocalíptico ao presente percebido. Recurso discursivo, como se verá, de natureza pedagógica que, ao apelar a um imaginário bíblico-católico de longa duração, ressaltara a urgência no combate a tais tendências em prol da sobrevivência da “verdadeira civilização”: a católica apostólica romana.

Deste modo, o presente capítulo justifica-se como uma necessária mobilização das dimensões diacrônicas, adas múltiplas e entrelaçadas “camadas de temporalidade” por trás da construção destes embates, atuando como ancoramento semântico a partir do qual as contingências historicamente delineadas encontrarão amparo ao resgatar e reconfigurar, no plano discursivo, redes semânticas de longa duração, reabilitadas ao contexto sincrônico de modo a responder aos desafios prementes. Assim, a análise da mobilização discursiva de determinados conceitos e metáforas permite-nos averiguar a materialidade das disputas e conflitos de natureza ideológica, social e política que marcaram a conjuntura elencada, alinhando-nos às propostas demarcadas pelo ferramental teórico da *História dos Conceitos* alemã.

Do ponto de vista organizacional, o presente capítulo divide-se em três itens principais, tematicamente bem delimitados, porém alinhavados por um diálogo que permita ao leitor acompanhar a construção histórica destas tensões e suas principais expressões no contexto do Brasil da segunda metade do século XIX. Nestes termos, assumimos como orientação seccional os embates travados pelo ultramontanismo em relação, sobretudo: ao regalismo de Estado, à Maçonaria, ao protestantismo e à liberdade de imprensa.

1.1 A Igreja perante a Modernidade: construção e difusão do pensamento ultramontano

Desde os séculos XVI e XVII a Igreja Romana ver-se-ia às voltas de um cenário bastante ameaçador em relação à sua legitimidade e representatividade no mundo europeu, o qual alimentara tanto significativas clivagens no campo religioso cristão, quanto o esgarçamento das bases político-jurídicas características da ordem do Antigo Regime.

As “[...] novas descobertas geográficas, o cisma protestante, as dificuldades jurídicas e políticas relativas à atualização do sistema aberto do *Corpus*²⁹, a concorrência política dos estados” (FANTAPPIÈ, 2020, p. 16), constituíram fatores que se coadunaram no progressivo desgaste do poder regulador exercido até então pela Igreja Católica Romana no Ocidente. Espaço este, ressalta-se, que tornara-se palco de singulares processos de secularização, no âmbito do qual expressaram novas configurações político-jurídicas em voga, as quais forneceram aos Estados-nacionais em formação suas próprias fontes de legitimidade e de soberania, prescindindo do elemento religioso cristão. Desde então, seriam estes Estados os agentes da ocupação e ordenamento dos espaços integrados pelo expansionismo europeu, e não mais a Igreja de Roma. (FANTAPPIÈ, 2020, p. 10)

Tais mutações reverberaram para além dos espaços institucionais característicos desta “ordem” social europeia, modificando intimamente determinados traços da mentalidade coletiva que a alicerçara até então, fundamentalmente orientada segundo moldes tributários da “semiosfera” judaico-cristã (NOGUEIRA, 2015). Dentre tais transformações, detonadas pelas propostas de modernidade que à altura se delineavam, a própria experiência do tempo assumira conotações distintas, contribuindo para o dismantelar de um dos principais arrimos das tradições litúrgicas e teológicas do catolicismo medieval.

Segundo Koselleck, se até o século XVI o mundo da cristandade medieval europeia organizava-se segundo o modelo de “[...] uma história das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos”, em que as “[...] transfigurações míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então”, o mesmo não se pode dizer do panorama decorrente das profundas transformações gestadas naquela altura, as quais provocariam um abalo sistêmico das noções de tempo e história. (KOSELLECK, 2006, p. 24)

O cenário pouco favorável à fé cristã-católica e à própria instituição eclesiástica, sobretudo a partir dos marcos constituintes da Reforma Protestante, provocara a disseminação

²⁹ Terminologia empregada por Carlo Fantappiè (2020) em referência ao Direito Canônico da Igreja Romana.

de narrativas escatológicas que prefiguravam a chegada do “fim dos tempos”, adiantando-o de um futuro distante, porém certo, visionado, para um presente iminente, proximal – colando tais articulações discursivas à certeza de uma vitória encampada pelas forças cristãs, à sobrevivência da Igreja em alinhavo aos aspectos salvíficos das narrativas apocalípticas, quando da chegada do Juízo Final. Entretanto, ao invés de um destino apocalíptico, da (re)afirmação do *eskáton*, do êxito da Igreja na batalha travada contra as “forças do mal”, o que se alcançara fora um “novo tempo”, um tempo diferente, profundamente disruptivo, que atestava e marcava a “crise do espírito europeu”. (KOSELLECK, 2006, p. 24-31)

Os “regimes de historicidade” do medievo, modelados segundo os vaticínios de um imaginário cristão-profético, reconfiguravam-se, desde então, a partir de um campo de prognósticos. Inaugurava-se uma experiência do tempo que paulatinamente deixava de ter em alguns fragmentos de um “passado percebido” o esteio para os projetos do presente, segundo as expectativas de futuro alimentadas. Uma experiência de tempo marcada por uma decisiva e infrene aceleração³⁰, que “[...] rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história.”. (KOSELLECK, 2006, p. 37)

Esta situação vivenciada, em que o passado foi progressivamente se afastando do presente, deixando de ser tomado como repositório de verdades úteis - quando a História ainda podia ser pensada nos moldes ciceronianos como “mestra da vida” – esgarçava os limites de uma noção de tempo regulado pela narrativa escatológica cristã-católica.

Mesmo o ordenamento tridentino e a criação da Propaganda *Fide*, em 1622, mostraram-se pouco eficazes na busca pelo resgate e manutenção de determinadas tradições cristãs de outrora, da “reconquista espiritual da Europa” (FANTAPPIÈ, 2020, p. 17) e o século XVIII acompanharia o recrudescimento destas tensões e clivagens, apresentando à Igreja seus maiores desafios: em âmbito institucional e em matéria de fé. Impostos em sua face mais disruptiva, tais desafios teriam como via teórica primordial o iluminismo francês, sustentado no ideário liberal-

³⁰ A aceleração da experiência do tempo, realçada na narrativa de Koselleck através do recurso ao avanço dos transportes animais aos ferroviários, levou à uma condição de “imprevisibilidade de futuro”. (KOSELLECK, 2014, p. 141) A modernidade, dentre outras marcas, teria encetado em nosso *modus vivendi* um hábito de contínua aceleração temporal. Estamos sempre correndo, de um lado para outro, de um compromisso para outro, de tarefa para tarefa, e mesmo assim, somos esmagados pela sensação de estarmos sempre no limite de nossas possibilidades corpóreas e mentais. Como se as horas do dia já não fossem suficientes para cumprir tudo que a vida dita moderna foi e continua encaixando. Assim, vamos acelerando os prazos, tentando contornar cada ato no menor tempo possível. Esforço que, em si, carrega a própria aceleração – ou melhor, experiência de aceleração – do tempo. Mas não do tempo natural. O tempo antropológico.

racionalista do século XVII. Sua expressão definitiva: a Revolução Francesa, evento cujo capital transformador dimensionara-se em escala global³¹. (KOSELLECK, 1999)

Com a irrupção do movimento revolucionário francês³², a ordem característica do Antigo Regime levara seu golpe de morte na Europa e, com ela, a tradicional condição privilegiada da Igreja Romana, tanto em âmbito espiritual, como na extensão de sua ingerência no campo temporal, estava arruinada. Boa parte de seus bens seriam extraídos e entregues ao Estado francês; as ordens religiosas católicas, dissolvidas; enquanto os territórios pertencentes à Igreja seriam anexados à França. Algo de inédito revelava-se ao mundo dito moderno: a possibilidade de separação radical das esferas do religioso e do político, até então amalgamadas³³. (RODRIGUES, 2014, p. 37)

Na esteira do movimento francês, uma onda de mobilizações populares, instadas por ideias ilustradas, alastrara-se pela Europa como fogo em palha. Na medida em que apregoavam reconfigurações semelhantes ao proposto nos ecos da Revolução quanto ao desmonte da ordem monárquico-absolutista, a Igreja Católica ver-se-ia no auge de uma grave crise de representatividade e legitimidade pelo cenário Ocidental. (RODRIGUES, 2014)

Neste contexto, a crise sistemática que engolia a Igreja Romana seria turbinada por um panorama em que as teses galicano-jansenistas e o febronianismo - tendências da secularização em voga desde o século XVII em diversas cortes europeias - disseminavam-se rapidamente entre os próprios clérigos. Simultaneamente, a autoridade e a soberania pontifícia, que por longa data afirmara-se como uma autoridade juridicamente equivalente aos monarcas na esfera temporal, ia sendo desbaratada (SILVA, 2023). No caudal desta tendência, os Estados Pontifícios tornaram-se alvo de seriadas disputas políticas no embate entre as forças nacionalistas em voga, opondo republicanos, carbonários e também monarquistas, arrefecendo

³¹ Devemos, neste ponto, assumir uma posição cautelosa para não superdimensionar o marco da Revolução Francesa. Algumas dessas transformações apontadas, associadas ao processo de secularização, já vinham sendo gestadas - caso da perda de territórios pela Igreja, desde o XVII. Entretanto, a Revolução Francesa, de fato, provoca um abalo estrutural dos alicerces do Antigo Regime. Seu potencial de expansão para além da França, de ruptura com o passado, em todas as suas dimensões, a situa como evento emblemático que, ao ser detonado, alterou as próprias circunstâncias da realidade em curso, abrindo novos e impensáveis “horizontes de expectativas”.

³² Mesmo antes do detonar da Revolução, a Igreja Católica já era alvo primordial de uma série de investidas propugnadas pelas vias ilustradas e liberais de pensamento. No decorrer do século XVIII, seria considerada um dos elementos responsáveis pelo desgaste nas condições sociais da França, sobretudo pela estrutura de privilégios estatais, que não apenas a eximia do pagamento de impostos, como ainda a tornava receptáculo dos tributos pagos pelas camadas menos favorecidas, enriquecendo-se exponencialmente ao passo que as ruas de Paris atestavam o recrudescimento, ano após ano, das mazelas econômicas. (RODRIGUES, 2014)

³³ O que não significa que, tão já tais experiências estivessem desveladas, as esferas do religioso e do político tenham assumido posições isoladas, pelo contrário. Conforme apontado por Fantappiè (2020), em relação ao campo de experiências europeu, ambas continuariam sendo gestadas em paralelo, modelando-se reciprocamente, tendo na própria imitação da Igreja em relação aos Estados modernos uma expressão contundente de tal panorama.

as redes de poder e a capacidade simbólica de legitimação política emanadas da Santa Sé, segundo o afinamento de nações europeias às teses constitucionalistas do *Direito Moderno*. (CARLETTI, 2010; RÉMOND, 1997)

A situação se agravava progressivamente à medida que as investidas napoleônicas desmontavam, peça por peça, a ordem vigente há séculos no mundo europeu, em favor de uma autoridade imperial suprema e autodeclarada superior ao pontífice. O equilíbrio de poderes entre o espiritual e o temporal, alicerçados nas estruturas sociais medievais, estava arruinado.

Almejando garantir tanto a sobrevivência da instituição eclesiástica quanto o reavivamento de sua potência simbólica em um mundo abalado pelas aceleradas transformações em curso, a Igreja vira-se na urgente necessidade de uma reação imperativa. Neste ínterim, o início do século XIX mostrara-se favorável a articulação de sua resposta perante o mundo moderno e é sobre este ponto que nos propomos um exercício analítico.

Salvaguardadas em relação a qualquer possibilidade de reação armamentista após sobrepujarem o poderio bonapartista, em 1814, as antigas potências do Antigo Regime, protagonizadas pelo Império Russo, articularam-se na tentativa de reorganizar a “ordem” e o “equilíbrio de poderes”, tal como davam-se anteriormente a profunda reconfiguração político-social imposta ao “Velho Mundo”, desde a década final do século XVIII. (HOBSBAWM, 2012)

Reunidas em Viena, na Áustria, propugnariam uma retomada das teses político-jurídicas características do Antigo Regime, reativas a qualquer forma de liberalismo político e tendências ilustradas de cunho revolucionário. Na tessitura de um comum acordo entre nações no Congresso de Viena (1814), um princípio seria basilar à reorientação ensejada pela Igreja de Roma: o princípio do legitimismo.

Surgindo a partir “[...] da emigração aristocrática, que começou poucos meses depois da instauração da conversão dos Estados Gerais em Assembleia Nacional na França”, o chamado legitimismo - por vezes designado como tradicionalismo - marcara-se como uma tendência “[...] reacionária, porque contrária ao racionalismo dominante nas Luzes [...], negando a filosofia da história como progresso”. (LYNCH, 2008, p. 62)

Na prática, o legitimismo³⁴ reentronizava as dinastias anteriores ao movimento revolucionário francês e legitimava a reorganização de suas bases políticas, conferindo

³⁴ Importante destacar que o legitimismo e o tradicionalismo católico não devem ser confundidos. Por vezes, caminharam associados, porém, seria forçoso tomá-los como sinônimos ou conceitos correlatos. O legitimismo irá designar uma tendência política que almejava a restauração da legitimidade das antigas Monarquias, características

concretude à uma crescente onda de teor restauracionista. Entretanto, outros elementos deram contorno a tal perspectiva, demarcando um campo fértil para as estratégias eclesiais em fase de sistematização. Em especial, a pauta calcada na “[...] adoção de um catolicismo integral e de uma cultura sociopolítica que não contrariasse os princípios da fé estabelecidos pela igreja romana”. (LYNCH, 2008, p. 62)

Almejando a reafirmação de uma determinada concepção de “ordem cristã natural”, fundada na autocompreensão da Igreja enquanto "Sociedade Perfeita", o legitimismo europeu assumiria o regime monárquico-absolutista como uma espécie de reflexo de uma pretensa forma de “[...] organização divina e, como tal, era necessária à preservação de uma sociedade cristã. Conferidos pela Providência como um benefício ou um castigo, os governos deveriam estar de acordo com as leis naturais da ordem social [...]” (BONALD *apud* LYNCH, 2008, p. 63-64). Reiterava-se, desta forma, uma das principais marcas desta “renovação religiosa tradicionalista”: “[...] o insistir de forma uníssona e constante que a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião.” (CORDI *apud* SILVA, 2019b, p. 7)

Tal princípio, especialmente apadrinhado pela recém formada Santa Aliança, coalizão das principais potências monarquistas de então - Império Russo, Império Austríaco e Reino da Prússia -, permitira à Igreja Católica Romana, já na segunda década do século XIX, vislumbrar um conjunto de situações institucionalmente favoráveis à retomada simbólica almejada. Na tentativa de articular-se a tais dinâmicas formatadas através dos Estados-nacionais, a Igreja Romana reiterara

[...] um mecanismo de *imitação recíproca*. Se os estados nascentes haviam tomado como modelo a organização e o modo administrativo da Igreja romana, com o objetivo de afirmar-se, agora era a Igreja que pretendia utilizar as teorias e as técnicas dos Estados para tutelar a própria soberania e se fortalecer por meio da centralização institucional e normativa [...]. (FANTAPPIÈ, 2020, p. 10, grifos do autor)

Mediante tal lógica operativa e sob o manto legitimista e restauracionista europeu, “[...] o pontífice romano recuperou seus Estados, ganhou força no interior da política europeia,

da ordem do Antigo Regime. Como esta legitimidade era dada por natureza divina, em algumas de suas tendências, reivindicava a legitimidade católica, como no caso da França e da Espanha. (SILVA, 2019a & b; LYNCH, 2008)

restabeleceu a Ordem dos Jesuítas e fortaleceu o clima de renascimento do catolicismo.”. (SILVA; CARVALHO, 2017, p. 157)

Retroalimentando-se deste panorama, a alta hierarquia eclesiástica esboçara um conjunto de estratégias reformistas, almejando notadamente: 1º) a recuperação e o fortalecimento de suas bases de influência por meio de uma “nova recristianização” Ocidental segundo uma abordagem “romanizadora”³⁵; 2º) a frenagem do avanço protestante, das ideias liberais e racionalistas; e 3º) uma oposição sistemática às “sociedades secretas” – em especial, as maçonarias. Para tal intento, apoiar-se-iam numa recente, porém já barulhenta tendência surgida do interior da própria hierarquia eclesiástica e que casara simbioticamente com a postura assumida pela alta hierarquia da Igreja por longa data: o pensamento ultramontano³⁶.

O conceito não era inédito. Suas raízes assentam-se na linguagem eclesiástica medieval, que tinha por costume denominar todos Papas não italianos de “ultramontanos”, isto é, aqueles d’além dos montes, dos Alpes (SANTIROCCHI, 2010). Mas durante os séculos XVII e XVIII, ressoando o quadro de mutações transversais emanadas da pulverização de perspectivas de modernidade europeias, o conceito de “ultramontano” passara a ser reconfigurado a partir de matizes políticos, cuja maturação semântica aqui abordada encontrara seu espaço no caudal das transformações detonadas pela Revolução Francesa, no longo século XIX. (SILVA; SILVA, 2020)

Desde então, passara a identificar um conjunto de estratégias esboçadas pela Igreja Católica, “[...] num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna.”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

Dentre suas principais questões, atinentes à ampla jornada reformista almejada, podemos elencar: 1º) a busca pelo “fortalecimento da autoridade pontifícia” como entidade suprema e infalível perante os Bispados e igrejas locais a partir do que ficou conhecido como modelo “intransigente romano”³⁷; 2º) a reafirmação da escolástica como método de ensino e

³⁵ Retomaremos e problematizaremos esta terminologia em breve, quando deslocarmos nosso enfoque à leitura das contingências históricas brasileiras do século XIX.

³⁶ O presente estudo alicerça-se no entendimento de que o ultramontanismo não se conformara como um movimento, o que atestaria uma suposta homogeneidade teórica e prática. Ao longo das décadas e dos distintos espaços nacionais em que referendara a expansão de seus ideais, o ultramontanismo assumira conotações particulares, atreladas às realidades locais, não somente a partir das determinações pontifícias. Por tais motivos, prevalece a opção terminológica “pensamento” ultramontano. (SILVA; SILVA, 2020)

³⁷ O qual defendia os “direitos da Igreja” como instituição independente e hierarquicamente superior ao poder civil, sujeita apenas à Santa Sé. (SANTIROCCHI, 2015a)

disciplinamento; 3º) busca pela restauração e nova profusão da Companhia de Jesus; 4º) forte amparo nas marcas teológicas propugnadas por certa “piedade barroca” (AZEVEDO, 1988); e 5º) a clara definição do que considerava os supostos “perigos” e “inimigos” que açoitavam a Igreja, erçados pelo “vendaval das liberdades modernas” (CIARALLO, 2011, p. 93), quais sejam: “[...] galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

Na sustentação deste ímpeto, o pensamento ultramontano viria a ancorar seus anseios reformistas para o orbe católico em um modelo teológico específico: o chamado “paradigma tridentino”³⁸ (PRODI, 2010). Considerado uma “resposta” eclesial aos desafios emergentes das modernidades concorrenciais que se delineavam desde o século XVI, o referido paradigma orquestrara um entendimento bastante operacional, mobilizado a partir dos moldes de uma dada História Eclesiástica apologética: compreendia-se que a ideia de “modernidade” teria emergido do próprio cristianismo, matriz da verdadeira e única civilização (SILVA, 2019a), o que tornava-o partícipe ativo neste cenário.

Sob tais arranjos discursivos, longe de se considerar retrógrada, caberia à Igreja a proposição de uma via própria e pretensamente mais adequada de modernidade, ancorada nos princípios teológicos e nas regulações morais (SANTIROCCHI, 2018). Ao mesmo tempo, balizara suas ações a partir de moldes eclesiais e teológicos representativos de determinados segmentos da tradição cristã-católica, sobretudo medievais. Na necessidade de se reconfigurar para responder reativamente às modernidades, fizera-o em sua forma discursiva e propositiva, enquanto abria espaço para a simultânea preservação de algumas tradições teológicas.

Como arrimo desta proposta discursiva em um mundo atravessado pela racionalização ilustrada, apropriaram-se de algumas das principais matrizes filosóficas e teológicas caras ao legitimismo católico e monarquista europeu, as quais conferiram ao ultramontanismo uma face acirradamente antiliberal. No Brasil do século XIX, duas seriam as principais matrizes em que o pensamento ultramontano buscava amparo teórico e a partir das quais esquadrihara uma via própria de modernidade (SILVA, 2019a, p. 694):

³⁸ Modelado segundo as diretrizes estabelecidas com o Concílio de Trento, uma reação por parte da Igreja Romana em relação ao cisma protestante e aos desafios impostos pela irrupção de modelos de modernidade pelo mundo europeu. Tal matriz teria fundamentado boa parte das estratégias dispendidas pela Igreja ao menos até fins do século XIX, embora Paolo Prodi visualize sua manutenção até o Concílio Vaticano II (1962-1965). (PRODI, 2010)

1º) O “tradicionalismo católico francês”, em especial as obras de Joseph de Maistre (1753-1821) e do Visconde De Bonald (1754-1840); e o

2º) O “conservadorismo político espanhol”, sobretudo a partir do pensamento filosófico-teológico do catalão Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848) e do filósofo espanhol Juan Donoso-Cortés (1809-1853), cujas ideias seriam apropriadas pelo ideário ultramontano e “[...] dirigidas contra o liberalismo, a maçonaria e toda forma de ‘estrangeirismo’, que atentassem contra a ‘autêntica tradição espanhola’”. (LYNCH, 2008, p. 65)

O paradigma reformista, propugnado pelo ideário ultramontano, encontrara sua ancoragem, bem como as matrizes teológicas e filosóficas que pretensamente mais se adequavam ao seu corolário. Os objetivos últimos: a retomada da potência e da legitimidade da Igreja e da fé católica no mundo Ocidental, supostamente ameaçado pela “Hidra de Muitas Cabeças” - a Modernidade e suas matrizes constituintes.

No decorrer do século XIX, a alta hierarquia católica, ciente, embora reticente e reacionária quanto a profunda ruptura imposta pela modernidade em relação às tradições, fora aderindo aos conteúdos programáticos ultramontanos. Os pontífices Gregório XVI, Pio IX e Leão XIII, cada qual a seu modo e sob circunstâncias históricas próprias, tratariam de difundir o ideário ultramontano através de um complexo e transnacional sistema de relações - o qual comportava, dentre outros elementos, as nunciaturas, as Cartas Encíclicas e um tipo particular de disseminação de ideias (FANTAPPIÈ, 2020, p. 5-4), abordado adiante³⁹. Através deste instrumento, passou a emitir diretrizes a todo o mundo cristão-católico, exortando-o ao combate aos “erros da modernidade”.

Tal sistema diretivo, articulado mediante uma rede transnacional sustentada na simultânea normatização, comunicação e flexibilização⁴⁰, que envolveu diferentes atores e implicou profundas reconfigurações, colocada à serviço da universalização do catolicismo romano (FANTAPPIÈ, 2020), manteve-se “[...] como poderoso vínculo entre o particular e o universal, articulando uma pluralidade de experiências que extrapolavam as fronteiras nacionais

³⁹ Ver Item 1.3 A Imprensa ímpia *versus* a Imprensa Católica.

⁴⁰ Embora uma expressiva parcela do corpo eclesiástico, em especial da alta hierarquia, estivesse caminhando em uma mesma direção propositiva e reacionária em relação a modernidade, a Igreja jamais fora una, universal, tal qual certa formulação discursiva propusera. Nas plurais unidades compositoras desta rede, seja em âmbito das igrejas nacionais ou das dioceses, em âmbito local, orientações distintas concorreram na manutenção institucional ao longo dos séculos e não raro, foram motivo de dissidências severas. Ciente de tal condição, a Santa Sé balizara uma sistemática que desse conta da multiplicidade interna em prol de uma unidade forjada. Para tanto, três aspectos seriam motores: normatização (via figuras e instrumentos informativos específicos), comunicação e flexibilização (a fim de conter as tensões entre os diferentes contextos, a estrutura central e a normativa). (FANTAPPIÈ, 2020)

e atestavam ‘diferentes modos de diferenciação e fusão do religioso e do secular’.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 351-352)

Aliado à uma particular conjuntura política, que envolvia reconfigurações no vínculo entre o religioso e o político, esta dinâmica viera a condicionar a “inesperada trajetória do ultramontanismo” no Brasil (AZEVEDO, 1988). Embora encontremos registros da presença de representantes do ultramontanismo nas principais esferas de representação política do Primeiro Reinado e mesmo do Período Regencial (1831-1840), estes encontrariam forte resistência para galgarem legitimidade política e visibilidade social naquele momento⁴¹. Especificamente, é possível dizer que suas propostas reformistas, de natureza intransigente, pautadas na reabilitação da escolástica peripatética e do próprio tomismo (ARAÚJO, 2014), esbarravam na vertente regalista do catolicismo brasileiro, hegemônica na condução dos assuntos de natureza político-religiosa e com expressiva representação na Câmara dos Deputados, até por volta de 1837. (SANTIROCHI, 2015)

Sustentado por clérigos formados e “reformados” no âmbito do reformismo pombalino, das quais destacara-se a figura do padre e estadista Diogo Antônio Feijó, os representantes deste catolicismo regalista engajaram-se na busca pela afirmação de sua “legitimidade política”⁴², ao que vieram a reabilitar tanto as teses galicano-jansenistas, quanto o antijesuitismo, marcas das reformas ilustradas de Pombal. Submetiam-se, nestes meandros, à tentativa de criação uníssona de uma Igreja nacional e de um Estado soberano, institucionalmente imiscuídos (SILVA, 2019a; SOUZA, 2010). Ao mesmo tempo, no campo das orientações políticas, orientar-se-iam mediante um significativo apoio em teses de cunho liberal emanadas do mundo europeu, aliança esta que atravessaria boa parte das críticas erigidas pelo ultramontanismo em relação a manutenção desta tendência. (SILVA; CARVALHO, 2017)

⁴¹ O que não significa que o ultramontanismo estivesse apartado de qualquer possibilidade propositiva até aquele momento – embora suas alternativas fossem, de fato, diminutas. Mesmo ao nível dos bispados, desde a primeira legislatura do Império já era possível localizar a presença de clérigos e leigos alinhados a algumas tendências que, no mundo europeu, davam forma ao ultramontanismo – embora não fossem ultramontanos declarados. Especial atenção deve ser conferida ao deputado e arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antonio de Seixas, o deputado e também bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, o Padre William Paul Tilbury e o Visconde de Cairu (José Joaquim da Silva Lisboa), personagens que já acenavam ao modelo “intransigente romano”. A partir destes exemplos, observa-se que tais referenciais já ocupavam algumas cadeiras parlamentares - embora pouco propositivos -, legitimados pela própria natureza das relações entre política e religião no Império. Suas laborações pastorais e mesmo nas vias políticas alicerçaram a chegada das ordens dos lazaristas e dos capuchinhos, abrindo as janelas para o paulatino ingresso do ideário ultramontano à reboque. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 12)

⁴² Atuação esta empreendida desde os eventos que delinearão os rumos da “Independência” do Brasil, quando estes clérigos regalistas protagonizaram o debate acerca de temas centrais ao formato de um Estado nacional independente. (SILVA; CARVALHO, 2017)

Não apenas numericamente hegemônicos, mas também em capacidade de articulação política, tanto por meio do acesso direto às cadeiras parlamentares⁴³, quanto do recurso às vias não institucionais – apelando à imprensa, por exemplo -, o clero regalista impusera forte obstáculo ao avanço das ideias ultramontanas, encerradas em uma postura predominantemente reativa no campo das polêmicas político-religiosas (SILVA; CARVALHO, 2017). Desta forma, a via projetiva ultramontana de modernidade - pautada no “paradigma tridentino” (PRODI, 2010) - teria que aguardar circunstâncias históricas mais favoráveis à redefinição do modelo de relacionamento entre Estado e Igreja no Brasil.

Estas começariam a se apresentar apenas a partir da conjuntura do segundo Reinado, quando as notícias do envolvimento de representantes do clero regalista⁴⁴ em alguns dos movimentos liberais provinciais passavam a ser entendidas como um sinal de insubordinação destes, tanto em relação aos poderes centrais do Estado, quanto das diretrizes eclesiásticas.

Neste contexto, “[...] as elites políticas, que assumiram o governo no chamado Regresso Conservador e durante os anos de 1840 a 1860, passaram a apoiar o clero ultramontano com o intuito de fortalecer o poder central, estabilizar o Estado e reinstaurar a ordem.”. Viam nesta tendência do catolicismo dos oitocentos, mediante o que se sabia da oposição ultramontana às revoltas regenciais, um importante capital simbólico legitimador dos projetos centralizadores de então. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 14)

A mesma compreensão foi inicialmente compartilhada pelo Imperador D. Pedro II, que, valendo-se dos dispositivos regalistas conferidos pela Constituição de 1824, passou a nomear clérigos de tendência ultramontana para assumirem as principais dioceses do país, considerando sua verve legitimista, que os creditava como “mais confiáveis” por defenderem tanto a manutenção dos vínculos entre religião e Estado⁴⁵, quanto pelo posicionamento favorável ao regime monárquico, como forma legítima de governo e de manutenção da ordem social.

⁴³ Abordar os aspectos institucionais da Igreja Católica no mundo luso-brasileiro da época implica uma abordagem conjunta, à medida que Estado e Igreja estiveram conectados por longa data. Assim, adianta-se ao leitor que tais redes de relacionamento entre as supracitadas esferas de representatividade e legitimidade serão abordadas no item seguinte, onde a influência do clero regalista e as críticas ultramontanas a tal sistemática serão esclarecidas, à medida que serão fundamentais na compreensão da investigação proposta, através do recurso à imprensa periódica.

⁴⁴ O próprio padre Feijó seria acusado de conjeturar com a Farroupilha e com a Revolta liberal ocorrida em Minas Gerais, em 1842. (SANTIROCCHI, 2014a)

⁴⁵ À época, era corrente a ideia de que a religião – leia-se, cristã-católica – portava a capacidade simbólica de ser a “solda” da ordem social, elemento considerado essencial na construção e manutenção do Estado nacional emergente, ao mesmo tempo em que injetava na figura do Imperador uma forte legitimação simbólica perante os súditos (NOGUEIRA, 2001). Assim, em época de reconfigurações políticas e a instalação do sucessor de D. Pedro I no Trono, a solução pragmática seria a via que mantivesse em menor escala possíveis desgastes entre

Desde então⁴⁶, os representantes do ultramontanismo no Brasil, articulando redes clericais e laicais em sua mobilização nacional, encontraram espaço para a proposição e implementação de suas propostas reformistas. Iniciadas em nível de alguns seminários⁴⁷ desde 1844, as “[...] reformas religiosas pautadas na obediência ao dogma da infalibilidade papal e na conquista de autonomia institucional da Igreja em relação ao Estado.” (SILVA; SILVA, 2020, p. 452-453). Sob tais ações, o ultramontanismo “[...] passava a desafiar abertamente o regalismo, defendendo uma maior autonomia da Igreja em relação ao Estado e buscando uma maior proximidade com Roma.” (SANTIROCCHI, 2014a, p. 14)

Contudo, orientando-se pelas diretrizes emanadas da Santa Sé - em especial, aquelas projetadas por Pio IX⁴⁸ - tal alinhamento não se dera de modo irrestrito, muito menos de maneira passiva, como poderia sugerir o conceito de “romanização”⁴⁹, tradicionalmente empregado pela historiografia para se referir a este contexto. (SANTIROCCHI, 2010; 2014)

Trabalhos relativamente recentes, como os de Ferdinand Azevedo (1988), Martha Abreu (1994; 2000) e sobretudo as hodiernas produções de Ana Rosa Clochet da Silva e Ítalo D. Santirocchi demonstram-nos um campo significativamente distinto. Não apenas tornam viáveis problematizações em torno dos usos desmedidos de tal conceito, como atestam a maneira adaptativa como as diretrizes pontifícias foram recebidas e moduladas pelos bispos do Brasil.

ambas as instituições, para que o religioso continuasse atuando como fator de legitimação e regulação moral em favor das esferas de representação política em fase de transição.

⁴⁶ “Nos inícios dos anos de 1850, mais da metade das dez dioceses brasileiras (Diamantina e Fortaleza foram criadas em 1854 pelas bulas *Gravissimum Sollicitudinis* e *Pro Animarum Salute*, sendo as últimas instituídas no Período Imperial) já estavam sendo ocupadas por bispos ultramontanos”, os quais, “[...] passaram a privilegiar a autoridade romana, a buscar os seus conselhos e apoio para o planejamento e execução das reformas que queriam realizar em suas dioceses”. Neste ínterim, as reformas seminarísticas garantiram uma formação sacerdotal mais afinada ao ideário ultramontano, abrindo “[...] um conflito, não só eclesiástico, mas também cultural, com o clero de outras tendências que não se alinhavam ao novo contexto.” (SANTIROCCHI, 2014a, p. 16)

⁴⁷ Na berlinda das articulações reformistas ao nível dos seminários, dois clérigos podem ser ressaltados: o lazarista D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, e D. Antônio Joaquim de Mello, bispo de São Paulo. Suas orientações pastorais tornaram-se matriz norteadora da atuação dos bispos ultramontanos posteriores, respeitadas “[...] as devidas adaptações às respectivas dioceses e personalidades.” (SANTIROCCHI, 2014a, p. 13)

⁴⁸ O que pode ser atestado na análise das Cartas Pastorais que circulavam à altura, as quais replicavam, mesmo que em outros termos, algumas mensagens pontifícias, agora voltadas aos leitores do Brasil a partir dos trabalhos operados pelos bispados. (SANTIROCCHI, 2015a)

⁴⁹ A partir desta proposta analítica, entronizada pelas produções acadêmicas publicadas na REB (Revista Eclesiástica Brasileira) por parte dos membros do CEHILA, a partir de 1973, o conceito de “romanização” tornara-se uma espécie de “correlato natural” na historiografia ao reformismo ultramontano, mesmo no Brasil. Tais produções beberiam de uma certa oposição entre catolicismo popular e catolicismo ultramontano (institucional), este último tendo supostamente sufocado traços desta religiosidade popular. Dentre estas produções, podem-se destacar os trabalhos de Roger Bastide, Ralph Della Cava, Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira e Oscar Figueiredo Lustosa. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 5)

O episcopado nacional tinha ciência de que as estratégias formatadas pela Santa Sé não davam conta das condições locais⁵⁰, por isso atuara ativamente na elaboração de um modelo próprio, visando um construto de modernidade adaptado, não meramente transposto de cima para baixo. Um modelo que, longe de se afastar das orientações pontifícias, mantinha-se “com os pés no chão”, atento ao contexto circundante, local e regional⁵¹. (SANTIROCCHI, 2014a)

Esquadrinham-se, a seguir, os principais pontos evocados pelo episcopado ultramontano do Brasil em seu modelo reformador: 1º) Defesa da liberdade institucional da Igreja quanto aos vínculos constitucionais com o Estado; 2º) Recrudescimento da batalha contra a tendência regalista do catolicismo; 3º) Controle mais refinado, por parte do corpo eclesial, da escolha de nomes a serem submetidos ao crivo imperial para desempenho de funções sacerdotais; 4º) Fomento à criação de “ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas”; 5º) Centralidade das obediências clericais e laicais na autoridade pontifícia; 6º) Profunda reforma cultural e intelectual do clero; 7º) Reeducação dos fiéis sob o espírito tridentino reabilitado; e o 8º) Descolamento de clérigos das vias político-partidárias. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 13)

Se estes pontos configuravam a dimensão projetiva das reformas ultramontanas, restavam ainda aqueles delineados mediante a reação que se impunha ao suposto “vendaval das liberdades modernas’, que começava a açoiar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93), genericamente associado aos supostos inimigos da Igreja, da religião e da sociedade e que, no caso do Brasil, seriam reputados, sobretudo, ao protestantismo, ao liberalismo, ao regalismo, à Maçonaria e ao anticlericalismo, considerados contrários aos princípios da Igreja Romana.

Acusações, críticas e investidas cada vez mais contundentes seriam proferidas contra estes grupos e orientações teológico-filosóficas pelos setores alinhados ao pensamento ultramontano, ao longo da segunda metade dos oitocentos, seja através dos altares, púlpitos e mesmo das paróquias, seja por meio da atuação em nível do Parlamento, onde encontraram

⁵⁰ Até meados da década de 1850, a Santa Sé pouco sabia acerca do estado da Igreja no Brasil. O episcopado nacional passaria anos comunicando-se com Roma na tentativa de expor os quadros conjunturais internos e só a partir de 1856 obteria uma resposta mais favorável. A partir deste momento, a Santa Sé tomara maior consciência das condições da Igreja e das estratégias reformistas esboçadas no Brasil, afinando o diálogo com os bispados locais – não sem tensões e clivagens quanto às opções reformistas a serem adotadas, “[...] principalmente em relação ao projeto de reforma das irmandades religiosas, iniciada em finais de 1870, após o conflito entre o episcopado, a maçonaria e o governo, conhecido como Questão Religiosa.” (SANTIROCCHI, 2014a, p. 18-19)

⁵¹ A corrente ultramontana do catolicismo, que passara “[...] a dirigir a Igreja nacional a partir dos anos de 1850, buscava em Roma um centro; apesar disso não deixava de ter opiniões próprias, de querer conservar e preservar uma salutar autonomia. [...] Buscava-se um centro para que trabalhassem juntos, não para uma simples submissão a um poder central.” (SANTIROCCHI, 2014a, p. 19)

importantes adeptos entre o laicato⁵², ou ainda pelas vias não institucionais, como foi o caso da imprensa periódica, analisado adiante.

Neste cenário, as tensões entre tais grupos, em especial as maçônicas, os protestantes, representantes políticos de tendência liberal e mesmo o próprio Imperador – a quem interessava a manutenção da subordinação da Igreja ao Estado – seriam acumuladas numa crescente rusga prestes a explodir. E de fato explodira. A década de 1870 veria tais rixas públicas serem içadas a uma verdadeira guerra discursiva, nos eventos que delinearão a chamada Questão Religiosa (1872-1875)⁵³, ao passo que a década de 1880, à reboque dos eventos anteriores, acompanharia o esgarçar das relações entre Igreja e Estado brasileiro, implicando decisivas reconfigurações nos seus vínculos institucionais.

Nas reflexões que seguem, procuraremos situar os principais sentidos de alteridade do discurso ultramontano, enunciado e propagado pela imprensa católica no Brasil da segunda metade do século XIX. Associados aos supostos “males da modernidade”, que ameaçavam o lugar ocupado pela Igreja no mundo moderno, atentavam contra a “verdadeira religião” e destruíam os fundamentos da “civilização cristã” (SILVA, 2019b), estes inimigos declarados eram diretamente representados: pelo Estado regalista, pelo protestantismo - concorrente direto do catolicismo romano no campo religioso cristão -, a Maçonaria, associada ao anticlericalismo; e pelas liberdades de expressão e consciência, reivindicadas pelas teorias liberais por meio da “imprensa ímpia”. Este embate discursivo, como veremos, nos reporta à materialidade dos conflitos sociais, políticos e religiosos da época que os conceitos veiculados pelo jornal *O Apóstolo* buscaram expressar, a partir dos quais constituiu-se uma semântica do mal.

1.2 O “exército das trevas” em marcha: os “males da modernidade”

Nas reflexões que seguem, procuraremos situar os principais sentidos de alteridade do discurso ultramontano, enunciado e propagado pela imprensa católica no Brasil da segunda metade do século XIX. Associados aos supostos “males da modernidade”, que ameaçavam o lugar ocupado pela Igreja no mundo moderno, atentando contra a “verdadeira religião” e

⁵² Ao que vale ressaltar os nomes dos juristas e políticos José Soriano de Souza, influente professor da Faculdade de Direito do Recife e diretor de jornais católicos, de inspiração tomista; e Cândido Mendes de Almeida, o qual, no contexto da Questão Religiosa (1872-1875), defendera publicamente o Bispo D. Vital no Supremo Tribunal de Justiça, quando de sua prisão por pretensa insubordinação perante ao Estado. (SANTIROCCHI, 2014b; MARTINS, 2014)

⁵³ Ver Item 1.2.3 Maçonarias e anticlericalismo no Brasil oitocentista.

abalavam os fundamentos da “civilização cristã” (SILVA, 2019b), estes inimigos declarados seriam diretamente representados: pelo Estado regalista, pelo protestantismo, a maçonaria, associada ao anticlericalismo; e pelas liberdades de expressão e consciência, reivindicadas pelas teorias liberais por meio da “imprensa ímpia”.

Este embate discursivo, como veremos, nos reporta à materialidade dos conflitos sociais, políticos e religiosos da época em que os conceitos veiculados pela imprensa católica buscaram expressar, a partir dos quais constituiu-se uma semântica do mal. Assim, ao passo que tais formulações discursivas respondiam aos imperativos contingenciais, no que toca va ao combate a estes pretensos “inimigos”, a própria materialidade histórica se configurava a partir da mobilização destas tendências discursivas, por meio da circulação e recepção dos impressos. Dimensionava-se, nesta dinâmica, uma dada noção de realidade caótica, prefigurada em um *horizonte de expectativas* marcado por uma experiência temporal acelerada, que adiantava ao presente a batalha escatológica registrada no Apocalipse de João, segundo dualidades bem delimitadas: o “bem” *versus* o “mal”, a “civilização” *versus* a “barbárie”, “Maria” *versus* o “Dragão Infernal”. O catolicismo ultramontano *versus* os “males da modernidade”.

1.2.1 Relações tensionadas: Estado e Igreja no Brasil

O relacionamento entre Estado e Igreja no Brasil jamais se efetivara por vias plenamente harmônicas. Uma análise das Atas do Senado e da Câmara dos Deputados, assim como dos documentos reunidos no Arquivo Secreto do Vaticano e no Arquivo da Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários tem permitido à recente historiografia demonstrar o quanto o vínculo institucional entre ambos construíra-se mediante tensões, tentativas de acordos e críticas não tanto veladas. (SANTIROCCHI, 2015a)

Antes de adentrarmos uma análise do caso específico brasileiro, necessário se faz remontarmos à tradição ibérica deste modelo de relacionamento entre Igreja e Estado, reiterado no Brasil desde a independência com Portugal e que chega à segunda metade do século XIX como alvo primordial das críticas ultramontanas ao Estado imperial. Falamos, neste caso, das tradições ibéricas e seu sistema de padroado, no caso português, e *patronato*, no caso espanhol.

Remontando a esta tradição da monarquia portuguesa, vale notar que o padroado régio ganhara forma mediante uma via diplomática bilateral estabelecida entre o Papa e os Estados ibéricos. Tanto no caso português quanto no espanhol (MARTÍNEZ, 2020), referendava uma

espécie de “[...] *corpus* de documentos pontifícios que estabeleceram os termos da gestão eclesiástica e missionária na época das descobertas e da formação dos impérios. (SANTIROCCHI, 2020, p. 55, grifo do autor)

Tais acordos remontavam a experiências nada inéditas, já que suas bases ancoravam-se no Império Romano cristão, reconfiguradas ao longo da Idade Média e estendendo-se até o período Moderno. A partir desta reconfiguração, o sistema do padroado – ou *patronato* – conferia “[...] ao Estado alguns direitos sobre a administração da Igreja, como, por exemplo, a nomeação de bispos, de canonicatos e de padres, além do usufruto dos dízimos.”. Ao mesmo tempo, o Estado “[...] deveria arcar com a manutenção do clero, a construção de Igrejas e a propagação da fé católica.”, (SANTIROCCHI, 2015b, p. 66), de modo que a dimensão político-administrativa articulava-se decisivamente à religiosa. (LIMA, 2014, p. 47)

Tais pactos foram selados em um momento bastante crítico para a instituição eclesiástica, às voltas de uma série de tensões entre o religioso e o secular, atinentes aos quadros formativos dos Estados-nacionais europeus. Naquela altura, as burocracias estatais reorganizavam-se segundo teses racionalistas e liberais características dos séculos XVII e XVIII, adentrando em fases próprias de processos de secularização, de autonomização das esferas, abrindo caminho para que passassem a prescindir do fator religioso como fonte de legitimação, em especial no decorrer do século XIX.

Neste cenário, a Igreja vira-se instada a estabelecer pactos “bilaterais” para garantir a manutenção daquelas “estruturas ordeiras” atinentes aos quadros de uma pretensa “Sociedade Perfeita”, em que as monarquias católicas espelhavam os imperativos do divino, representado na Terra pela própria Igreja Romana, pretensamente universal. (FANTAPPIÈ, 2020)

No caso das coroas ibéricas, contudo, tal temática assumiu contornos específicos em virtude da longa vigência do "Patronato Real" - no caso espanhol - e do "Padroado Régio" - no caso luso -, que conferiram às Casas Reais, por um lado, a obrigação de ajudar a Igreja católica e, por outro, alguns marcados privilégios no que concerne ao controle sobre esta, conforme referido anteriormente. Tais atributos remontam ao Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a colaboração mútua entre os poderes espiritual e civil sobre os súditos, preservando o atributo da autonomia de cada um deles e a noção de superioridade do poder espiritual, em caso de haver disputas entre ambos. (SANTIROCCHI, 2015b, p. 66)

Em Portugal, o padroado configurou-se, simultaneamente, como atributo do rei conferido por diversas bulas papais editadas entre 1455 e 1515 e, nos domínios ultramarinos,

em função da Coroa ter assumido, desde 1551, o mestrado de uma ordem militar religiosa: a Ordem de Cristo⁵⁴. No decorrer dos séculos XV e XVI, contudo, uma série de concessões e privilégios foram ampliados por bulas papais, “para que os reis portugueses pudessem melhor atuar na dilatação da cristandade nas regiões do ultramar”, consubstanciando “um direito de padroado mais incrementado”, que embora válido apenas para tais regiões, acabou afetando a “dinâmica do equilíbrio de poder, no campo político-religioso no Reino (isto é, no Portugal continental)”.

Por meio das

[...] concessões do padroado, a coroa portuguesa podia criar dioceses e paróquias, nomear bispos e outras funções, que o papa devia somente confirmar. Todavia, a coroa tinha a obrigação de dar uma contrapartida: deveria construir e manter igrejas, bem como subvencionar o envio de religiosos e missionários. Para auxiliar nesse processo, embolsava o dízimo [...]. As concessões do padroado vieram junto com as doações, por parte dos papas, de territórios às duas coroas ibéricas. A administração e expansão da fé seria a condição para tal doação. (SANTIROCCHI, 2020, p. 56-57)

Embora pela forma da lei estes pactos selsassem uma relação harmônica bilateral, as contingências históricas delineadas já a partir do século XVI evidenciariam seus limites. À medida que as orientações ratificadas em Trento reivindicavam uma forte centralização das obediências eclesiásticas em Roma, a reafirmação do direito do padroado e do *patronato* tornaram-se obstáculos. Isto porque os reis ibéricos, ao serem abordados pelas demandas supranacionais esboçadas pela Igreja em sua tentativa de recristianização da Europa, apresentavam e reiteravam as premissas seladas entre ambas as instituições, as quais conferiam à Coroa igual autoridade no que tange às Igrejas nacionais. Assim, antes de atenderem aos requerimentos de Roma, as autoridades locais deveriam prestar obediência primeva ao monarca, que autorizaria ou não o alinhamento às prerrogativas papais.

Entretanto, mesmo formalizadas algumas tensões entre a Igreja e a Coroa Portuguesa nos séculos XVI e XVII, a Santa Sé legitimara as possessões coloniais portuguesas na América, fundando as dioceses do Recife e do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVII. Mesmo

⁵⁴ O “[...] padroado português se dirigia à Ordem Militar de Cristo (entidade religiosa incorporada pela Coroa somente em 1551)”, atuando, no tocante aos domínios ultramarinos, como “[...] uma espécie de título de posse, que lhe garantiria uma área de influência exclusiva, em relação às outras potências coloniais europeias.”. Mediante este enquadramento, ao hastear a bandeira da Ordem de Cristo na tomada de espaços d’além mar, a Coroa portuguesa reafirmava a autoridade eclesiástica através da investidura papal operada. Noutros termos, “[...] com a conversão dos povos, mesmo se por meio da conversão do príncipe, o monarca português os traria para a soberania do papa, da qual também descendia a soberania da coroa.”. (SANTIROCCHI, 2020, p. 58-59)

sem a plena satisfação dos interesses eclesiásticos, o padroado régio manter-se-ia operativo, transposto ao modelo que viria a ser assumido pelo Império do Brasil. Todavia, assumiria uma configuração específica, de forte aspecto regalista.

Na tentativa de conciliar interesses para a estabilização das redes políticas que se esquadriavam no pós-Independência⁵⁵, D. Pedro I outorgara, em 25 de março de 1824, a Constituição Política do Império do Brasil, a qual além de investir o Imperador do “Poder Moderador”, de aspecto soberano, acima das instâncias representativas emanadas do Parlamento, ainda “[...] previa a união entre Igreja e Estado⁵⁶, alguns privilégios do padroado e também leis de inspiração regalista.”. (SANTIROCCHI, 2020, p. 63)

Assinalando as disposições gerais atinentes ao Poder Executivo, o Título V, do Capítulo II, determinara no Art. 102 que: “O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado”, desfrutando, dentre outras atribuições: 1º) de plenos poderes para nomear Bispos e prover os chamados “Benefícios Eclesiásticos”; 2º) e de legitimidade soberana para conceder ou não o “Beneplicito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição”. (NOGUEIRA, 2001, p. 76-77)

Tais articulações políticas da primeira metade da década de 1820 “[...] ao mesmo tempo que permitiram uma maior proximidade entre uma parte do clero e do governo⁵⁷, exacerbou o espírito nacionalista na condução dos assuntos eclesiásticos.”. A despeito de uma reorganização das forças operantes, agora descoladas dos vínculos políticos com Portugal, o “[...] objetivo do Estado continuava sendo o de controlar os setores estratégicos da Igreja e usar a fé como um instrumento para legitimar e manter a ordem social vigente.”. (SANTIROCCHI, 2020, p. 65). Particularmente intrigante nos é o fato de que a

[...] Carta Magna outorgada por D. Pedro I em 1824, apesar de suas aspirações liberais, começava com a invocação da Santíssima Trindade e o

⁵⁵ A despeito de estar formalizada a independência política do Brasil em relação à Portugal, entre 1822 e 1823, problemas outros se evidenciariam. Para o Imperador D. Pedro, em específico, mostrava-se cada vez mais complexo o desafio de impor sua autoridade sob as províncias - algumas, por sinal, revoltando-se pelas vias armadas como tentativa de contrapor-se ao movimento independentista. A um só tempo, enfrentava a oposição de deputados que viam-no como um representante dos interesses da Coroa portuguesa, condição esta interpretada como um aceno a possibilidade de uma nova recolonização. (SANTIROCCHI, 2014a)

⁵⁶ Ver Item 1.2.2 Cisões no campo religioso cristão: catolicismo e protestantismo.

⁵⁷ Clérigos atuavam em uma série de instâncias operacionais da maquinaria estatal desde antes da Independência, como a própria administração pública em nível local e regional. Tal fator explica a proximidade de certos setores clericais nos movimentos que deram contorno às independências do Brasil e sua participação representativa na Assembleia Constituinte de 1823. (SANTIROCCHI, 2014a)

reconhecimento da Igreja Católica como religião do Estado. Esta união, no entanto, inspirava-se nas tradições lusitanas, adaptadas à nova circunstância do país independente e à adoção da monarquia constitucional como sistema político. (SANTIROCCHI, 2020, p. 66)

Tais enquadramentos tornavam o “padroado e certas regalias” legitimadas pelo “discurso da soberania popular” e ancorados na Constituição de 1824. Noutros termos, o Padroado – que no Brasil radicava pela alcunha pejorativa “regalismo” – deixava de ser compreendido como concessão papal para atrelar-se ao discurso da soberania nacional⁵⁸, consolidado na Constituição. (SANTIROCCHI, 2020)

Ao mesmo tempo, o Estado imperial não poderia prescindir – ainda – da fonte de legitimidade simbólica emanada da Igreja Católica Romana em meio “à população, à hierarquia eclesiástica e às províncias”, enviando representantes à Roma já em 1824 para garantirem o reconhecimento da independência do Brasil e o estabelecimento de Concordatas que reiterassem o direito do Padroado através da manutenção do grão-mestrado, por parte do Imperador, em relação à Ordem de Cristo.

Desta forma, o Imperador galgara a sistematização de estratégias operativas que atendessem, de certo modo, aos principais interesses envolvidos na tessitura do novo Estado nacional, articulando-se, para tanto, com as redes diplomáticas construídas pela Igreja Católica Romana desde o século XVI e XVII. (FANTAPPIÈ, 2020)

Ao mesmo tempo em que buscava amparo em teses liberais-constitucionalistas, emanadas das experiências europeias, D. Pedro I ensejara a conquista de “[...] uma fonte de autoridade que fosse além da ‘aclamação popular’, que ‘transferiu’ a soberania e o coroou (soberania proveniente do povo e fundamentado no pacto social)”, almejando, assim, “[...] uma maior legitimidade no sagrado, no direito divino dos reis.”. (SANTIROCCHI, 2020, p. 69)

Os esforços empreendidos seriam respondidos através de um Breve Apostólico de Leão XII, datando de 15 de Abril de 1826⁵⁹, o qual conferia ao Imperador do Brasil plenos poderes

⁵⁸ “Apesar de se apoiar na força da tradição ao estabelecer as relações entre Igreja e Estado, a monarquia brasileira, no momento de estabelecer o novo pacto social, por meio da constituição, mirava o futuro, ou seja, a constituição de uma nova nação, pautada em princípios liberais. O direito de nomear bispos e prover benefícios eclesiásticos, que eram considerados anteriormente como concessões dadas pela Santa Sé, através de bulas papais ao rei português e aos grã-mestres da Ordem Militar de Cristo, passaram a ser considerados como um direito constitucional do poder executivo, estabelecido unilateralmente com a outorga da constituição. Tudo isso sem prévia negociação ou acordo com a Santa Sé.” (SANTIROCCHI, 2020, p. 66-67)

⁵⁹ Mesmo antes deste momento, houve tensões com a Santa Sé à medida o Direito do Padroado fora firmado antes mesmo da concessão papal. (SANTIROCCHI, 2015b)

para “nomear bispos para cadeiras vacantes” e reiterava os compromissos do Estado na construção e aparelhamento de Igrejas e criação de dioceses – realçando o princípio da territorialização, tão caro à renovação católica tridentina. (FANTAPPIÈ, 2020)

A reafirmação do direito do padroado viria apenas no ano seguinte, através da Bula *Praeclara Portugalliae*, de 27 de maio de 1827. Embora não estivesse nos quadros intencionais da Santa Sé, a Bula de Leão XII abriu um novo ponto de tensão institucional-diplomático e que delinearía substancialmente as interfaces do relacionamento entre Estado e Igreja no Brasil durante as próximas décadas.

Embora concedesse “[...] ao soberano e aos seus descendentes os mesmos direitos que a coroa portuguesa, ou seja, o padroado real e o grão-mestrado da Ordem de Cristo”, a reiteração de tal direito, sob a forma de uma Bula, contrariava as pretensões iniciais do Imperador, isto é, obter tais garantias através de uma Concordata, o que selaria um pacto diplomático de ordem bilateral e pretensamente demarcaria, sobremaneira, a soberania do Imperador. Neste enquadramento, pelo contrário, o direito do padroado mantinha-se formatado como uma concessão pontifícia, a qual reafirmava-se, na prática, como uma concorrência em relação à soberania nacional reivindicada pelo Imperador. (SANTIROCCHI, 2020, p. 70)

A manutenção do fator concessório cairia como uma bomba logo quando a Bula de Leão XII chegara ao Brasil, em 1827, abrindo margem para interpretações sobre quem, de fato, detinha o poder soberano nacional. Após calorosas discussões nas comissões conjuntas de Constituição e Eclesiástica da Câmara dos Deputados, as quais tendiam a reafirmar que as premissas contidas na Bula já eram inerentes aos plenos poderes outorgados ao Imperador por sua Aclamação e pela Constituição, D. Pedro I tomara sua decisão: o *placet* imperial à Bula de Leão XII estava negado. (SANTIROCCHI, 2020, p. 71-72)

Neste campo tensionado⁶⁰, sobretudo a partir deste veto,

[...] o governo imperial brasileiro justificava a instituição do padroado e de regalias (beneplácito e recurso à coroa) baseando-se em uma suposta aclamação popular, que cedeu a soberania ao imperador e à constituição imperial. Era um padroado civil que não derivava da concessão da Igreja e do papa. (SANTIROCCHI, 2020, p. 73)

⁶⁰ Tais disposições, emanadas das esferas de representação política, somar-se-iam a outras tensões no campo das articulações entre o religioso e político ao longo de todo o Império, desde a recusa estatal em custear a implantação do Núncio Apostólico, até a anexação dos assuntos eclesiásticos na alçada das temáticas comuns a serem resolvidas pelo Tribunal Superior de Justiça, em 1830, esvaziando o “tribunal das nunciaturas”. (SANTIROCCHI, 2020)

Aqui definem-se, portanto, alguns traços que iriam diferenciar os sistemas do Padroado e do Regalismo. Enquanto o sistema do padroado emanava singularidades jurídicas de um acordo pretensamente bilateral entre a Coroa e a Santa Sé, “[...] as práticas e legislações do regalismo foram medidas tomadas unilateralmente pela Coroa e podem ser entendidas a partir do processo de formação dos Estados modernos” – o que, no caso português, teria como momento emblemático as Reformas Pombalinas⁶¹. Naquelas circunstâncias, as “[...] monarquias avançaram sobre os espaços de decisões administrativas que antes eram ocupados totalmente pela Igreja.”. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 9-10)

A partir deste modelo de relacionamento, a Igreja Católica garantia seriados privilégios, como o reconhecimento enquanto “Igreja Oficial” do Estado, instrumento a partir do qual obtivera financiamentos diretos com a burocracia estatal. Ao mesmo tempo, estavam entregues aos clérigos uma série de incumbências da alçada do Estado, como o controle dos registros batismais e matrimoniais, obituários, testamentos, além de uma pujante participação nos processos eleitorais e educacionais. (SANTIROCCHI, 2014a, p. 11)

No entanto, a partir de suas especificidades no panorama luso-brasileiro, este enquadramento viria a fomentar o predomínio do Estado sobre a Igreja, eclipsando a independência institucional desta última (SANTIROCCHI, 2015a, p. 24). Seria sob esta condição que o pensamento ultramontano, propugnador da liberdade institucional da Igreja perante o Estado, debruçara-se ao longo de todo o período imperial, mas de modo mais contundente a partir da década de 1850.

Projetando seu próprio modelo de Igreja em espaços públicos de circulação e apropriação de ideias, clérigos e leigos ultramontanos entoariam uma resoluta defesa do primado pontifício sobre os assuntos do âmbito religioso e a autonomia institucional da Igreja Católica face ao poder temporal. Entretanto, sem promover a separação das esferas do religioso e do político!

Ao longo da segunda metade do oitocentos, concomitante ao esforço reformador, clérigos e leigos ultramontanos, atuariam por meio das vias não institucionais da imprensa

⁶¹ Em meados dos setecentos, no reinado de D. José I, o Império Português investira em reformas ilustradas, capitaneadas pelo Marquês de Pombal. Perscrutando uma decisiva racionalização das estruturas operativas do Estado em vistas de recuperar as contas estatais em meio a uma nova crise econômica, as Reformas Pombalinas orquestraram o fortalecimento da monarquia absolutista por meio da afirmação da soberania do poder monárquico a partir de bases unicamente político-jurídicas, descoladas do aparato religioso – que até então conferia legitimação simbólica ao poder Real. Setores religiosos se opuseram, sobretudo os jesuítas, condenados e expulsos de Portugal.

periódica, atacando abertamente o regalismo, reportado pelo jornal *O Apóstolo* como um dos “eternos inimigos desse inculcado ultramontanismo” (*O Apóstolo*, n. 18, 6 de maio de 1866, p. 2). Este mesmo jornal seria responsável por críticas mais contundentes ao regalismo de Estado, reiteradas pelos seus congêneres, acusando uma pretensa opressão do Estado sobre a Igreja pela via de um “regalismo absurdo”, suposta “égide que tem resguardado o Estado e autorizado suas invasões.” (*O Apóstolo*, n. 3, 19 de janeiro de 1868, p. 2)

No jornal *A Estrela do Norte*, editado pelo bispo do Pará D. Macedo Costa, um dos clérigos mais fortemente empenhados nas críticas ao Estado regalista e implicado nos conflitos da Questão Religiosa (1872-75), o ataque se dirigia não apenas ao clérigos, mas aos políticos defensores do modelo regalista, acusados de empreenderem “[...] doutrinas do mais exagerado regalismo, atacando com virulência a disciplina da Igreja.” (*A Estrela do Norte*, n. 50, 16 de dezembro de 1866, p. 394)

Sob uma formulação discursiva que via no horizonte próximo um desfecho escatológico e apocalíptico, acusavam parlamentares defensores do regalismo de Estado de apoiarem-se “[...] nos princípios da revolução francesa ou nos anacrônicos preconceitos do regalismo”, apregoando uma narrativa comum às comunicações reproduzidas na imprensa católica: acreditando ser vitimada pelas investidas dos “erros da modernidade”, considerava que “[...] o certo é que a Igreja no Brasil vive perseguida, e só a custa de sacrifícios ingentes há conseguido atravessar tão medonha conspiração.” (*Civilização*, n. 442, 23 de março de 1889, p. 1)

A associação entre as teses liberais e o reforço da política regalista por parte do Estado brasileiro seria o mote de boa parte das críticas veiculadas pelo corolário ultramontano. Referindo-se às experiências dos países europeus que, segundo o jornal *A Boa Nova*, vivenciavam a “revolução liberasta”, atentavam para o risco desta espalhar-se pelo Brasil, acusando os pensadores liberais de projetarem a destruição dos vínculos religiosos na sociedade. Na sustentação do princípio liberal do afastamento total da religião em relação à política, destaque é conferido ao modelo regalista (*A Boa Nova*, n. 52, 7 de setembro de 1872, p. 3), ao que associam ser mantido via “tramoias” e “perjúrios”. (*A Boa Nova*, n. 19, 6 de março de 1878, p. 1)

As acusações ultramontanas à política regalista fizeram as relações entre o campo religioso e o político esgarçarem-se ao longo da segunda metade do século XIX, assumindo o auge de suas contradições nos eventos que desembocaram na Questão Religiosa (1872-1875). Naquela altura, o discurso ultramontano inflamava-se em críticas cada vez mais acirradas

imperial quanto ao poder do Imperador, responsabilizado por valer-se amplamente de suas prerrogativas regalias contra as reivindicações do episcopado nacional e do que entendiam ser a matriz religiosa da nação: o catolicismo. (SILVA; SILVA, 2020)

Quando investigada a partir de fios narrativos que extrapolam os marcos clássicos instituídos pela historiografia, isto é, aqueles que fincam-nos no intervalo entre os anos de 1872 e 1875, denota-se que a Questão Religiosa apenas evidenciara que um ponto sem volta havia sido traçado na ruptura entre Igreja e Estado no Brasil, levando o discurso ultramontano a assumir um tom cada vez mais antiliberal. Com esta postura, assinalada pelas práticas discursivas via imprensa, o catolicismo ultramontano passava a concorrer abertamente “[...] com o Estado pelo controle das consciências e a questionar ostensivamente o regalismo imperial.” (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 359)

A situação, que cada vez mais desagradava o Imperador e numerosos políticos de tendência liberal, encaminhara-se para vias pouco conciliatórias e, sobretudo na década de 1880, estava claro que o governo imperial já havia perdido “[...] uma fundamental e influente base de apoio político ao regime”, materializando o rompimento da “[...] tradicional ligação entre Estado e Igreja, reconfiguração esta que fomentou a própria crise da monarquia brasileira, já que os republicanos passaram a se utilizar do evento a seu favor.” (SILVA; SILVA, 2020, p. 454). Resgatando a leitura de Luiz C. Ramiro Júnior:

Institucionalmente, o Estado perdeu mais que a Igreja [...]. A senda aberta para delimitar o espaço da Igreja, e o espaço do Estado, romperia com o padroado, e abriu caminho para a separação completa, ainda que a esse ponto o clero não quisesse chegar. (RAMIRO JÚNIOR, 2012, p. 16)

Quando da dissolução do regime monárquico e da instauração da República no Brasil, a manutenção de um discurso apologético à reprodução das monarquias católicas, segundo moldes emanados do tradicionalismo católico europeu, encimadas sobretudo em Balmes, Donoso-Cortés, De Bonald e De Maistre (SILVA; SOUZA, 2023), perdia sua razão concreta – embora a defesa da manutenção do regime monárquico por parte do ultramontanismo no Brasil já estivesse arrefecendo desde antes, mediante o esgarçamento entre ambas as instituições⁶².

⁶² Documentos emitidos pelos Bispados nacionais já atestavam, ao menos desde os anos 1870, que a união entre Estado imperial e a Igreja estava com seus dias contados. “De tal forma que a própria adoção das respostas católicas à modernidade e à secularização – ou seja, a aplicação dos preceitos do Concílio de Trento – levou o clero nacional a acirrar a concorrência da Igreja com o Estado pelo controle das consciências dos súditos da monarquia brasileira.

Bastante curioso nos é observar a postura assumida pelo ultramontanismo neste contexto. Embora esboçasse críticas ao abalo do edifício social mediante uma transformação tão abrupta nos sistemas políticos, representantes deste catolicismo viriam a aceitar a transição para o regime republicano sem maiores oposições, postura um tanto quanto distinta do panorama português, “[...] no qual os ultramontanos se alinharam ao miguelismo, defendendo o Antigo Regime e atacando o sistema constitucionalista” e “[...] da Bélgica, onde os católicos formularam uma proposta de catolicismo liberal, encarado com desconfiança pela Santa Sé.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 358)

Nesta conjuntura, os últimos traços dos longevos vínculos institucionais entre a Igreja e o Estado seriam, literalmente, quebrados por decreto. Em 7 de janeiro de 1890, o Marechal Deodoro da Fonseca, então Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, emitira o Decreto de nº 119-A, o qual instituía não somente a liberdade religiosa em âmbito público, como determinava o fim de qualquer preterimento oficial por parte de um credo específico⁶³ e a separação oficial entre Estado e Igreja.

Em seu Art. 4º, o paradigmático decreto determinara estar “[...] extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas” (BRASIL, 1890), abrindo margens a novas abordagens engendradas pelo religioso no espaço público, fornecendo condições favoráveis ao crescimento de outras denominações religiosas. Dentre as quais, aquele que se tornara para o episcopado ultramontano seu principal rival no campo religioso cristão, no Brasil da segunda metade do século XIX: os protestantismos.

1.2.2 Cisões no campo religioso cristão: catolicismo e protestantismo

Desde os passos primais de sua configuração institucional, a Igreja Católica partira de uma pretensa condição de “universalidade” por parte da fé por ela tutelada e da qual seria a representante medular. Sustentada pela “[...] livre adesão de todos os indivíduos à pregação de Jesus e ao pertencimento à instituição-Igreja”, fundamentaria sua “vocação universalista” no

Embora, em tese, a ideia de separação entre os dois poderes tivesse que ser combatida, na prática ela foi sendo cada vez mais aceita por parte dos grupos de católicos.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 359)

⁶³ Normativa que deve ser lida com cautela. Em seu Art. 6º, dispõe que o “[...] Governo Federal continua a prover a cônica, sustentação dos atuais serventários do culto católico e subvencionará por ano as cadeiras dos seminários”. Deste modo, embora firmada a separação oficial entre Estado e Igreja Católica Romana no Brasil, resguardava-se, na prática, certa predilescência pelo catolicismo, em âmbito das relações institucionais.

“[...] mandado divino de anunciar o Evangelho do Reino ‘*in universo orbe in testimonium omnibus gentibus*’ (Mt. 24, 14).”. (FANTAPPIÈ, 2020, p. 4)

Fortemente calcada no Direito Canônico, a concepção esboçada encontraria fortes propulsores durante o medievo europeu, quando a Igreja Católica passa a se autorrepresentar como o “centro do mundo”, a “dimensão ordenadora dos espaços”, sem nele assentar suas raízes – uma noção de teologia que se descolava da materialidade do mundo, de sua historicidade, alocando-se num plano unicamente transcendental. Tal condição seria especialmente formatada em torno da Sé de Roma⁶⁴, assumida como a estrela em torno da qual as unidades deste universo deveriam orbitar em uníssono. Sob estas perspectivas, a

[...] universalidade do espaço católico na idade medieval foi concebida na forma de uma “mediação ‘pontifícia’ entre o Céu e a Terra”, que tem por maior liderança o papa, “*auctoritas* objetiva” detentora da verdade salvífica; e no centro da Sé Apostólica, ambiente de irradiação da *respublica christiana*, “um espaço qualificado, não graças à geografia, mas sim à religião”. (FANTAPPIÈ, 2020, p. 9, grifos do autor)

Entretanto, a manutenção do discurso em torno da condição pretensamente “universal” do cristianismo-católico tornar-se-ia uma tarefa um tanto quanto labiríntica. À medida que a Igreja estendera sua ingerência para além do âmbito espiritual, avançando sobre territórios europeus portadores de culturas e referências religiosas distintas, a instituição parece pouco ter se interessado em investir em rearticulações internas que respondessem aos desafios que emergiam face à heterogenia com a qual passara a lidar, abrindo margem para a construção de críticas a partir de seus próprios quadros constituintes.

Seja nas “heresias” antigas e medievais encimadas por noções dogmáticas conflitantes – caso do nestorianismo e do arianismo -, ou mesmo nos Cismas do Oriente (1054) e do Ocidente (1378-1417), a “universalidade” do cristianismo-católico estava em xeque há séculos, a despeito do discurso eclesiástico que tendia a reafirmá-la (KÜNG, 2012). Matriz discursiva essa que se mostrara pouco atenta às mutações materiais, culturais e semânticas pelas quais

⁶⁴ Roma nem sempre fora a estrela em torno do qual o universo católico deveria gravitar. Trata-se de uma construção dos séculos IV e V, quando rearranjos internos ao bispado de Roma, bem como interpretações específicas da literatura bíblica fariam de Roma a instância universal do cristianismo – não sem longas batalhas teológicas entre os demais bispados e séculos de tratativas. Assim, seu bispo tornar-se-ia o primaz dentre os demais bispados, aquele cujas diretrizes emitidas ganhariam status “incontestável”. (KÜNG, 2012, p. 81-82)

passara a Igreja - inserida no mundo, a despeito de ver-se fora dele. Ao menos até a concretização de um novo golpe neste construto teológico: a Reforma Protestante.

Resguardadas as questões políticas alinhavadas neste processo, atinentes aos interesses de alguns nobres germânicos apetevidos pela possibilidade de rompimento dos vínculos com a autoridade pontifícia, podemos esboçar um mosaico de fatores de ordem teológica que vieram a provocar um verdadeiro racha no campo religioso cristão, no século XVI. Dentre eles: defesa das Sagradas Escrituras como a verdadeira e única autoridade em matéria de fé, e não o Bispo de Roma; propugnação do fim dos intermediários – como os santos – nas relações entre os homens e a divindade, primando por uma religiosidade exercida pelo diálogo direto com o transcendente; e o rompimento do primado do perdão e da crença pela via material – ou seja, por meio da venda de indulgências. (KÜNG, 2012)

Enquanto sintoma da crise (KOSELLECK, 1999), as críticas propaladas à altura, brotando das próprias entranhas institucionais, impuseram a Reforma como dimensão concreta a ser enfrentada pela Igreja, à revelia das diretrizes pontifícias⁶⁵, desmantelando, na prática, os fundamentos institucionais do discurso da “universalidade” católica. Uma Reforma que, postergada a partir dos jogos mantenedores de determinadas “tradições inventadas” e da própria autorrepresentação emitida pela Santa Sé enquanto suprema e inequívoca “ordenadora dos espaços”, agora se presentificara, materializando-se no espaço de experiências da cristandade como um novo paradigma disruptivo: “a ruptura com a comunhão hierárquica. Além disso, ela pôs em circulação as noções subversivas de ‘livre exame’ e de ‘sacerdócio universal’ que podia fazer de cada cristão o juiz de sua fé.” (DELUMEAU, 1999, p. 401). Uma vez mais, o cristianismo estava desmembrado⁶⁶.

Uma resposta mais contundente por parte da Igreja Católica Romana, para além de uma imediata postura condenatória, seria operacionalizada somente três décadas após os primeiros passos efetivados pelo movimento luterano. Na tentativa de uma Contrarreforma ou Reforma Católica - a depender das perspectivas teóricas assumidas –, orquestrada segundo as diretrizes estabelecidas no Concílio de Trento (1545-1563), verifica-se uma tentativa eclesiástica em

⁶⁵ Alinhavando fundamentos teológicos com uma leitura histórico-crítica contemporânea, o teólogo suíço Hans Küng advogara em favor da tese de que a Reforma Protestante efetivara-se, justamente, em virtude do longo histórico de recusas eclesiásticas em promover reorientações internas face às críticas expressas. (KÜNG, 2012)

⁶⁶ Em outros termos, apesar de sua pretensa condição universal, o que se constata ao longo de toda sua história, acentuando-se desde o século XVI, são os permanentes cismas dentro do próprio catolicismo. A partir destes, a Igreja Católica foi sendo impelida a engajar-se em sucessivas reformas, mostrando como esta é um ator dinâmico, em face de transformações observadas em outras esferas da realidade e interagente com estas.

reiterar as teses universalizantes de outrora, almejando uma “recristianização” da Europa, mesmo que sob o uso da força política – e também militar⁶⁷.

Não à toa, sob a reabilitação das bases teológico-jurídicas das “guerras santas” voltadas a um inimigo a ser “expurgado” – o protestantismo -, vários confrontos irromperam pela Europa desde a segunda metade do século XVI, pautados num fator religioso, a exemplo da Noite de São Bartolomeu (KÜNG, 2012). Todavia, a despeito do esforço institucional na tentativa de estancar a sangria, os danos provocados pelas “heresias” de seus dissidentes já haviam demonstrado sua face irreversível e a ruptura no seio da cristandade, estava concretizada.

Com as reformas do século XVI, detonadas pela busca de Lutero por um pretense “retorno da Igreja ao Evangelho de Jesus Cristo”, a Igreja perdia uma outra significativa parte de seus domínios seculares, não muito tempo após a cisão com o Oriente (KUNG, 2012, p. 123-124). Deste momento em diante, “[...] a Igreja teve de se confrontar não só com uma concepção de ordenamento internacional, dominado pelas potências políticas europeias [...], mas também com o expansionismo missionário das nações protestantes [...]”. (FANTAPPIÈ, 2020, p. 10)

Embora firmadas e rapidamente propaladas pela Europa ao longo do século XVI, as principais matrizes protestantes levariam um tempo mais acentuado para referendar espaços consolidados no Brasil e se revelarem um concorrente direto do catolicismo ultramontano. Após algumas tentativas malogradas de penetração na América Portuguesa nos séculos XVI e XVII (SILVA, 2011; MATOS, 2011) e um período de latência durante o XVIII⁶⁸, o século XIX traria uma pequena brecha para a entrada e desenvolvimento do protestantismo no Brasil.

Quando em 1808 a Corte Portuguesa transferira-se para sua colônia nas Américas na tentativa de escapar da investida napoleônica e manter a integridade de seus domínios a partir de um novo posicionamento geográfico estratégico, vira-se compelida a firmar uma sequência

⁶⁷ Ver Item 1.2.1 Relações tensionadas: Estado e Igreja no Brasil.

⁶⁸ O século XVIII não traria tentativas sistemáticas de penetração protestante, ao menos no que tange às fontes até o momento localizadas e analisadas pela historiografia. Para além do histórico pouco aderente ao ideário protestante, Mariana M. da Silva adiciona que tal panorama dos setecentos justifica-se pela força exercida pela Inquisição no espaço colonial português, obstaculizando a emigração de grupos que não estivessem sob serviço de Portugal ou da própria Igreja Católica (SILVA, 2011, p. 114). Sua tese, contudo, merece ser problematizada, à medida em que, a partir de meados do século XVIII, os braços inquisitoriais portugueses passaram a ser tutelados por um Estado reconfigurado sob bases ilustradas e notadamente centralizadoras, o que leva-nos à alguns questionamentos: até que ponto a Inquisição portuguesa tivera potencialidades jurídicas e autonomia institucional nos domínios d’além mar para impor tamanho obstáculo, posto que tornara-se um órgão sumariamente obediente à Coroa, ao menos na teoria? Quais seriam os interesses da Coroa portuguesa em barrar este avanço? Além disso, ao resgatar algumas análises elaboradas por Ronaldo Vainfas, somos confrontados ao entendimento de que, ao menos no caso da América Portuguesa, a potência jurídica exercida pela Inquisição jamais se mostrara tão expressiva – pela própria estrutura fragilizada da Igreja Católica no espaço colonial -, e voltara-se, sobretudo, ao trato dos cristãos-novos – judeus recém convertidos que emigravam para o Brasil. (VAINFAS; SOUZA, 2002)

de acordos com a Inglaterra para garantir a proteção da Marinha Real aos navios lusitanos em viagem pelo Atlântico.

Dentre tais acordos, em 19 de fevereiro de 1810 o então príncipe regente, D. João VI, assinara com a Inglaterra o *Tratado de Comércio e Navegação*, buscando estreitar as relações entre ambas as Coroas. Além de fixar a entrada de produtos ingleses mediante uma taxa de importação de 15%, seu Art. XII conferia “perfeita liberdade de Consciência” aos súditos da Coroa britânica em solo português. Em contrapartida, o tratado teria como condicionante o compromisso de não ser realizada qualquer forma de proselitismo e/ou investidas contra a “Religião Dominante nos Domínios de Portugal” pelos ingleses. (Portugal, 1810, p. 18)

Tal dinâmica, operacionalizada através de mecanismos diplomáticos assimétricos, acabara contribuindo para uma circulação crescente e relativamente livre de comerciantes anglicanos, espalhados pelos principais polos econômicos à época, em especial Rio de Janeiro, Recife, Bahia, Belém; e de alguns pequenos colonos luteranos vindos da Alemanha, instalados ao sul do Brasil. A partir deste panorama, configurara-se a chamada “primeira onda protestante” no Brasil – ou mesmo, certo “protestantismo de imigração”. (SILVA, 2017, p. 130)

De 1824 à 1891, por sua vez, acompanha-se o vagaroso desembarque de imigrantes europeus, trazendo em sua bagagem não apenas as expectativas de um futuro mais auspicioso para os seus, mas também os referenciais doutrinários protestantes, sobretudo de matriz anglicana, luterana, metodista, presbiteriana, batista e adventista. (SILVA, 2011, p. 115)

Embora crescessem em número, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, todavia, os adeptos ao protestantismo ainda seriam considerados “cidadãos de segunda classe”, reflexo da própria carta constitucional de 1824. Em seu Art. 5º, previa que a “Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império” (NOGUEIRA, 2001, p. 65), garantindo-lhe, desta forma, o “monopólio do capital simbólico religioso”⁶⁹ no Brasil. (BOURDIEU, 1982)

⁶⁹ Em “Economia das trocas simbólicas” (2001), ao conferir destaque ao campo religioso pelo prisma da Sociologia, Bourdieu discorrera acerca de elementos práticos e discursivos, forjados a partir de um universo simbólico próprio, os quais colocaram a Igreja Católica e o catolicismo na condição de portadores do monopólio de um “capital simbólico” religioso por longa data – ao menos no Ocidente. Mobilizando este monopólio, galgaram difundir em suas práticas litúrgicas e nas relações temporais estabelecidas algumas noções próprias de ordem social, almejando garantir a própria manutenção do monopólio religioso em suas mãos; e de certo “sentido” imanente para aquela estrutura de mundo, para o mundo percebido. Em seus próprios termos, “[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de prática e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.” (BOURDIEU, 2001, p. 33-34). Entretanto, apreende-se que tal monopólio fora levado para além da

Ao mesmo tempo, segundo as normativas instituídas no mesmo artigo, estava vedado aos protestantes qualquer ato considerado proselitista⁷⁰, a construção de templos públicos era enfaticamente proibida e mesmo o sepultamento lhes era restrito, já que os cemitérios eram tutelados pela instituição católica e aqueles cujo batismo não tivesse sido realizado segundo sua liturgia não poderiam, oficialmente, serem sepultados naqueles espaços. (SILVA, 2011, p. 114)

As limitações constitucionais impostas aos protestantes não paravam por aí. O Art. 95, do Capítulo VI, dispoñdo sobre as eleições gerais e aqueles autorizados a assumirem cargos de Deputado, definia que, para a afirmação de tal direito, era necessário ao candidato, além de um montante mínimo de quatrocentos mil réis de renda líquida, ser professante da religião do Estado, o catolicismo romano (NOGUEIRA, 2001, p. 75). O que, desde as letras jurídicas, restringia os direitos políticos a serem exercidos pelos protestantes no Brasil, mesmo os naturalizados, alimentando noções críticas cada vez mais inflamadas em relação aos espaços ocupados pela Igreja Católica na política de Estado do Império.

No entanto, a despeito de todas as restrições supracitadas, denominações protestantes galgaram a disseminação de suas matrizes religiosas e a afirmação de suas propostas ao longo de todo o século XIX, aproveitando-se tanto de mecanismos não institucionais quanto de brechas constitucionais para exercerem algo que, a partir da teologia reformada, lhes seria fundamental: o proselitismo para a expansão da fé. Construía-se, a partir desta chave operativa, uma “segunda onda protestante” no Brasil. (SILVA, 2017, p. 130; PEREIRA, 2008; MENDONÇA, 2005)

Para a consecução das demandas de fé, denominações protestantes mobilizar-se-iam segundo um aspecto missionário e/ou de conversão, modelo tributário das experiências protestantes norte-americanas⁷¹, ancorado em dois princípios basilares: “[...] o princípio da conversão, que se apoiava na regeneração, ou novo nascimento, que tinha como resultado a

esfera religiosa, colocando a instituição eclesiástica em colisão com outras instâncias de poder no mundo europeu. Tais tensões acentuaram-se desde o século XVI, à medida que os nacionalismos passam a reivindicar espaços igualmente almejados pela Igreja. Ao mesmo tempo, a Santa Sé buscara reafirmar-se enquanto espécie de co-condutora de uma pretensa sociedade natural, o que não seria tolerado pelo princípio da soberania reivindicado pelos Estados nacionais em formação e/ou consolidação. (KLAUCK, 2011)

⁷⁰ Ecoando as normativas instituídas com a Inglaterra em inícios do século por D. João VI, no anteriormente resgatado Tratado de Comércio e Navegação.

⁷¹ Embora o substrato estadunidense tenha sido ancoragem fundamental para o protestantismo de teor missionário no Brasil dos oitocentos, não fora, sobremaneira, a única fonte mobilizada. Como apontado por Micheline Vasconcelos (2010), o aspecto “missionário” constrói-se ao longo do século XVIII na Inglaterra e EUA, a partir de um movimento teológico “transconfessional” denominado de Reavivamento. Expandindo-se pela Europa nos oitocentos, teria como marca fundamental – concomitante aos elementos singulares demonstrados em cada lugaridade - esforços missionários em prol da difusão da fé cristã reformada. (VASCONCELOS, 2010, p. 19)

salvação individual, e a devoção à ética do trabalho assim como à disciplina moral.”. (MENDONÇA, 2005, p. 54)

As marcas da supracitada agência protestante no Brasil, segundo os modelos expostos, podem ser localizadas com acentuada capacidade propositiva desde meados dos anos 1850. Coincidindo com uma onda migratória originária dos EUA⁷², tratara-se de um momento singular em que metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais tonificaram sua atuação no espaço público através do recurso constitucionalmente transgressor do proselitismo (SILVA, 2017, p. 130). O mecanismo eleito: a produção e disseminação de impressos evangelizadores⁷³ entre a população local, sobretudo a partir da década de 1840⁷⁴. (VASCONCELOS, 2010)

Anteriormente, todavia, fora mencionado que a Constituição Imperial de 1824 vetava aos protestantes ou representantes de qualquer denominação religiosa alternativa o direito a manifestações públicas de sua fé, de investidas proselitistas – o que seria visto como afronta e rejeição ao status vigente em torno do catolicismo romano. Considerando este quadro jurídico, como foram capazes de organizarem-se e gestarem uma sistemática atuação pública através de impressos prosélitos sem uma reprimenda institucional contundente?

A resposta não parece residir em seu alcance nas esferas de representação política, à medida que durante a “[...] vigência do Império, os protestantes não teriam a possibilidade de participação no jogo político”⁷⁵, primando por um “[...] labor proselitista e a instalação de colégios e escolas anexas aos templos, disputando fiéis.” (SILVA, 2017, p. 131). Uma das saídas plausíveis parece repousar na própria Constituição, em uma das brechas que abre.

O Art. 179, particularmente afinado às tendências ilustradas, de cunho liberal, que vieram a orientar a Carta Magna de 1824, acena à “[...] inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade”, garantidos pelo Estado. Na edificação de tais premissas, o inciso IV do mesmo

⁷² Alguns elementos adjacentes articulam-se na compreensão de tal cenário. Dentre estes, menciona-se “[...] a expansão dos interesses comerciais norte-americanos no Brasil; além das questões terrenas, fatores religiosos se alinharam, a exemplo do avivamento missionário, ocorrido entre as denominações protestantes da América do Norte.”. (SILVA, 2017, p. 130)

⁷³ Recurso evangelizador este que não seria inédito na história das denominações reformadas. A própria Reforma, em grande medida, tem seu momento disruptivo a partir da publicação e disseminação dos impressos luteranos, justificando a centralidade das relações entre cultura impressa e crescimento protestante nos estudos tecidos a partir da Europa. (VASCONCELOS, 2010, p. 12)

⁷⁴ Micheline de Vasconcelos defende a tese de que a chegada ao Brasil do missionário metodista estadunidense Daniel Kidder, em 1837, inaugurara um momento de esforços mais sistemáticos quanto a elaboração e distribuição de impressos protestantes pelo território do Império. (VASCONCELOS, 2010, p. 15)

⁷⁵ Embora os protestantes tenham paulatinamente distendendo os arranjos normativos do Estado, à medida em que políticos e membros das elites passavam a aderir ao protestantismo ou ao menos mostrarem-se mais abertos a este.

artigo revela-nos uma afirmação central e que seria amplamente resgatada pelos protestantes: “Todos podem comunicar seus pensamentos por palavras, escritos e publicá-los pela imprensa, sem dependência de censura”. (NOGUEIRA, 2001, p. 85)

Noutros termos, embora o Art. 5º restringisse suas possibilidades no território do Império através dos vínculos institucionais entre Estado e Igreja Católica Romana, o Art. 179 fornecera aos protestantes uma janela de possibilidades, mesmo que diminuta⁷⁶, para que não recaíssem na vala rasa das objurgações constitucionais. Ao contrário disso, estavam relativamente resguardados pelo recurso à liberdade de imprensa, propalado pelo ideário liberal. Neste sentido, acompanhara-se a difusão de uma série de periódicos, livros, folhetos, opúsculos, os quais, embora escritos em uma linguagem que não se fizesse imediatamente prosélica, continham sistemáticos projetos evangelizadores. (VASCONCELOS, 2010, p. 32)

Analisando uma série de impressos protestantes dos oitocentos, Micheline Vasconcelos aponta-nos que, ao menos desde os anos 1830⁷⁷, os protestantes já tinham por hábito distribuir Bíblias e folhetos pelo território do império, embora estes fossem editados e impressos em Portugal, nos Estados Unidos ou mesmo na Grã-Bretanha. Mesmo com os custos de importação, imprimir fora do Brasil era economicamente mais vantajoso, ao mesmo tempo em que a qualidade final dos impressos era considerada superior em relação ao que seria possibilitado pelas condições técnicas e tecnológicas locais. (VASCONCELOS, 2013, p. 2)

Adentrando a segunda metade do século XIX e acompanhando um avanço inclusive quanto às bases econômicas e materiais disponíveis, denominações protestantes passaram a produzir seus folhetos, panfletos, livros, revistas e mesmo jornais periódicos no próprio espaço do Império, inicialmente terceirizando as produções a partir de gráficas e editoras locais e, posteriormente, adquirindo-as. Lentamente apropriando-se de notáveis e estratégicos centros de impressão e distribuição, sua produção de impressos teria um considerável salto, arvorada pela missão de divulgar as crenças protestantes e ainda se fazer instrumento privilegiado no doutrinamento dos convertidos. (VASCONCELOS, 2013, p. 1)

⁷⁶ O mesmo inciso citado prossegue na afirmação dos limites – bastante tênues e subjetivos - de tal rede de liberdades, acenando à penalidade que pairava sob o esgarçamento dos limites instituídos: “[...] contanto que hajam de responder pelos abusos que cometerem no exercício desse direito, nos casos e pela forma que a Lei determinar.”

⁷⁷ Embora alcance marcas mais robustas na década de 1830, o proselitismo protestante parece remontar aos anos imediatamente posteriores aos tratados com a Inglaterra no âmbito da transferência da Corte portuguesa, quando as Sociedades Bíblicas aqui instaladas - de origem alemã (1804) e estadunidense (1816) – iniciaram a difusão de bíblias barateadas e em linguagem simples, buscando atender um público maior. (VASCONCELOS, 2010, p. 15)

Durante as décadas de 1860 e 1870, a agência protestante reforçara-se e adquirira tonalidades mais sistemáticas, propositivas e críticas em relação à Igreja Católica e ao corolário ultramontano. Investidas estas marcadamente direcionadas à participação do episcopado católico na vida política do Império, o que viria a ser condenado pelos protestantes como forma de “enriquecimento ou de busca de interesses materiais pecadilhos” (SILVA, 2017, p. 131-132). Na construção e difusão de tais críticas, os mecanismos impressos perduraram como via privilegiada, desde então sob um modelo específico: a imprensa periódica⁷⁸, alçada a condição de instrumento primordial na difusão da "nova fé". (VASCONCELOS, 2010, p. 16)

Embora acompanhassem o fortalecimento de suas bases materiais desde a década anterior, montar editoras para a confecção de jornais próprios ainda era um empreendimento bastante dispendioso, o que os fizera comprar espaços em periódicos seculares consolidados na cena pública do Império para principiar sua nova abordagem discursiva, alinhada às modernas práticas de veiculação noticiosa. Como exemplos de tal configuração, elencam-se os periódicos *Jornal do Recife*, o *Correio Paulistano*, o *Correio Mercantil* e o próprio *Jornal do Comércio*.

Com a consolidação deste sistema, iniciam a construção de seus próprios editoriais, fundados e mantidos pelos interesses protestantes. Ilustrativo deste momento fora a fundação, em 1864, do primeiro jornal presbiteriano no Brasil, o polemista *Imprensa Evangélica*. Primeiro jornal protestante da América Latina, editorado segundo temáticas heterogêneas e noticiárias, alinhadas pelo aspecto missionário, o periódico seria um marcado opositor à tendência ultramontana do catolicismo oitocentista⁷⁹. (VASCONCELOS, 2013, 2010)

Embora fortalecendo-se no espaço público do Império e engrenando através das vias institucionais alguns dispositivos protetivos⁸⁰, os protestantes ainda operavam na clandestinidade, dependendo da vista grossa imputada tanto pelas autoridades policiais, quanto

⁷⁸ Ver Item 1.3 A imprensa ímpia *versus* a imprensa católica.

⁷⁹ Ilustrativo deste teor discursivo registra-se em uma publicação de 7 de novembro de 1874. Em plena efervescência das disputas configuradas nos marcos da Questão Religiosa, o *Imprensa Evangélica* é enfático: taxa tal vertente do catolicismo de “lodaçal ultramontano”. (IMPRESA Evangélica, n. 21, 7 de novembro de 1874, p. 8). Duas edições a frente, acusa o pensamento ultramontano e seus “apóstolos das trevas” de conservar “sistematicamente o povo na ignorância”. (IMPRESA Evangélica, n. 23, 6 de dezembro de 1874, p. 2). Todavia, uma ressalva deve ser realizada. As duras críticas protestantes gestadas naquele período não eram dirigidas ao catolicismo como um todo, apenas ao catolicismo ultramontano e suas bases dogmáticas – a exemplo da primazia e infalibilidade papal evocadas por tal corrente do catolicismo. Chegavam, inclusive, a apontar certa incompatibilidade entre ser católico e ser ultramontano, segundo um mosaico valorativo de aspecto doutrinário. (IMPRESA Evangélica, n. 6, 20 de março de 1875, p. 5)

⁸⁰ Mutações jurídicas favoráveis aos interesses protestantes parecem ter se efetivado a partir da década de 1860, contribuindo para seu fortalecimento público. A Lei nº 1144, de 11 de setembro de 1863, permitia que ministros de outras denominações religiosas pudessem realizar casamentos legais, ao passo que autorizava o registro civil dos filhos de protestantes, fornecendo-lhes garantias devidas no que tange ao sepultamento apropriado. (SILVA, 2011, p. 114-115)

judiciárias. Mesmo sob tal enquadramento, como vimos, a segunda metade dos oitocentos acompanharia o recrudescimento das críticas e investidas protestantes em relação à Igreja Católica e o corolário ultramontano no Brasil, sobretudo através da imprensa periódica, sem se ver atravessada por contramedidas constitucionais previstas.

Como possível resposta a esta dinâmica, Antonio Gouvêa Mendonça aponta-nos que a condição problemática da Igreja Católica no Brasil à época seria vista como um campo fértil para a consolidação das críticas protestantes e de seus próprios sistemas doutrinários. Tendo que defrontar-se com as investidas anticlericais maçônicas⁸¹ de um lado, as determinações imperiais sustentadas no regime do padroado de outro, e as divisões internas capitaneadas por regalistas e galicanistas, o clero ultramontano, às voltas de profusos compromissos reformistas, não pode conferir esforços o bastante para barrar o avanço protestante no Brasil, em especial dos presbiterianos. (MENDONÇA, 2005, p. 54)

Em alinhavo, podemos somar este panorama às profundas mutações institucionais ocorridas ao longo do século XIX, momento em que

[...] os respectivos espaços e margens de ação do religioso e do secular foram redefinidos, impondo determinadas modalidades de presença na vida dos indivíduos e das comunidades, transformando suas relações com o sagrado, com as instituições religiosas e destas com a política, a sociedade e a cultura, num processo que atestou a dissolução do regime de cristandade então vigente, configurando experiências concretas de “modernidade religiosa”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 351)

À luz deste contexto, uma postura mais contundente e reativa seria efetivada por parte do clero e laicato ultramontano no Brasil. Sustentados por diretrizes e preocupações emanadas da Santa Sé desde a publicação das Encíclicas *Mirari vos*, de Gregório XVI (1832) e *Nostis et Nobiscum*⁸² (1849) – que assume o protestantismo como a origem de “todos os males” - e *Quanta Cura* (1864) – taxando o protestantismo de “erro da modernidade” a ser devidamente combatido -, de Pio IX, os representantes do ultramontanismo assumiriam uma férrea oposição em relação ao protestantismo, discursivamente travestidos do manto de “inimigo da religião”, da ordem social, da civilização cristã.

⁸¹ Ver Item 1.2.3 Maçonarias e anticlericalismo no Brasil oitocentista.

⁸² A qual demarcara uma suntuosa preocupação com o “uso perverso da arte livreira”. (PIO IX, 1849a)

Reiterando tais posicionamentos pontifícios, representantes do ultramontanismo no Brasil mobilizariam, no combate discursivo empreendido contra os “males modernos”, os mesmos instrumentos adotados por seus rivais: a imprensa periódica. No intuito de frear o avanço protestante, uma série de periódicos católicos seriam fundados⁸³, a exemplo dos jornais *A Estrela do Norte* (Pará), *A Cruz* (Rio de Janeiro) e *A Estrela do Sul* (Porto Alegre). (SILVA, 2021; VASCONCELOS, 2010)

Através deste periódicos, clérigos e leigos ultramontanos entoaram uma crítica teológica inflamada em relação ao protestantismo e outros supostos “inimigos” da Igreja, dentre os quais a Maçonaria, liberalismos, anticlericalismos e tantos outros “ismos” associados à “hidra da fábula de diversas cabeças”, representando “[...] sempre o mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião - protestantismo”. (O Apóstolo, n. 1, p. 2, 7 de janeiro de 1866)

Mediante vaticínios escatológicos, tais periódicos católicos configuraram uma rede semântica – conceitual e metafórica – altamente pejorativa em torno de uma ideia própria de protestantismo, taxando-o de “[...] divisão vergonhosa, uma aglomeração confusa de doutrinas disparatadas”. (A Estrela do Sul, n. 1, p. 6, 7 de janeiro de 1866)

Acusado pelo ultramontanismo de buscar a destruição das crenças do que entendiam por “população brasileira”, isto é, a matriz católica romana (A Estrela do Norte, n. 10, p. 8, 6 de março de 1864), o protestantismo e suas “raízes vergonhosas” (A Boa Nova, n. 16, p. 1, 17 de abril de 1872) seriam constantemente questionados quanto ao fato de se considerarem igualmente uma religião – ou melhor, um mosaico de denominações religiosas. Considerar-se-ia que no protestantismo “[...] tudo é frio, triste e nu como as paredes de seus templos, onde bem se conhece a ausência de Deus. (A Cruz, n. 159, p. 2, 28 de agosto de 1864)

O periódico *O Apóstolo* se encarregaria de exprimir críticas ainda mais incisivas ao protestantismo, associando-os ao conceito de “heresia”, “[...] qualificada a partir da dupla conotação: como ‘falsa crença’ – remetendo ao seu caráter intelectual – e como prática exteriorizada – a *pertinax defensio* - capaz de levar o fiel ao ‘erro’.” (SILVA; CARVALHO, 2019, p. 45, grifo do autor). A um só tempo, os redatores dos jornais católicos ultramontanos, reabilitando a pretensa condição universal atrelada à Igreja Católica como “verdadeira e única fé”, consideravam o protestantismo

⁸³ Ecoando as diretrizes pontifícias quanto ao estímulo ao desenvolvimento de uma imprensa católica como instrumento de combate à imprensa liberal, panorama que será desnudado a seguir.

[...] 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 [...]. O Protestantismo é uma doutrina enganadora: guerra ao erro. (O Apóstolo, n. 14, 7 de abril de 1872, p. 3-4)

De um grupo diminuto e esparsos na primeira metade do século XIX, descolado de qualquer potência propositiva concreta via mecanismos jurídico-institucionais à um crescente mosaico de tendências reformadas e organizadas ao longo da segunda metade dos oitocentos, os protestantes tornaram-se, também no Brasil, um incômodo para a Igreja Católica Romana, modelada segundo premissas ultramontanas. Alicerçando-se na experiência europeia, o episcopado nacional ultramontano não teria dúvidas: um concorrente direto no campo religioso cristão estava se consolidando em um espaço até então hegemonicamente católico romano⁸⁴.

A postura combativa aos princípios doutrinários protestantes, reportada às diretrizes pontifícias reativas às principais tendências da modernidade, se intensificara ao longo da década de 1860 e, em meados da década de 1870, encontraria seu clímax nas tensões, acusações e investidas discursivas, nos marcos da Questão Religiosa. Naquela altura, as diversas tendências alvo das críticas ultramontanas - dentre os quais os protestantes e maçons - entoaram uma guerra discursiva declarada, através da imprensa, contra o pensamento ultramontano, o que desembocaria em um cenário pouco favorável a vias conciliatórias, à medida em que o ultramontanismo recorrera ao mesmo instrumento combativo⁸⁵, sob uma tônica intransigente.

Catolicismo ultramontano e protestantismo continuaram trocando farpas durante os anos 1880 através da imprensa, mas os esteios deste embate logo passariam por uma profunda mutação. Quando em 1889 proclamara-se a República, o regime do padroado, que até então assumia o catolicismo romano como a religião oficial do Estado, ruíra como uma fortaleza há muito em decomposição. Dentre as primeiras medidas tomadas pelo oficialato republicano, ratificara-se o Decreto Nº 119-A, em 7 de janeiro de 1890, o qual não apenas sepultava o até então vigente *status* do catolicismo romano, como também instituía a liberdade religiosa.

Sob tais elementos contingenciais, denominações protestantes puderam cavar seus próprios caminhos na busca pela consecução de seus interesses e projetos no espaço público,

⁸⁴ Por vezes associado ao regalismo, dado que muito clérigos desta tendência defendiam a imigração de protestantes. (SILVA, 2020)

⁸⁵ Ver Item 1.3 A Imprensa ímpia *versus* a Imprensa Católica.

sem terem de se preocupar em burlar, de alguma maneira, vetos ao sustentáculo proselitista – agora permitido, embora não estimulado. Sua expansão reverberara em vários setores da sociedade, ecoando de forma mais candente entre as camadas médias e os mais pobres.

A este panorama reagira a Igreja Católica, cujos esforços tomaram forma na Pastoral Coletiva de 1890. Salvaguardando-se, em boa medida, numa reivindicação de cunho cultural e nacionalista, a Pastoral do Bispos do Brasil considerava o catolicismo apostólico romano como a religião dos brasileiros e o cimento do caráter nacional, ao passo que o protestantismo jamais teria passado de uma “seita”. (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890)

Sob tais reivindicações, o episcopado nacional ultramontano adentrara a República ainda orientado por uma postura reacionária perante à modernidade, fortemente amparado na reabilitação do tomismo, almejando “recuperar o espaço político e institucional perdido”. Para tal intento, a “[...] mobilização de intelectuais que falariam em prol da Igreja, inserindo-se em diferentes esferas, acabou se tornando um caminho eficaz que contribuiu amplamente para a reconciliação entre Igreja e Estado” (SILVA; PINTO, 2014, p. 105), em especial a partir dos anos 1930, nos marcos do movimento conhecido por “neocristandade”.

*

Embora arregimentassem, na conjuntura em questão, boa parte das críticas e investidas ultramontanas, regalismo de Estado e protestantismo, nem de longe, constituíram os únicos supostos “inimigos da Igreja”, a serem devidamente combatidos pelas armas de uma teologia ortodoxa, reacionária, fortemente tributária das teses tridentinas. Como destacado anteriormente, outros grupos e orientações teóricas compuseram este quadro. Dentre eles, a mobilização combativa ultramontana tivera um alvo crucial: o desmonte público da Maçonaria e de seu aceno crescente às críticas anticlericais.

1.2.3 Maçonarias e anticlericalismo no Brasil oitocentista

Do ponto de vista teórico, julga-se pertinente o manuseio da definição de “anticlericalismo” apresentada por Nora Pérez-Rayón (2004). Para a historiadora mexicana, ciente da historicidade envolvida na semântica deste conceito, pode-se definir anticlericalismo como um “[...] conjunto de ideias, discursos, atitudes e comportamentos que se manifestam criticamente (de forma pacífica ou violenta) em relação às instituições eclesiásticas”, tanto na esfera jurídica e política, como em relação às engrenagens humanas que conformam os

diferentes níveis hierárquicos de sua composição. Ao mesmo tempo, tal ideário tendera a promover questionamentos e, não raro, desqualificações a certos “dogmas, crenças, ritos e devoções”, avançando com seu arsenal crítico, com maior proeminência, no campo da “[...] rejeição da tendência do poder eclesiástico de adentrar ou invadir o campo da sociedade civil ou do Estado, definido como clericalismo”⁸⁶. (PÉREZ-RAYÓN, 2004, p. 115)

Alguns estudiosos vêm indicando que certos “matizes anticlericais”⁸⁷ já estavam ganhando corpo na Europa desde os momentos crepusculares da Idade Média, irrompendo das entranhas da própria Igreja Católica Romana (PÉREZ-RAYÓN, 2004)⁸⁸. Todavia, uma postura declaradamente anticlerical, expressa “[...] normalmente na rejeição de certos dogmas, na oposição ao abuso de poder do clero e a seus comportamentos morais”, parece ter sido decisivamente delineada e impulsionada no século XVI, em resposta aos regulamentos estatuídos no Concílio de Trento (1545-1563). (SILVA, 2020, p. 14)

Balizados segundo um “espírito” responsivo a esgarçada situação eclesiástica no caudal das transformações detonadas por Lutero, tais princípios regulamentares teriam dificuldades em firmar-se em um quadro conjuntural que, à sua revelia, já estava marcado pelo pluralismo religioso. Elemento integrador de projetos de modernidade em irrupção, tal pluralismo alimentara “[...] disputas entre a política, a sociedade e a religião, introduzindo concorrências de espaços e fronteiras entre temporal e espiritual, religioso e não-religioso, público e privado. (FERREIRA *apud* RAIMUNDO, 2019, p. 4)

Se ao menos desde os séculos XV e XVI⁸⁹ acompanha-se a construção de posicionamentos assim considerados “anticlericais” a partir da própria Igreja - um movimento centrípeto, neste caso -, é certamente no transcorrer do século XVIII e sobretudo do XIX que o cariz anticlerical encontraria reforçadores e difusores: as críticas racionalistas e liberais.

⁸⁶ Tradução nossa. As demais citações da mesma autora estarão imediatamente traduzidas, de forma livre.

⁸⁷ O conceito de “anticlericalismo” parece ter surgido na França da década de 1850, a partir dos programas diretos da esquerda francesa (RÉMOND, 1999). Neste caso, seu emprego associado a algumas tendências críticas apresentadas desde a Idade Média europeia assenta-se numa perspectiva unicamente didática, priorizando a cognoscibilidade da narrativa desenvolvida, ciente das distinções semânticas delineadas.

⁸⁸ Na leitura de Pérez-Rayón, pode-se localizar no transcorrer da Idade Média europeia o desenvolvimento de uma “[...] atitude crítica contra a corrupção e os vícios da Igreja Católica, sua arrogância e ambição terrena”, bem como de uma suposta traição e distorção de “princípios evangélicos” e a condição moral e intelectual de um clero “corrompido”. “Integrado à cultura popular e perceptível em canções, histórias e provérbios, esse anticlericalismo primitivo sobreviveu por séculos.” (PÉREZ-RAYÓN, 2004, p. 116)

⁸⁹ Momento particular ao mundo europeu-ocidental em que as correntes Humanistas que desenharam o chamado “Renascimento Cultural e Artístico” firmavam seu espaço ao lado dos primeiros frutos gerados com as Reformas Protestantes. (PÉREZ-RAYÓN, 2004, p. 116)

Detonadas pelo pensamento ilustrado na Europa e nas Américas e corporificadas nos movimentos sociais que se alastraram desde então, acabariam alimentando uma voraz onda anticlerical, primordialmente direcionada à Igreja Católica Romana (SILVA, 2020, p. 76), cujas orientações internas assumiam, processualmente, as marcas do pensamento ultramontano e seu corolário tridentino. (PRODI, 2010)

Investigando o enlace da crítica anticlerical com correntes racionalistas e ilustradas⁹⁰, Mariana Raimundo destaca-nos que “[...] a partir da Revolução Francesa a Europa vivenciou um movimento social ‘progressista’ cujo fundamento era a ideia de uma emancipação triunfante da razão e da liberdade, fruto da crítica iluminista à religião”. (RAIMUNDO, 2019, p. 3)

Na mesma direção caminhara o historiador português Ivo Pereira da Silva, ao defender que a compreensão do ascendente anticlericalismo na Europa e nas Américas do século XIX perpassa a compreensão da própria influência iluminista, assentada, em boa medida, nas transformações abertas com a Revolução Francesa - em especial aquelas atreladas às relações entre os Estados nacionais emergentes e a Igreja de Roma. (SILVA, 2020, p. 3)

Avançando nesta discussão, o historiador apoia tal leitura conjuntural quanto à crítica anticlerical nas transformações de ordem política, social, cultural e também econômica⁹¹ que vieram a intensificar os diferentes processos de secularização analisados, implicando em “[...] maior autonomização do indivíduo e da sociedade em relação à Igreja, embora com especificidades e ritmos diferentes”. Modulada segundo “[...] as diversas revoluções políticas e sociais, com a revolução industrial, com o crescimento das cidades e das culturas urbanas”, tal reconfiguração ensejara a forja de uma “nova realidade”, em que a “percepção do mundo” e do “sentido da vida e do viver em comum” transformaram-se a partir de um descolamento cada vez mais acentuado da esfera religiosa. (SILVA, 2020, p. 7)

De todo modo, parece-nos ter sido cravado certo consenso acadêmico em torno da ideia de que, com “[...] o movimento intelectual do Iluminismo e da Revolução Francesa, o mundo

⁹⁰ Apoiando-se, especificamente, no artigo “*Rethinking secularization: a global comparative perspective*”, do sociólogo espanhol José Casanova (2007).

⁹¹ Na berlinda desta proposta interpretativa está o esforço empreendido por Manuel D. Ruiz. Em *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea* (1992), o antropólogo catalão propõe-se a ultrapassar certas margens teóricas comuns em torno do conceito de “anticlericalismo”. Sob o prisma da experiência espanhola do século XIX, marcada por uma potente reação católica de cunho reacionário e legitimista, o anticlericalismo não se afirmaria apenas como uma atitude combativa ao modelo de Igreja de então. Outros catalisadores, em especial de ordem econômica e social, mobilizados nos cada vez mais frequentes movimentos sociais de massa, teriam potencializado estas lutas ao ponto de terem se tornado batalhas violentas.

do cristianismo e da teocracia foi questionado na medida em que o racionalismo se impôs como explicação para todas as questões do homem.”⁹². (PRADA, 2011, p. 60)

Sigamos este percurso. Ao passo que disseminava-se em ritmo célere, o pensamento revolucionário ilustrado, não raro, interpretaria a instituição eclesiástica católica “[...] como um dos sustentáculos do Antigo Regime e da ordem colonial” (SILVA, 2020, p. 3). Formata-se, sobre este substrato, a compreensão iluminista de que o “progresso” somente seria alcançado em oposição e combate à Igreja Romana (PRADA, 2011, p. 60). Daí o enorme fortalecimento da crítica anticlerical a partir das transformações detonadas com a Revolução Francesa, movimento que tornara concretas as propostas ilustradas em sua via revolucionária.

No mosaico de reivindicações de tal corrente, embora manifestasse suas nuances em diferentes ritmos e locais, apoiando-se em atores diversos, o anticlericalismo dos oitocentos mantivera “[...] como eixo de seu discurso e ação a rejeição da interferência da Igreja e da religião na vida pública”, acenando à uma decisiva e almejada “separação entre política e religião, e entre Estado e Igreja”. Na confecção deste discurso, assumia-se “[...] a defesa dos valores da liberdade de consciência, autonomia moral e respeito pela pluralidade religiosa, bem como a submissão da Igreja ao direito comum. (PÉREZ-RAYÓN, 2004, p. 116)

Fato é que o anticlericalismo ilustrado encontraria adeptos em grupos econômica e politicamente influentes nos espaços em que desembarcara. Legitimando-se discursiva e simbolicamente a partir destes “locais de fala”, a crítica anticlerical assumiria uma roupagem decisivamente combativa ao modelo de Igreja dirigido pelas diretrizes de Roma e sua ingerência em espaços então referendados pelo princípio de soberania política, à época fortemente levantado pelos Estados-nacionais em emergência/consolidação. Ivo P. da Silva fornece-nos uma passagem particularmente ilustrativa deste quadro, a qual referencia-se a seguir:

[...] nos séculos XVIII e XIX, a crescente afirmação da soberania dos Estados (e das nações) divergia das estruturas políticas, sociais e religiosas típicas do Antigo Regime, incluindo aquelas em que a Igreja exercia o seu poder temporal, particularmente em domínios como o do controle de extensos bens de *mão morta* e da educação. [...] Nesse contexto, os novos Estados começaram a enfrentar de maneira mais contínua o poder temporal eclesiástico, procurando limitar a sua dimensão e influência, de que era exemplo maior a Companhia de Jesus⁹³. (SILVA, 2020, p. 5-6)

⁹² Tradução nossa. O mesmo pode ser aferido nas demais citações do mesmo autor.

⁹³ Acusações de jesuitismo “[...] soavam a desqualificação daqueles [que] buscavam romper com o sistema de pensamento filosófico que havia irrompido décadas anteriores, não somente na Inglaterra e na França, mas também em Portugal por meio das chamadas reformas pombalinas.” Em termos numéricos, a Cia. de Jesus era bastante

Em resposta às tonificadas investidas anticlericais, a Igreja Católica elevaria sua intransigência discursiva a partir das diretrizes pontifícias, direcionadas ao orbe católico. A *Quanta Cura* de Pio IX (1864), anteriormente expressa nesta narrativa, fornece-nos exemplo paradigmático do recrudescimento das reações eclesiásticas em relação ao que considerava serem os “males” e “erros da modernidade”.

Neste cenário, momentos de elevada tensão entre o religioso e o político, as chamadas “questões religiosas”, irromperiam e se tornariam comuns nos espaços até então hegemonicamente católicos, no que Ivo P. da Silva nomeara de uma mesma “geografia político-religiosa”. (SILVA, 2020, p. 3-5)

A tese apresentada pelo historiador português parece encontrar respaldo notadamente quando observamos o mundo ibero-americano. Portugal (SILVA, 2010), Espanha (PRADA, 2011), México, Chile (PÉREZ-RAYÓN, 2004; PRADO, 2014), Uruguai (COLUSSI, 2003), Argentina (DI STEFANO & ZANCA, 2016), todos acompanharam, a seu próprio modo, ritmos e atores, a agudização nas contendas entre os campos da política e da religião ao longo do século XIX, sobretudo a partir da segunda metade. O mesmo pode ser dito com relação ao Brasil.

Do ponto de vista da circulação de ideias, as décadas de 1860 e 1870 marcaram a intensificação de posturas anticlericais, em especial a partir do Parlamento Imperial brasileiro⁹⁴ (SILVA, 2020). A pulverização desta tendência entre lideranças político-partidárias, por sua vez, parece ter encontrado forte sustentáculo em um dos grupos mais influentes na história da política parlamentar brasileira: as maçonarias. (ANDRADE, 2016; BARATA, 2002)

Genericamente depositadas no poeirento baú das “sociedades secretas” condenadas pela Igreja Católica desde o século XVIII, as maçonarias seriam correlacionadas aos considerados “males” e “erros da modernidade” ao longo do século XIX, especialmente durante o papado de Pio IX. Uma breve observação do item IV do *Syllabus Errorum* (1864) é o bastante para dimensionarmos tal embate, ao referenciar as citadas organizações pelo termo “pestilências”.

Içadas desde então à condição de alvos a serem caçados, condenados e punidos em uma verdadeira “cruzada contemporânea”, as células maçônicas encontrariam lastro concreto para

diminuta no Brasil dos oitocentos, mas qualitativamente suficiente para construir “[...] a suspeita de que estivessem por trás ou que seu perfil influenciasse outras instituições religiosas, com o objetivo de assegurar o predomínio do ultramontanismo no Império”. (PINTO, 2013, p. 4-5)

⁹⁴ No parlamento, alguns nomes seriam centrais no encaminhamento da crítica anticlerical, nomeadamente os deputados Silveira Martins, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco. (SILVA, 2020, p. 18)

entoar uma inflamada crítica anticlerical em seus discursos e projetos pelo mundo ibero-americano⁹⁵, endossando-o como contramedida pretensamente “ideal” ao modelo de Igreja e sociedade sustentado pelo ultramontanismo. (ANDRADE, 2016, p. 252)

A partir destas “organizações discretas” (VINHOLA, 2021; VALENCIANO, 2016), o posicionamento anticlerical parece ter assumido sua face mais acirrada no Brasil⁹⁶, em especial a partir da segunda metade do século XIX, quando tal tendência tornar-se-ia mais aguda nos projetos e interesses maçônicos em circulação⁹⁷. Politicamente influente em um cenário marcado pela contração na participação dos clérigos na “vida político-partidária” (BRASIL, 1978), o anticlericalismo maçom tornara-se uma verdadeira pedra nas sandálias episcopais.

Tal postura acabaria atuando como um dos catalisadores que contribuiriam no desenho das tramas de nossa própria “Questão Religiosa” (1872-1875) (COLUSSI, 2003, p. 103-105). Fase decisiva no processo de secularização da sociedade brasileira (VILLAÇA, 1974), ainda hoje é abertamente considerada pela historiografia como um dos fatores contribuintes no desgaste da monarquia de Bragança no Brasil. (RAMIRO JÚNIOR, 2012, p. 17)

As raízes desta querela entre a instituição católica no Brasil e as Maçonarias nos levam a recuar para muito antes do tradicional marco de 1872, particularmente afinado ao recorte delimitado por Joaquim Nabuco, em seu “Um estadista do Império” (1899). Todavia, os episódios de maior hostilidade, de fato, irromperiam a partir de inícios de março daquele ano. Façamos uma breve retrospectiva.

Sábado, 2 de março de 1872. Um grupo de maçons reunira-se na Loja “Grande Oriente do Vale do Lavradio”, na província do Rio de Janeiro, para comemorar a promulgação da “Lei

⁹⁵ Não é inédita a constatação de que a Maçonaria internacional desempenhara importante papel nos processos de secularização entre os séculos XVIII e XIX, notadamente no mundo ibero-americano, como apontado por Eliane Colussi (2003). Tais organizações parecem ter se construído nos espaços coloniais americanos concomitante a gestação de seus próprios processos de emancipação política. Galgando a solidificação e concretude de seus interesses, as células maçônicas viam nos processos revolucionários um espaço adequado e profícuo, atuando fortemente ao nível político mediante referenciais iluministas franceses. (COLUSSI, 2003, p. 104)

⁹⁶ Falar das relações entre Maçonaria e Igreja Católica significa enveredar por uma zona de conflitos de longa duração, com momentos de maior ou menor acirramento. Desde o século XVIII, a partir das repreensões assinaladas pelo Papa Clemente XII (1730-1740) na bula *In eminenti apostolatus specula* (1738), a Maçonaria se tornara alvo de críticas e condenações eclesiais severas. Dentre os motivos para tal rejeição, a crença em uma suposta “incompatibilidade” entre o credo católico romano e os princípios de obediência e discrição maçônicos. Soma-se a isto o entendimento corrente, por parte de diversos setores clericais, de que a Maçonaria seria uma instituição de cunho religioso rivalizante, associada a uma “seita satânica, sobretudo pelo relato parcial que tinham do cerimonial maçônico.” O próprio uso de enxofre em determinados cerimoniais maçônicos acabaria realçando acusações de satanismo e, conseqüentemente, taxando-os de heréticos. (ANDRADE, 2016, p. 246)

⁹⁷ Notadamente no âmbito da ingerência eclesial nos cemitérios e nos registros civis – essencialmente excluindo os maçons da possibilidade de estabelecerem matrimônio e serem sepultados no território brasileiro, a despeito de autodeclararem-se católicos -, a regulação moral do ensino e seu pretenso controle das consciências, em oposição aos princípios ilustrados e racionalistas de plena liberdade de escolhas. (COLUSSI, 2003, p. 108)

Visconde do Rio Branco” – também conhecida como “Lei do Ventre Livre”. Dentre tais sujeitos, estava José Luís de Almeida Martins, filiado à “Grande Loja Vale dos Beneditinos” (SILVA; CARVALHO, 2019, p. 34). Nenhum problema, em um primeiro momento, a não ser o fato de se tratar de um clérigo, uma infração eclesiástica grave quando considerada a suposta incompatibilidade apontada pelas diretrizes pontifícias desde Clemente XII⁹⁸!

Na condição de Grande Orador Interino, o sacerdote fora convidado a discursar, exaltando os esforços maçônicos efetivados para a aprovação da lei comemorada (ANDRADE, 2016, p. 246), notadamente por parte do Conselho de Ministros do gabinete de Dom Pedro II, sob liderança de José Maria da Silva Paranhos, grão-mestre do Lavradio (CARVALHO, 2010, p. 41). Na manhã seguinte, seu discurso seria publicado nos principais jornais maçons e não tardou para que a notícia chegasse à alta hierarquia católica no Brasil, há muito tributária da perspectiva ultramontana - abertamente antimaçônica. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

Guiado pelas diretrizes da Santa Sé, em especial a recém promulgada Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo, o “*Syllabus* dos erros” de Pio IX (1864)⁹⁹, o então bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, um dos principais nomes do ultramontanismo no Brasil oitocentista, opta pela suspensão do padre Almeida Martins de suas atividades clericais. Concomitante a uma série de outras condenações episcopais às ordens religiosas com qualquer traço de simpatia em relação aos maçons (SANTIROCCHI, 2015a), tal punição teria como catalisadores tanto a filiação do clérigo à Maçonaria, quanto o fato de ter discursado naquela instituição na condição de um prelado.

O barril de pólvora que por décadas fora alimentado por contradições ideológicas e discursivas de um “antagonismo permanente” entre Maçonaria e Igreja Católica no Brasil ganhava seu estopim. A reação por parte da Maçonaria seria imediata. Uma série de editoriais seriam publicados nos principais jornais vinculados à instituição, através dos quais difundiam críticas incisivas ao ultramontanismo e seus “excessos” clericais. (RAMIRO JÚNIOR, 2012)

Uma opção havia sido assumida: estava declarada a guerra discursiva da Maçonaria contra o episcopado ultramontano. Uma guerra cujos principais marcos, sejam as condenações

⁹⁸ Em seus 6º e 7º parágrafos, a bula *In eminenti apostolatus specula* trata de condenar com veemência as organizações franco-maçônicas, autorizando, nos parágrafos 7º e 8º, a perseguição, condenação e castigo de seus membros por parte da comunidade clerical, notadamente, os inquisidores.

⁹⁹ Inferindo que tais documentos papais entoavam orientações não somente espirituais, como também políticas – cujo teor distanciava-se dos pactos até então formalizados -, o Imperador D. Pedro II negara-se a conceder-lhes o *placet* imperial, poder que lhe fora outorgado pela Constituição de 1824. Diante desta postura, o imperador tornava nulas as premissas da *Quanta Cura* em território nacional, proibidas deste então de serem apropriadas pelo episcopado católico no Brasil enquanto fundamento para suas ações. (SILVA; SILVA, 2020, p. 454)

bispais, as acusações maçônicas e mesmo a prisão dos bispos D. Vital e D. Macedo Costa quando da interferência imperial, dar-se-iam até fins do ano de 1875. Entretanto, suas consequências seriam muito mais longevas, em especial para o episcopado nacional, envolvido no enfrentamento de uma série de “inimigos” a um só tempo: maçons, anticlericalismos, uma política nacional de cunho regalista, o avanço liberal e republicano, a “ameaça” protestante.

À época, as principais lideranças maçônicas no Brasil congregariam esforços num acentuado anticlericalismo dirigido ao episcopado romanizado, ao que julgavam serem as “pretensões invasoras do clericalismo” (BOLETIM do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil, n. 4-8, abril-agosto de 1875, p. 447). Assumiriam a centralidade da crítica anticlerical a tal ponto, que pode-se afirmar que esta passaria a ditar traços da própria identidade maçônica do período. (ANDRADE, 2016, p. 252)

Pareciam ver no ultramontanismo a suma expressão daquilo de mais “desprezível” a ser combatido (B.G.O.B, n. 3, março de 1873, p. 181)¹⁰⁰, afirmando que, sob a primazia do catolicismo ortodoxo romano, o “[...] templo [religioso] deixou de ser casa de oração, a casa do Senhor para se transformar num vasto mercado onde os ministros do altar exercem sua indústria.” (B.G.O.U.S.C.B, n. 1-3, janeiro-março de 1875, p. 266). Chegam a taxar o papado de Pio IX como “programa da mais intolerável teocracia”. (BOLETIM do Grande Oriente do Brasil, n. 10, outubro de 1874, p. 406)

Analisando alguns dos principais periódicos maçônicos¹⁰¹, não é difícil constatar a mobilização de uma rede conceitual e metafórica na formatação de um discurso combativo ao clericalismo ultramontano, entendido como “[...] associação perigosíssima, na qual a ignorância, a calúnia, o ódio, a injúria e a satânica propaganda, andam como armas, de envolta com o punhal, o bacamarte, o veneno, a miséria e a excomunhão.”. (B.G.O.B, n. 11, novembro de 1872, p. 382-383)

Sob esta tônica discursiva, julgavam-se ser, nos países católicos, “[...] a suprema garantia, a derradeira defesa, o último baluarte com que conta a civilização para resistir à

¹⁰⁰ Ao mesmo tempo, entoavam uma resoluta defesa de um suposto “catolicismo verdadeiro”, isto é, aquele que restringia-se ao âmbito espiritual, nada pendendo ao político. (B.G.O.B, n. 3, março de 1873, p. 181)

¹⁰¹ Em especial, o mensal/bimestral *Boletim do Grande Oriente do Brasil: Jornal Oficial da Maçonaria Brasileira*, periódico de orientação monárquico-constitucionalista, editado na província do Rio de Janeiro entre 1871 e 1899, porta voz dos maçons ligados ao Vale do Lavradio, o Grande Oriente brasileiro; e o bimestral/quadrimestral *Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil: Jornal Oficial da Maçonaria Brasileira*, também editado na província do Rio de Janeiro, entre 1873 e 1877, vinculado ao círculo maçônico dos beneditinos, obediência maçônica à época irregular, fortemente alinhada à um discurso liberal-republicano. Ambos os periódicos encontram-se disponíveis de forma gratuita no portal da Hemeroteca Digital Brasileira.

invasão do despotismo clerical.” (B.G.O.U.S.C.B, n. 1, janeiro de 1873, p. 32-33). É curiosa a recorrência com que os periódicos maçônicos se referiam ao episcopado ultramontano por meio do conceito de “seita”, à época fortemente instrumentalizado pelo discurso ultramontano na nomeação de seus supostos inimigos, como a própria Maçonaria (ANDRADE, 2016):

Existe uma seita ardente cujo nome e atos não serão de certo objeto de veneração para o futuro, e que por uma inextinguível sede de poderio tem transformado a seu belo prazer as sublimes doutrinas do grande pensador de Nazaré e delas assim transformadas, se tem servido para subjugar moral e materialmente os povos e tê-los encerrados num círculo de ferro no seio das trevas da ignorância e da superstição. É contra esta seita e contra o obscurantismo, que lhe é necessário para assegurar a estabilidade de seu poder, que devem dirigir-se presentemente todos os esforços da Maçonaria. (B.G.O.B, n. 7, julho de 1873, p. 553)

A partir do excerto acima, denota-se que as lideranças maçônicas não se opunham ao catolicismo, pelo contrário, o defendiam, demarcando um anticlericalismo fundamentalmente cristão-católico, em uníssono a outras experiências anticlericais esboçadas nos espaços ibero-americanos¹⁰² (DI STEFANO & ZANCA, 2016). O que rechaçavam, à altura, era uma religião dogmática, institucionalizada, centralizada em figuras pretensamente intolerantes e tirânicas, e que desaguava na esfera temporal seus próprios interesses, em detrimento da soberania do poder civil¹⁰³. (B.G.O.U.S.C.B, n. 4-7, abril-junho de 1874, p. 343)

Tal posicionamento leva-nos ao encontro do quadro teórico suscitado por Michel Goulart da Silva (2020). Para o historiador, embora plural e heterogêneo, historicamente o anticlericalismo não representou uma oposição férrea ao catolicismo professado, à fé católica, aos seus princípios filosóficos e humanitários. Poder-se-ia afirmar que, “[...] em certa medida,

¹⁰² Analisando as dinâmicas do religioso e do político nas transformações pelas quais passara a sociedade argentina do século XIX, Roberto Di Stefano e José Zanca apontam-nos que, ao menos desde a década de 1850, os conflitos entre o episcopado nacional e as tendências anticlericais encorporaram-se significativamente. Ao mesmo tempo em que ascende ao bispado portenho Mariano José Escalada, declaradamente favorável às diretrizes romanas, seria nesta mesma época em que o anticlericalismo se organizara e institucionalizara, potencializando-se, em especial, a partir da Maçonaria – fortemente antijesuíta. Os conflitos se estenderam em polvorosa até a década de 1860, provocando uma ruptura institucional por parte do Estado – em franco processo de adaptação aos moldes do nacionalismo ilustrado - em relação à soberania da Igreja Católica na Argentina. (DI STEFANO & ZANCA, 2016)

¹⁰³ Ilustrativa deste posicionamento nos é uma publicação intitulada “A Maçonaria e o Catolicismo”, composta de trechos extraídos de um discurso supostamente proferido por um maçom chamado Poupelle, da Loja *Le Réveil de l’Orient*. Criticando as pretensões da Igreja Romana quanto ao domínio das consciências, acusa-a de privar a sociedade daquilo que considera serem as “legítimas liberdades”, transformando-a em uma espécie de “convento” sob a mão de ferro de uma Igreja altamente hierarquizada, dogmática e centralizada no pontífice romano (B.G.O.B, n. 7, julho de 1873, p. 513-517), em sua suposta “guerra atroz feita à civilização”. (B.G.O.B, n. 9-10, setembro-outubro de 1873, p. 712)

as manifestações anticlericais foram uma resposta à manutenção, mesmo após as Revoluções Burguesas, da influência da religião sobre a sociedade e o Estado.”. (SILVA, 2020, p. 76)

De todo modo, os representantes do pensamento ultramontano assumiriam tais posicionamentos como afrontas diretas tanto à Igreja, quanto à religião, turbinando suas investidas às obediências maçônicas. Há uma publicação de abril de 1875, reprodutora de uma mensagem pastoral supostamente escrita pelo próprio D. Vital, preso desde dezembro de 1873, que nos é bastante ilustrativa desta guinada. Sob o título maniqueísta “A Maçonaria e os Jesuítas: Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos”, afirmava-se o seguinte:

Ao despontarem nos seus límpidos horizontes esses astros rutilantes, dissipam-se os densos nevoeiros da heresia e o gênio do erro, fulminado, precipita-se no poço do abismo. Se suplanta o espírito da heresia que no pó vai ocultar a fronte orgulhosa, é para chorar amargamente a perda dolorosa de grandes povos e cristandades florescentes, que do amoroso seio materno lhe são arrancados por inúmeros cismas. (O Apóstolo, n. 82, 23 de abril de 1875, p. 1)

O artigo exposto intentara demonstrar o panorama de insistentes ataques à fé católica, seus dogmas e sacramentos, ao mesmo tempo em que se propõe a exaltar “[...] a potência da fé perante a heresia, remetendo-se aos supostos ‘males’ que esta já causara no passado, para legitimar sua narrativa.”. Sob esta dinâmica tensionada, considerara a maçonaria como a síntese da “[...] heresia maior, isto é, o ‘erro’, contraposto aos jesuítas, que personificariam a qualidade de ‘bons católicos’.”. (SILVA; SILVA, 2020, p. 457). Tais posicionamentos fariam as contendas públicas entre catolicismo ultramontano e ideias maçônicas avolumarem-se como uma bola de neve em declive por uma montanha que parecia interminável.

As hostilidades podem ter sido amenizadas em fins de 1875, após as articulações políticas tecidas entre a Santa Sé, D. Pedro II, o Gabinete de Ministros e o Parlamento brasileiro. Entretanto, os danos já haviam sido incutidos. O posicionamento anticlerical ostentado pelo discurso maçônico invadira definitivamente o terreno de suas preocupações pastorais ao longo da década de 1870, abrindo espaço para a mais profunda crise entre o âmbito religioso e político até então, avançando aos marcos inaugurais do próprio regime republicano.

*

A crítica anticlerical, como esboçado, encontrou reforçadores no ideário ilustrado e nas correntes racionalistas de pensamento, a partir dos quais pudera potencializar-se e alastrar-se

pelo mosaico de experiências ocidentais. Todavia, igualmente vital nos é abordar os mecanismos através dos quais tal ideário viera a estender seus braços, em alinhavo às características heteronômicas com que dialogara. Em especial porque estes também integrariam as condenações pontifícias dos oitocentos, anexados ao mural dos “erros da modernidade”.

Com base no que se procurou demonstrar no decorrer deste subcapítulo, é possível ter em mente quais seriam estes instrumentos, historicamente assumidos como aparato central a ser adotado na disseminação do corolário anticlerical, inclusive por parte das maçonarias. Falamos daquele que, a partir do século XIX, assumira o papel de “[...] principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso, bem como as fronteiras nacionais” (SILVA, 2019, p. 693): a imprensa periódica. Materializando os preceitos de liberdade de expressão e consciências típicas do movimento ilustrado, tal ferramenta seria temida desde sua emergência pelo modelo de Igreja romanizada, em sua busca infrene pela manutenção do controle das consciências. Ao mesmo tempo, seria apropriada pelo pensamento ultramontano como esteio de suas pretensões no “espaço público”, mediante dispositivos regulatórios morais e apologéticos – conforme se verá.

1.3 A Imprensa ímpia *versus* a Imprensa Católica

Para além de uma progressiva expansão nos trânsitos humanos e de navios por certas regiões do globo, o período das Grandes Navegações ensejara a ampliação na circulação de materiais impressos, fabricados na Europa e levados ao “Novo Mundo” (ABREU, 2011). As notícias e histórias d’além mar, por seu turno, seriam registradas e reencaminhadas ao mundo europeu, onde eram sistematizadas em toda sorte de impressos e distribuídas em tramas cada vez mais complexas, alimentando-se de imaginários populares a projetos políticos.

No desenrolar dos tempos, tal dinâmica promoveria a construção de uma profusa rede de dispersão e apropriação de ideias e, ao adentrarmos o século XIX¹⁰⁴, a imprensa periódica, noticiosa e crítica, progênita das modernidades europeias (VITAL, 2015, p. 36), consolidar-se-

¹⁰⁴ Momento este em que se nota, sobretudo no mundo europeu, o aumento do número de leitores e a difusão de técnicas de impressão mais elaboradas, vide a adoção da prensa à vapor, na década de 1820, o que, aliado a mecanização da produção de papel, ampliou e barateou a produção dos impressos. Além disso, durante “[...] as últimas décadas do século XIX, outras inovações tecnológicas aceleraram o ritmo da produção de impressos: a impressão rotativa, a partir de 1870; a linotipia nos anos 1880; e a utilização da litografia e da fotografia no final do século. A introdução da eletricidade, nesta fase, propiciou um avanço ainda maior, permitindo um incremento notável na produção dos impressos.”. (ABREU, 2011, p. 116)

ia como peça fundamental na construção de uma “opinião pública”¹⁰⁵, inclusive no Brasil (MOREL & BARROS, 2003). Embora a imprensa tenha levado mais tempo para demarcar seus espaços no mundo brasileiro do que em outras experiências latino-americanas, “[...] em um século as novidades foram sendo incorporadas com certa velocidade”, ampliadas e difundidas, em larga escala, pela atividade de livreiros, tipógrafos e editores. (FERREIRA, 2011, p. 52)

Uma série de periódicos seriam editados na capital do Império e não tardaria para que outras províncias contassem com seus próprios veículos de imprensa (QUEIROZ; FRANÇA, 2017, p. 453). Relativamente fáceis de manusear, os jornais poderiam ser vendidos, lidos e emprestados em livrarias, cafés, bancos de praça ou em qualquer outra célula constituinte dos cenários urbanos que se configuravam à época, alcançando mesmo a população analfabeta¹⁰⁶ mediante práticas de leitura coletiva (SANTAELLA, 1996). Configurando, neste íterim,

[...] um “espaço de experiências” comum àqueles que o frequentavam, os jornais, panfletos e outras publicações tornaram-se responsáveis não apenas pela formação e veiculação de um novo vocabulário político, mas pelo forjamento de uma específica forma de sociabilidade [...], enquanto espaço de circulação das vozes públicas organizadas em torno dos referenciais políticos em voga. (SILVA, 2019b, p. 2-3)

Atuando desde então como “[...] o principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso, bem como as fronteiras nacionais” (SILVA, 2019a, p. 693), a imprensa tornar-se-ia notório “[...] participe ativo na construção das identidades culturais e da memória social”. (FERREIRA, 2010, p. 2)

Todavia, a imprensa amargara uma férrea oposição por parte da Igreja Católica, em especial a partir do século XVIII¹⁰⁷. Isto porque, naquela altura, as redes de circulação de ideias através dos impressos, notadamente via livros, libelos e jornais periódicos, seriam reforçadas e

¹⁰⁵ Configurada como o principal instrumento de legitimidade política na modernidade (SILVA, 2019b). No Brasil, a imprensa exercera papel decisivo em uma série de contextos políticos, “como a Independência, a Abdicação de D. Pedro I, a Abolição e a República”. (LUCA, 2008, p. 134)

¹⁰⁶ É preciso considerar a heterogenia da comunidade de leitores do Rio de Janeiro oitocentista, indo desde segmentos privilegiados, instruídos no Colégio Pedro II, “[...] até aqueles que dependiam da leitura oralizada para se encantarem com os textos literários.”. (CASTRO, 2015, p. 46)

¹⁰⁷ As relações entre a Igreja Católica e os impressos ecoam tensões ainda mais recuadas. No século XVI, quando a prensa móvel de Gutemberg já havia se espalhado pelo mundo germânico, permitindo a paulatina disseminação de todo um universo de impressos, o então monge agostiniano, Martinho Lutero, divulgaria suas principais críticas em relação ao *modus operandi* da instituição eclesiástica da época através do uso sistemático de folhetos apregoados em espaços de expressiva circulação de pessoas (MARIN, 2020), delineando os primeiros movimentos da Reforma Protestante. Dali em diante, os materiais impressos seriam condenados pela alta hierarquia católica como instrumentos difusores de práticas tidas como erráticas e heréticas perante a cristandade. (LEÃO X, 1520)

potencializadas pela principal tendência intelectual opositora à Igreja e ao sistema monárquico-absolutista de então: o pensamento iluminista. (KOSELLECK, 1999; AZEVEDO, 1988)

Almejando a difusão e defesa do ideário ilustrado em sua vertente revolucionária – estreitamente amparado pelas correntes racionalistas e liberais do século XVII -, a ascendente burguesia francesa tomaria os impressos como instrumento pretensamente ideal na consecução de suas projetivas. Dentre as quais, a derrocada do absolutismo e da ingerência eclesiástica na esfera temporal. (WEINSTEIN; SANTOS, 2019)

Para além do esforço encetado por Diderot, Voltaire, Rousseau, D’Alembert e tantos outros “homens de letras” (BURKE & BRIGGS, 2004) no desenvolvimento da *Encyclopédie* (1751-1772), a imprensa seria abraçada como veículo fundamental na reafirmação das ideias ilustradas perante um público mais amplo, perscrutando uma mobilização de massas¹⁰⁸. Embora submetidas à censura régia, as publicações da imprensa ilustrada teriam como brecha os “espaços de sociabilidade não institucionalizados” (VITAL, 2015, p. 34) encontrados nos tradicionais Cafés, clubes e lojas maçônicas¹⁰⁹, células centrais no desenvolvimento de um “espaço público”¹¹⁰ francês, em chave habermasiana. (HABERMAS, 2003)

Nas páginas destes jornais, os projetos revolucionários ilustrados seriam escrutinados e rapidamente veiculados e, nos momentos efervescentes da Revolução Francesa, seriam responsáveis pela dispersão, mundo a fora, das principais notícias referentes às batalhas bélicas, jurídicas e diplomáticas empreendidas no calor do movimento. (WEINSTEIN; SANTOS, 2019)

Anatemizando a Revolução por seu teor disruptivo em relação às bases materiais, sociais e jurídicas do Antigo Regime, a Igreja Católica veria a imprensa como instrumento associado à difusão do ideário ilustrado-revolucionário, combatendo-a de forma substancial no transcorrer do século XIX, momento este, como esboçado anteriormente, marcado pelo alinhamento cada vez mais contundente da Santa Sé ao corolário ultramontano. Neste quesito, uma das estratégias assumidas pela Igreja na condenação e combate a tais dispositivos seriam as documentações pontifícias, dirigidas ao orbe católico – em especial, ao próprio clericalato. (FANTAPPIÈ, 2020)

¹⁰⁸ Embora tal intento esbarrasse no analfabetismo da maior parte da população francesa à época, a prática da leitura em voz alta destes impressos em espaços de grande circulação de pessoas viria a suprir, no curto e médio prazo, a problemática do letramento, até que políticas sistemáticas de educação fossem colocadas em prática.

¹⁰⁹ Espaços estes primordialmente atrelados à burguesia urbana em ascensão na França, não aos camponeses e cidadãos empobrecidos. (VITAL, 2015)

¹¹⁰ Por “espaço público”, portanto, entendemos “[...] uma realidade sociológica em que os meios de comunicação social (as mídias) se apresentam enquanto elemento estruturante e constitutivo.”. (VITAL, 2015, p. 34)

Começemos por Gregório XVI (1831-1846). Buscando fortalecer a autoridade política e religiosa de um papado pós-Congresso de Viena (1814), submerso, a um só tempo, no clima legitimista e tradicionalista católico e em um momento de elevada convulsão social pela Europa com a irrupção da Revolução de 1830 a partir da França, o pontífice viria a adotar uma postura marcadamente intransigente em relação às “novas tendências” associadas à modernidade europeia – interpretadas como segmentos revolucionários. Ancorando-se na tradição tridentina, incitara um verdadeiro combate às reformas de cunho democrático-liberal que se espalhavam pelo “velho mundo”. (MARIN, 2020)

No decorrer de seu papado, empreendera críticas severas ao conceito de “liberdade” instado pelas correntes de pensamento liberal, em especial a liberdade de expressão e de consciências. Tais críticas foram copiosamente reiteradas em suas diretrizes, substancialmente delineadas na Encíclica *Mirari vos*. Publicado em 15 de agosto de 1832, o documento formatara uma crítica voraz ao liberalismo e ao indiferentismo religioso, expressos, notadamente, através da imprensa e sua “monstruosidade de erros”. (GREGÓRIO XVI, 1832, n. 16)

Ressoando um panorama europeu em que a imprensa periódica adquiria maior destaque¹¹¹ a partir de um novo sistema de “práticas de leitura”¹¹² e assumia-se como importante instrumento empregado pelo pensamento liberal na difusão de suas ideias, a *Mirari vos* estabelecera uma contundente condenação da imprensa, amparada no entendimento de que tal instrumento favorecia a disseminação de “[...] erros em prejuízo da religião católica, entre eles o indiferentismo, o laicismo, as críticas às autoridades eclesiásticas e monárquicas e por provocar o decaimento da sociedade.”. (MARIN, 2020, p. 18)

As críticas à liberdade de expressão e consciências, pulverizadas através da difusão da imprensa, todavia, encontrariam sua expressão mais acirrada no papado de seu sucessor, Pio IX (1846 – 1878) – embora ali começassem a dimensionar uma posição oficial ambígua.

Sob bases tridentinas e ferrenho crítico daqueles mesmos “erros da modernidade”, elencados por seu antecessor, Pio IX demonstrara declarada “preocupação” com um suposto

¹¹¹ Além de terem um custo menor de produção entre os demais impressos, “[...] os jornais eram fisicamente mais fáceis de manuseio, podiam ser levados para qualquer parte e os textos curtos facilitavam a leitura em qualquer lugar”, levando-os aos “[...] lares, os cafés, as livrarias [...]”. Como o jornal era de fácil manuseio e detinha assuntos do cotidiano, ele saía da solidão das residências burguesas e alcançava outros espaços, o que favorecia a leitura e a discussão das matérias ali contidas”. (CASTRO, 2015, p. 48)

¹¹² Analisando as dinâmicas das práticas de leitura pelo mundo europeu, Roger Chartier estipulara que, na passagem do século XVIII para o XIX opera-se uma reorganização nas formas com que os “leitores” apreendiam os textos com que tomavam contato. Desenvolve-se, à altura, uma prática de leitura cada vez mais “secularizada”, porque descolada dos vínculos com o religioso, ao passo que caminhava a passos acelerados para uma profunda individualização – porém não uma individualização, já que a leitura sempre é coletiva. (CHARTIER, 1996)

“decaimento moral e religioso da sociedade moderna” (MARIN, 2020, p. 18), condição a que associava a liberdade de imprensa como fator detonante. Ao longo de seu papado, recrudescera sua postura crítica em relação à imprensa, sobretudo a partir da década de 1860.

Sitiado pelas convulsões político-militares atinentes às guerras pela unificação dos estados italianos, ao mesmo tempo em que dirimia estratégias combativas em relação ao célere avanço do racionalismo, do cientificismo, de ideias democráticas, liberais e mesmo socialistas (SILVA, 2020, p. 9), Pio IX publicara aquele que seria seu documento mais conhecido: a anatemizadora da modernidade, a “resposta aos problemas individuais e sociais” supostamente emergidos da Revolução Francesa, a reafirmação das tendências tridentinas (BATISTA, 2012, p. 3). A encíclica *Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864.

Institucionalizando o dogma da infalibilidade e primazia do poder papal e “[...] reiterando a centralidade da Igreja romana e sua identidade como instituição independente da soberania dos Estados modernos” (SILVA; SILVA, 2020, p. 453), a *Quanta Cura* ensejara a condenação de dezesseis proposições que, na interpretação da Santa Sé, contrariavam os preceitos da religião católica e declaradamente assumiam-se como inimigas da Igreja, ao nível discursivo. Dentre estas, uma clara condenação à liberdade de imprensa, veículo da “monstruosa enormidade de opiniões”, instrumento concebido como aliado

[...] às maquinações nefastas de homens iníquos que, espalhando como as ondas do mar tempestuoso a espuma de suas falácias e prometendo a liberdade enquanto escravos da corrupção, com suas opiniões enganosas e seus escritos mais perniciosos esforçaram-se por demolir os fundamentos da religião católica e da sociedade civil, remover toda virtude e justiça, depravar as almas e mentes de todos, desviar os incautos, e principalmente os jovens despreparados, da correta disciplina da moral, corrompê-lo miseravelmente, aprisioná-lo nas armadilhas dos erros e, finalmente, arrancá-lo do seio da Igreja Católica. (PIO IX, 1864, n. 1)

Em anexo a esta mesma encíclica, encontramos o *Syllabus errorum*, documento a partir do qual Pio IX elencara os 80 supostos “erros da modernidade”. Dentre estes, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo religioso, o socialismo, o comunismo, o judaísmo, considerados incompatíveis com a religião católica. Na berlinda das condenações, aqueles que compuseram, ao longo do século XIX, os principais alvos das críticas emitidas por Roma: as “sociedades secretas” – sobretudo a “Maçonaria” -, o liberalismo e o protestantismo, todos, segundo leitura pontifícia, apoiados na efervescente imprensa periódica como ferramenta para difusão e reafirmação de suas ideias e propostas.

Embora o posicionamento supracitado denote uma acentuada “intransigência” emanada da Santa Sé, tais condenações já não eram destinadas à imprensa como um todo, tal qual fizera Gregório XVI. É neste ponto que as ambiguidades anteriormente sinalizadas começam a ser desnudadas, demonstrando, em última instância, um posicionamento reacionário por parte da Santa Sé, porém não retrógrado¹¹³. Um posicionamento que não se propusera a negar a historicidade dos processos gestados, a materialidade do mundo, mas que posicionava-se em resposta a ele, visando a manter-se atuante a partir de seus próprios projetos de modernidade.

O que condenara, à altura, era a imprensa operante de modo descolado dos elos regulatórios da moral de base cristã-católica, preocupação esta que viria à reboque da crença de que o “[...] aumento de publicações escritas por não católicos seria responsável pela propagação do indiferentismo e pela corrupção da sociedade.” (MARIN, 2020, p. 18)

Intentando combater este verdadeiro oceano de “inimigos declarados” da tríade Igreja-Religião-Sociedade/Civilização (SILVA, 2019a), Pio IX recomendaria investimentos sistemáticos por parte do clero e dos próprios leigos para a promoção da imprensa católica, objetivando, a um só tempo, “defender a Igreja Católica e a sociedade dos inimigos” e “difundir o catolicismo” (MARIN, 2020, p. 18). Desta forma, a partir do que fora estabelecido nestas documentações, nem toda forma de impresso seria condenado como que de imediato, desde que estivesse a serviço do corolário católico ortodoxo ou ao menos atrelado à sua regulação moral.

Tal posicionamento seria levado adiante por seu sucessor, Leão XIII (1878 – 1903), porém, sob outras nuances. Ainda afinado aos temores em torno do que julgara serem os “problemas e erros da modernidade” (MARIN, 2020, p. 18), o pontífice publicara uma série de documentos, a exemplo das encíclicas *Libertas praestantissimum* (1888) e *Etsi nos* (1882), a partir das quais “[...] alertava sobre os efeitos deletérios na sociedade e criticava as liberdades de expressão, tanto da imprensa como da palavra, por serem danosas e corruptoras, ameaçando a Igreja Católica, o Estado e a sociedade.” (MARIN, 2020, p. 19)

Ao mesmo tempo, demonstrara uma postura menos intransigente e reacionária em relação a seu antecessor direto, marcando um período de gradual abertura da Igreja em relação às tendências que deram contorno à modernidade Ocidental¹¹⁴. Neste reenquadramento

¹¹³ Acusação que viria a ecoar a partir de alguns de seus principais opositores no mundo ocidental, a exemplo dos maçons no Brasil, quando de seu enfrentamento do episcopado ultramontano. (B.G.O.B, n. 12, dezembro de 1874, p. 572-573)

¹¹⁴ Não no sentido de aceitá-las em uma postura passiva, mas de atuar em um cenário transnacional em que estas já estavam solidificadas, sendo de maior proveito inserir-se neste quadro e dele aproveitar-se de modo a sustentar suas premissas e projetos, sobretudo após o Congresso Eclesiástico de Reims (França), em 1896.

normativo, houveram proposições voltadas à “[...] 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.”. (MARIN, 2020, p. 18)

Neste esforço, ao passo que passara a conceber a imprensa “[...] como uma das principais formas de conservação da fé na sociedade” e que “possibilitaria a sobrevivência da Igreja Católica no mundo contemporâneo”¹¹⁵ (MARIN, 2020, p. 19), Leão XIII publicara a encíclica *Dall’alto dell’Apostolico Seggio* (1890), demarcando uma qualitativa hierarquização quanto aos tipos móveis: de um lado, a “boa imprensa”¹¹⁶, isto é, cujas atividades ecoavam os marcos reguladores do catolicismo romanizado – preferencialmente, sob um prisma apologético - e que deveria ser estimulada mundo a fora por meio de sociedades controladas e financiadas pela Igreja; por outro, a “má imprensa”, a “imprensa ímpia” (leiga ou mesmo pertencente à outras denominações não católicas), a qual demandava censura e condenação imediata.

Cabe-nos, agora, verificar como tais diretrizes foram recebidas pelo episcopado ultramontano no Brasil da segunda metade dos oitocentos, envolvido tanto em um esforço reformador segundo bases tridentinas¹¹⁷, quanto no enfrentamento de uma série de tensões públicas que pipocavam pelo Império e mesmo nos anos iniciais da República.

De primeira mão, ressalta-se que, embora atuantes segundo a primazia da autoridade pontifícia no ensejo de suas ações seculares, o episcopado nacional teria de assumir estratégias próprias para a consecução de tais normativas, de forma a atender às necessidades e realidades locais e regionais, no âmbito das dioceses (o que incluía os limites impostos pelos diminutos cofres eclesiásticos), sem incorrer, no entanto, em uma desobediência declarada em relação aos ordenamentos pontifícios. (SANTIROCCHI, 2015a)

Os primeiros jornais católicos no Brasil datam ainda da primeira metade do século XIX, quando da dissolução da censura régia e a instituição da liberdade de imprensa pelo território do Império através da Constituição de 1824 (NOGUEIRA, 2001). Seu desenvolvimento inicial, contudo, tradicionalmente alocado no período entre os anos 1830 e 1870, teria esbarrado na escassez de financiamentos, ausência de estratégias coesas e definidas, parca mão de obra

¹¹⁵ Sua postura indicara que “[...] no confronto com os movimentos revolucionários e com os avanços da secularização, a Igreja Católica viu-se obrigada a alterar os seus métodos, estratégias e conteúdos, levando os seus representantes a partilharem muitas das características e ferramentas dos seus opositores, como foi o caso da imprensa periódica”. (MARTÍNEZ; SANTIROCCHI, 2020, p. 4)

¹¹⁶ Exemplos contundentes da construção de tal concepção pontifícia podem ser localizados nas Encíclicas *Quod multum*, de 1886, *Inter graves*, de 1894, e *Immortale Dei*, de 1885.

¹¹⁷ Ver Item 1.1 A Igreja perante a Modernidade: construção e difusão do pensamento ultramontano.

especializada e a própria ingerência do Estado sobre a Igreja no Brasil, restringindo suas possibilidades de atuação, mesmo através das vias não institucionais. (MARIN, 2020, p. 21-22)

Mediante tal cenário, a que somava-se o fato das diretrizes emanadas de Roma¹¹⁸ ainda serem sumariamente combativas ou ao menos muito pouco favoráveis à imprensa periódica, a imprensa católica acabaria encerrada em uma lógica assistemática, panfletária e polemista. (SILVA; CARVALHO, 2017)

Entre os anos 1870 e 1900, por sua vez, acompanhara-se uma fase de maior desenvolvimento e mesmo de consolidação da imprensa católica no Brasil, num momento em que tanto as diretrizes de Pio IX, quanto as de Leão XIII - no que tange ao fomento ao uso sistemático da “boa imprensa” (MARIN, 2020, p. 22) -, já haviam encontrado ressonância entre clérigos e leigos de aspiração ultramontana.

Ao mesmo tempo, tal conjuntura marcara o acirramento das tensões entre o episcopado ultramontano e determinados setores da sociedade brasileira, em especial os maçons, os protestantes, lideranças políticas guiadas por tendências liberais e o próprio regime imperial regalista – panorama que encontrara na Questão Religiosa (1872-1875) sua máxima expressão. Como estratégia de enfrentamento, a imprensa periódica seria vista como um mecanismo discursivo pertinente, a partir do qual buscaram formar uma opinião pública que lhes fosse favorável no combate discursivo empreendido contra os “erros da modernidade”. (ABREU, 1999)

Através do recurso à imprensa periódica, os ultramontanos dimensionavam sua integração às estratégias de universalização do catolicismo emanadas de Roma, fortemente amparadas pelas estratégias simultâneas de normatização-comunicação-flexibilização (FANTAPPIÈ, 2020). Ao mesmo tempo, tais estratégias eram reproduzidas e ampliadas pela articulação das dinâmicas traçadas entre as igrejas, indo do local ao nacional, da Santa Sé às igrejas nacionais e vice-versa, estabelecendo “[...] um espaço de experiências caracterizado pela simultânea diferenciação e integração”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 351)

Demonstravam, desta maneira, a materialização da consciência em torno “[...] da enorme importância do uso adequado dos meios de divulgação de ideias, bem como da

¹¹⁸ Válido lembrarmos-nos de que a *Quanta Cura*, principal documento do pontificado de Pio IX a tratar da temática da imprensa, teria suas premissas invalidadas em território brasileiro por meio do veto imperial imposto por D. Pedro II. Desta forma, o episcopado ultramontano, ao menos inicialmente, teria dificuldades em tornar válidas tais diretrizes, na medida em que tal posicionamento contrariaria o poder moderador e acumularia potenciais novos pontos de embate entre o religioso e o político. (SILVA; SILVA, 2020)

construção e fortalecimento de uma opinião favorável a eles” (NEVES, 2013, p. 2). Consciência esta, acredita-se, alicerçada na atuação de seus próprios adversários. Obediências maçônicas e seus *Boletins*, forças políticas alinhadas ao liberalismo e um *Jornal do Commercio*, denominações protestantes e uma *Imprensa Evangélica*, todos estes grupos já empregavam, há muito, os instrumentos da imprensa periódica para a circulação e enfrentamento de suas ideias no espaço público e uma resposta mais contundente por parte das forças católicas ortodoxas no Brasil teve de ser engendrada. Resposta esta fortemente amparada naquele mesmo instrumento de imitação recíproca, apontado por Fantappiè. (2020)

Neste período, concomitante à proliferação das práticas de leitura pelo Rio de Janeiro, consequência da aceleração nos processos de urbanização (CASTRO, 2015, p. 41), uma série de periódicos ultramontanos seriam criados¹¹⁹ – sobretudo na capital do Império - e assumiriam a responsabilidade de promoverem tanto a recristianização social, quanto o combate aos inimigos e aos “erros da modernidade”. (MARIN, 2020)

Dentre estes, elencam-se os periódicos *A Boa Nova* (1872-1883), *Civilização* (1880-1890) e o principal porta voz dos interesses e projetos ultramontanos no Brasil de toda a segunda metade do século XIX: o periódico *O Apóstolo* (1866-1901) (SILVA, 2020). Justamente neste último encontramos uma passagem bastante significativa quanto ao entendimento em torno da suposta “missão” que recaía sobre a imprensa à época:

A missão do século XIX exige, antes de tudo, que os erros sejam dissipados e que a verdade seja esclarecida às inteligências equivocadas. Portanto, ninguém pode ignorar que a imprensa periódica e não periódica está nas mãos dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer bem e seduzir os espíritos mais retos e sinceros. Para remediar este grande mal, era necessário que homens cheios de coragem e talento, que sacerdotes zelosos, sobretudo, realizassem o trabalho mais salutar que há para tentar: o de opor-se aos perigosos ataques da imprensa ímpia com as armas administradas pela imprensa católica. (O Apóstolo, n. 29, 22 de julho de 1866, p. 4)

¹¹⁹ Um levantamento realizado no acervo da Hemeroteca Digital Brasileira pela Prof.^a Dr.^a Ana Rosa Clouet da Silva localizou, no período entre 1850 e 1899, 66 jornais católicos ultramontanos, os quais sobreviveram a partir da venda de espaços publicitários e de assinaturas junto à comunidade de leitores, tornando-os bastante suscetíveis às quebras financeiras (SILVA, 2021). Tal sistemática leva-nos de encontro à leitura de José D’Assunção Barros, para quem a “[...] tiragem de um jornal – em uma economia de mercado capitalista – é de algum modo o produto de uma relação dialética entre as condições materiais e objetivas que a viabilizam (maquinário, papel, trabalhadores inseridos em um sistema de trabalho)”. (BARROS, 2021, p. 411). Em alinhavo, a própria hierarquia eclesiástica brasileira, a despeito do discurso universalizante, contava com “[...] lutas e embates a respeito dos vários projetos de recristianização social e de intervenção na sociedade” (MARIN, 2020, p. 38), tornando ainda mais complexa a tarefa de organização destes periódicos segundo os propósitos emanados de Roma.

A partir destes jornais, propalava-se uma autorrepresentação do clero ultramontano “como guardião do catolicismo, da moral, dos costumes e da política”, ao mesmo tempo em que se “buscava ampliar os espaços da Igreja Católica na sociedade.” (MARIN, 2020, p. 24). Nesta configuração, ao passo que intentara atender as diretrizes pontifícias concomitante às singularidades diocesanas localizadas no âmbito das reformas gestadas¹²⁰, o episcopado nacional buscava “selar a uniformidade do pensamento ultramontano no Brasil” por meio de uma imprensa periódica assumidamente católica, apologética e reacionária quanto às principais tendências modernas. (SILVA, 2019b, p. 11)

Espelhando-se no jornal *O Apóstolo*, sobretudo a partir da década de 1879, tais jornais estruturaram-se segundo formatos muito semelhantes, inclusive no diminuto número de páginas, padrões colunares / seccionais, ausência de imagens, expressiva exposição de anúncios e a presença marcante de editoriais não assinados¹²¹.

Articulando-se em rede a partir de determinados “espaços de sociabilidade”, tais periódicos nacionais forjariam uma dada “concepção de progresso, civilização e ordem”, congruente “com os princípios do catolicismo romano”, a partir da qual opunham-se à contundente acusação de serem “retrógrados”, emitida por vários de seus opositores. Segundo este modelo, refletiam uma “sociedade hierarquicamente organizada, normatizada”, submetida “[...] ao poder clerical ‘de codificar a vontade divina em todos os campos da ação dos católicos’.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 361)

Além de ocuparem-se de pregações, exposições litúrgicas, discussões teológicas dirigidas a partir de autores selecionados e de ataques aos “inimigos da religião e da sociedade”, estes jornais ainda republicavam matérias de correspondentes no exterior, de modo a configurar, entre seus “leitores modelo”¹²² (ECO, 2013), uma noção de integração e “universalidade” em relação às outras unidades do orbe católico. Espaços estes “[...] por onde fluíam as prioridades

¹²⁰ Em especial o esforço em desenvolver, entre clérigos e leigos disciplinarizados um maior “comprometimento com os sacramentos, com a reverência a Roma, a santificação dos dias de domingo, a santificação das festas e de seus atos”. (SILVA, 2019b, p. 11)

¹²¹ Seu aspecto multi-autoral “[...] faz dos jornais modernos um tipo de fonte na qual a regra é a alternância de muitas vozes e diferentes agentes discursivos. Assim, um determinado jornal pode responder por um único nome [...] e em torno deste nome pode-se apresentar uma certa identidade e estilo dominante, ou predominar uma tendência menos ou mais bem definida de posicionamentos políticos; mas cada nova edição deste jornal abriga de fato uma diversidade considerável de autores, ocultos ou não. (BARROS, 2021, p. 402)

¹²² Neste caso, as atenções voltavam-se para dois grupos bastante específicos: clérigos – na medida em que as publicações atuavam como reforço dos trabalhos litúrgicos -, e os próprios leigos – almejando que tais jornais atuassem como manuais para as práticas cotidianas segundo as normas morais ali ensinadas. (SILVA, 2021)

da Igreja nacional, bem como das dioceses e paróquias, registrando assim a própria dinâmica entre centralização-flexibilização do catolicismo.”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 352)

Construíam, em outros termos, uma noção particular de “realidade”, característica central para bem entender, sob uma abordagem metodológica específica, as dinâmicas discursivas dos periódicos modernos. Tais veículos:

[...] também abrigam discursos que se pretendem apresentar como verdadeiros. A não ser que seja um jornal de cunho humorístico, a imagem que todo jornal projeta de si na sociedade é a de que ele é um veículo de comunicação e informação comprometido com a verdade. (BARROS, 2021, p. 403)

Uma realidade discursiva, por sinal, profundamente marcada pela reabilitação dos meandros narrativos típicos da literatura apocalíptica, a partir da qual fundaram em seus discursos uma determinada noção de realidade caótica, de aspecto escatológico. Evadindo-se a partir do aparato teológico ortodoxo daquelas novas experiências de tempo, prognosticáveis e aceleradas segundo modelos emanados da Europa (KOSELLECK, 2006), tais periódicos direcionavam suas formulações discursivas encimados em uma noção de tempo linear¹²³, fundamentalmente irreversível, dirigindo-se à um futuro próximo e antecipando-o ao presente.

Porém, não qualquer futuro. Assentando-se sobremaneira nas passagens míticas incrustradas no Apocalipse de João (BÍBLIA de Jerusalém, 2016), projetariam a cósmica batalha final entre as forças do bem contra as forças do mal para um presente iminente, transfigurado às singularidades históricas que os atravessavam e eram assim percebidas, em sentido profundamente maniqueísta.

Nesta construção, evocando algumas das principais imagens que formatavam o imaginário bíblico-católico de boa parte de seus leitores – fundamentalmente embebidas de construções medievais -, associavam o catolicismo ultramontano e seus correligionários às forças representativas do “bem”, aos “exércitos divinos”, àqueles que seriam salvos quando do

¹²³ É interessante como esta perspectiva temporal afina-se à leitura iluminista da experiência do tempo, quando observadas as matrizes ilustradas do século XVIII, que tenderam a tomá-la, no âmbito da Modernidade projetada, como uma experiência progressiva, linear, teleológica e em franca aceleração – a exemplo da obra de Condorcet (BARROS, 2010b). Entretanto, seus “pontos de chegada” divergiam. Enquanto o tempo iluminista prognosticava um futuro auspicioso, configurado pela “razão plena” – embora nem todos os seus teóricos tenham assumido esta leitura, como demonstram-nos as teses de Rousseau, Diderot e D’Alembert (BARROS, 2010b) -, a experiência temporal expressa nestes jornais, embora sinalizasse a vitória da “Igreja”, irá encampar um futuro caótico, resultado da batalha escatológica entre as forças representativas do bem (o catolicismo ultramontano) e do mal (seus opositores).

Julgamento Final; ao passo que seus opositores, os “erros da modernidade”, eram diretamente associados às forças antagonicas do “mal”, considerados “sequazes do dragão infernal”. (O Apóstolo, n. 15, 14 de abril de 1872, p. 4)

Forças estas discursivamente exortadas a serem devidamente combatidas e superadas a partir da proteção concedida, em especial, pela Virgem Maria, considerada “a mulher forte, que esmagou a cabeça da serpente”, a “luz de todas as trevas”. (O Apóstolo, n. 143, 12 de setembro de 1875, p. 2). Sob este entendimento, o pensamento ultramontano parecia carregar o espectro de uma missão imputada pela própria divindade, encarregados de enfrentarem, no plano terreno, as “forças do mal” anunciadas na tradição neotestamentária.

Na tessitura desta via discursiva declaradamente escatológica, os principais periódicos ultramontanos em circulação, por sua vez, adotariam uma tendência narrativa específica, pretensamente mais adequada aos objetivos pastorais e combativos delineados: a *História Eclesiástica* em moldes eusebianos (PIRES, 2012; MOMIGLIANO, 2004), a qual encontrava num dado passado idealizado a referência primal para a modelagem do que se projetava no presente, visando um determinado futuro – alinhando-se a um movimento reativo ao primado do presente instaurado pela Modernidade. Mas que passado escolhido seria este? O da cristandade medieval europeia.

A Idade Média seria reputada pelo pensamento ultramontano - tanto no Brasil, quanto na França, na Alemanha, Espanha e outros países palco do tradicionalismo católico - como um suposto período áureo, uma espécie de “paraíso perdido” (GOMES FILHO, 2019), no qual a Igreja pudera referendar seus interesses em meio às sociedades em que exercera influência, legitimando o poder real. Enquadramento este que alinhava-se aos “lugares comuns do pensamento católico ‘reacionário’”, os quais reportavam à Idade Média como um passado idílico, idealizado, onde os valores cristãos referenciados eram a tônica regulatória do mundo material (BERROCAL, 2016, p. 43). Demarcariam, em última instância, uma oposição ao primado do presente propugnado pelas modernidades, amparando-se substancialmente em um dado passado para a construção de um futuro próprio, dito moderno.

A partir desta linha narrativa, buscavam, em especial nas Escrituras e nos Doutores da Igreja, argumentos de autoridade que fossem pretensamente irrefutáveis e atestadores do que intentavam afirmar em seu discurso de natureza apologética, em meio ao cenário conflituoso que se agravava. Desta forma, conferia-se “[...] ênfase nas continuidades e uma ligação austera

com o passado – Encarnado e Revelado – na constituição do presente e na confirmação e legitimação do poder da Igreja”. (PIRES, 2012, p. 27-28)

Ao mesmo tempo, a sustentação desta empreitada de teor combativo, reacionário e cada vez mais propositiva através das vias impressas, por sua vez, demandaria bases teóricas contundentes o bastante para ecoarem e formatarem uma “opinião pública” favorável e aderente. Para tal intento, os redatores destes periódicos apoiar-se-iam em determinadas correntes do pensamento contrarrevolucionário e legitimista católico europeu¹²⁴, a partir dos quais encontravam não apenas fundamento filosófico e teológico de cunho apologético, mas também a reivindicação da “[...] condição pretensamente universal do catolicismo como único e verdadeiro alicerce da civilização moderna.” (SILVA, 2019b, p. 2-3)

Alinhando tais nuances em uma formulação discursiva própria, visando a criação de uma “nova cultura religiosa”, reformada¹²⁵ (SANTIROCCHI, 2015a), os redatores destes jornais resgataram e reconfiguraram redes conceituais e simbólicas atreladas à semiosfera judaico-cristã (NOGUEIRA, 2015), registradas nas Sagradas Escrituras. Consideravam-nas, assim, pretensamente mais adequadas no desenrolar das mensagens que intentavam inculcar através da imprensa, apelando ao imaginário bíblico-católico¹²⁶ de seus leitores.

Reconfigurando tais redes semânticas a partir de seu universo de necessidades coetâneas, notadamente no trato de seus supostos “inimigos”, o discurso ultramontano formataria uma verdadeira “semântica do mal”, cujos nódulos integradores, sobretudo de natureza conceitual e metafórica, revelam-se capazes de traduzir as disputas políticas e sociais que, naquele contexto, acompanharam as transformações nos nexos entre religião e política.

O exercício de análise proposto pela presente investigação demarca situa seu objeto nesta construção discursiva. A seguir, expõe-se alguns dos resultados obtidos a partir da análise efetivada em torno da construção desta “semântica do mal”, projetada a partir de alguns dos principais periódicos ultramontanos da segunda metade dos oitocentos.

¹²⁴ No Brasil, seria somente na segunda metade do século XIX que matrizes europeias de teor legitimista encontrariam condições propícias para referenciar o conservadorismo católico, em especial sua vertente mais antiliberal: o ultramontanismo. Foi nesta conjuntura, marcada pelo surgimento de uma via de secularização apoiada no princípio da liberdade religiosa e da neutralidade do Estado neste sentido (CIARALLO, 2011), pelo avanço do protestantismo e pela fundação do Partido Republicano Paulista, que leigos e clérigos ultramontanos mobilizaram-se contra as principais tendências da modernidade, anatimizadas pela Santa Sé e associadas à Revolução Francesa.

¹²⁵ Segundo as investidas mobilizadas para uma “modelagem das consciências” (SILVA; SANTIROCCHI, 2020)

¹²⁶ Em referência ao termo empregado pelo Prof. Dr. Carlos Alberto Steil em 24 de agosto de 2021, na Aula Inaugural do segundo semestre do PPGCR da PUC-Campinas, intitulada “Catolicismo: tradição e instituição”.

Sob tais aspectos, alicerçamos a pertinência dos referenciais teóricos delegados pela *História dos Conceitos*, de matriz alemã, a partir do qual pode-se visualizar o “mal”, na conjuntura elencada, como um *conceito transversal oblíquo* (PAULINO, 2020), que aparece e qualifica uma determinada rede semântica mesmo não estando presente. Para tanto, apoia-se na articulação discursiva de outros elementos da linguagem corrente, como metáforas, representações e símbolos que lhe referenciavam e atribuíam sentido, a partir de um jogo de temporalidades justapostas na construção dos sentidos discursivos. (KOSELLECK, 2006)

Tal exercício analítico permite-nos, ainda, estabelecer associações – sincrônicas e diacrônicas – entre os distintos modelos de secularização polarizados naquele momento: o regalismo – ainda vigente em termos constitucionais, embora enfraquecido politicamente -; a via liberal - que acenava com o modelo de um Estado laico e da liberdade religiosa - e o ultramontanismo - propugnador do catolicismo como religião oficial e da Igreja como “sociedade perfeita” e “juridicamente equivalente ao Estado”. (DI STEFANO, 2008, p. 168)

Vejamos, a partir de agora, como tal rede fora construída a partir da articulação entre determinadas estruturas conceituais e metafóricas, reportadas às tradições judaico-cristãs, e disseminada pelos redatores destes jornais. O objetivo primal: a definição, caçada e condenação, alardeada no espaço público de circulação de ideias, de seus assim considerados “inimigos”, os “erros” e “males da modernidade”, as cabeças da “Hidra moderna”.

2 ENTRE SIMETRIAS E ANTÍTESES: UMA BATALHA CONCEITUAL NA IMPRENSA ULTRAMONTANA

O presente capítulo busca analisar formulações discursivas presentes em cinco dos principais jornais ultramontanos no Brasil da segunda metade do século XIX, empregando, para tanto, o ferramental teórico-metodológico da *História dos Conceitos*. A seguir, esboçamos, brevemente, alguns informes pertinentes aos jornais analisados.

Editado entre os anos de 1862 e 1869 pela Diocese de Porto Alegre, na província do Rio Grande do Sul, o semanário *A Estrella do Sul* emergira diretamente alimentado pelo ideário ultramontano, dirigido por um de seus maiores arautos ao Sul do Brasil: D. Sebastião Dias Larangeira¹²⁷, Bispo de Porto Alegre. Com regularidade editorial estabelecida, o periódico dividia suas Seções ao longo de 8 páginas até o ano de 1866, quando a paginação torna-se um elemento mais irregular, sujeito às polêmicas expressas no semanário e às limitações materiais. Em uma de suas edições primevas, expõe-nos a baliza maniqueísta que guiara sua editoração: “Somos espectadores de uma luta entre o bem e o mal, entre a virtude e o erro, entre Deus e o homem, e mudos não ficaremos”. (*A Estrella do Sul*, ano I, n. 1, 5 de outubro de 1862, p. 1)

Na página de abertura de cada nova edição, além do preço adotado para as assinaturas – Dez mil réis anuais -, registrava os objetivos centrais daquela redação por meio do enunciado: “Revista Consagrada aos interesses da religião sob os auspícios do Exm. Rev. Sr. D. Sebastião Dias Larangeira, Bispo do Rio Grande do Sul”. Nestes termos, seu objetivo primaz seria o de combater o que denominavam de “mal gangrenoso da sociedade”, recurso metafórico a partir do qual direcionavam suas investidas sobretudo ao liberalismo (em especial por esta tendência propugnar a separação entre Estado e Igreja e a liberdade de pensamento e de consciências, historicamente enraizadas no racionalismo kantiano); ao protestantismo (notadamente a matriz luterana, posto que aquela região do Império recebera consistente fluxo de imigrantes alemães professantes daquela denominação protestante); e à Maçonaria (demonizada e combatida não apenas no plano das ideias, mas também das questões políticas). (RAMOS, 2008)

Na construção desta via discursiva, as publicações do semanário assumiriam uma forma marcadamente “monológica”, resgatando Bakhtin (1999), posto que em suas páginas as

¹²⁷ A leitura do presente periódico atesta, por meio da investigação ensejada por Iuri Ramos (2008), que D. Sebastião Dias Larangeira (1820-1888) fora bastante próximo do bispado da Bahia e, em especial, do Pará, D. Macedo Costa. Neste sentido, as publicações do jornal *A Estrella do Sul* adotavam documentações bispais e periódicos destas dioceses como recorrentes correspondentes no espaço interno do Império, contribuindo para a forja de uma significativa rede de circulação de ideias por meio das vias impressas.

questões dogmáticas adquiriam status indiscutível e incontestável, portanto, fechando-se sobre si mesmo no que tange às possibilidades dialógicas do espaço público. (RAMOS, 2008, p. 25)

Ainda voltados à década de 1860, confere-se destaque ao periódico *A Cruz*, editado na província do Rio de Janeiro entre os anos de 1861 e 1864. Publicado aos domingos, o jornal contava com quatro páginas por edição, sistematizada em duas colunas. Na página inicial de cada edição, estampava os preços de assinatura em três modalidades: trimestral, semestral ou anual. Precificação que variava conforme o local de assinatura do cliente: no próprio Rio de Janeiro (com preços mais baixos) ou em alguma outra província (cujas assinaturas eram mais caras, por conta dos custos com transporte interprovincial), sugerindo que suas tiragens circulavam para além dos espaços da Corte, em um esquema de circulação mais amplo, integrado a outras células do mundo católico.

Por meio de suas publicações, indo de pregações e comentários de passagens bíblicas a notícias consideradas urgentes, organizadas em seções com algum grau de regularidade e quase sempre mantidas no anonimato, o semanário assumiria uma preocupação medular, desde as notas introdutórias à primeira edição: “a necessidade absoluta da educação religiosa”, compreendida como único veículo para a “harmonia, boa ordem e engrandecimento de qualquer nação”, a “base de toda a civilização”. (*A Cruz*, n. 1, 18 de agosto de 1861, p. 1). Neste ínterim, o periódico passaria os quatro anos seguintes costurando um projeto civilizatório próprio para o Brasil, enfatizando um modelo de ensino religioso moldado pelo ideário ultramontano.

Ao mesmo tempo, na defesa deste projeto, elencaria aqueles que julgara ser “inimigos” e “perseguidores” da Igreja, legítima portadora da “verdade absoluta”, aquela que supostamente dominava “todas as consciências” e estaria destinada, segundo a liturgia enfatizada, a “dominar mesmo o mundo inteiro” (*A Cruz*, n. 5, 15 de setembro de 1861, p. 3). Daí a necessidade de um dado ensino religioso como esteio de um macro projeto civilizatório, de “moldagem das consciências”, preocupação esta reiterada de forma substancial em outro periódico católico da década de 1860: *A Estrella do Norte*.

O periódico *A Estrella do Norte* fora editado na província do Grão-Pará, entre 1863 e 1869, rapidamente assumindo posto de um dos principais porta-vozes do catolicismo ultramontano no Brasil. Na direção do jornal, estivera o próprio D. Macedo Costa, bispo do Pará, um dos primaciais representantes do pensamento ultramontano no Brasil da segunda metade do século XIX e cujo papel desempenhado, sobretudo na década de 1870, contribuíra sobremaneira na reconfiguração do relacionamento entre Estado e Igreja no Brasil.

Publicado aos domingos, o jornal adotava uma linguagem mais simples e direta, orientada por uma perspectiva pedagógica, voltada especialmente ao leitor católico leigo. Geralmente, era editado com “[...] oito páginas, divididas em seções ou temas de caráter doutrinário, noticioso e literário.” (MARTINS, 2007, p. 84). Todavia, ao contrário de outros jornais católicos do período, suas Seções não eram regulares, aparecendo e desaparecendo a depender das temáticas que os editores e, sobretudo, D. Macedo Costa determinavam para aquela edição, com base nas questões regionais e nacionais mais urgentes em matéria de fé.

Neste ínterim, o periódico seria adotado como privilegiado instrumento combativo à Maçonaria – uma das preocupações centrais no pensamento de D. Macedo Costa, expressa de forma ainda mais contundente na década seguinte -, não apenas defendendo-se das acusações proferidas, como aproveitando-se do espaço discursivo da imprensa para disseminar e legitimar sua via própria de progresso, seu modelo de civilização, o qual tinha na família cristã sua micro escala de representação. (PINHEIRO; SILVA, 2018)

Dentre suas “temáticas eixo”, alicerçadas em “textos doutrinários”¹²⁸ pedagogicamente instrumentalizados, pode-se destacar: “[...] família, casamento, ciência, modernidade, industrialização, ensino civil e religioso, catequese indígena, questões políticas locais, nacional e internacional”. Tivera ainda por costume publicar alguns debates teológicos que viessem a contribuir na fundamentação do “papel que a Igreja deveria exercer no Brasil e no mundo”, segundo a posição tomada pelos editores. (MARTINS, 2007, p. 85). Assumira também uma posição bastante crítica aos “romances folhetinescos”¹²⁹, que de forma cada vez mais acelerada circulavam na província. (PINHEIRO; SALES, 2015a)

Em seu cabeçalho, trazia a passagem *Venite et ambulemos in lumine Domini*, “venha e ande na luz do Senhor”, Isaías, 2:5. Indicava, desta maneira, ser o próprio semanário um veículo para o acesso aos caminhos da luz, da legítima razão, da “verdade” auspiciada pelo divino¹³⁰, oposto ao caminho dos erros, da mundanidade. Neste ínterim, o periódico assumira férrea

¹²⁸ Textos estes centrados na exposição de alguns “princípios fundamentais da doutrina católica como os mandamentos, o celibato, os evangelhos, os sacramentos etc.” (MARTINS, 2007, p. 85)

¹²⁹ Tal literatura fora considerada incompatível com os “bons costumes”, um instrumento de “perdição para a juventude”, condenada como “leitura imoral e perversa” (SALES; SILVA, 2015a, p. 2). Daí o estímulo à leitura dos chamados “romances cristãos”, fortemente moralizantes e pedagógicos. (PINHEIRO; SALES, 2015b)

¹³⁰ “Autocompreensão” esta que desde a nota introdutória ao primeiro número do semanário encontrava amparo: “Disse um grande sábio que a religião é o aroma que preserva a ciência de corromper-se. A religião é o balsamo salutar que preserva da corrupção, não só a ciência, mas todas as manifestações da atividade humana.”. (A Estrella do Norte, n. 1, p. 76, de janeiro de 1863)

preocupação com o que seus editores interpretavam por “corrupção dos costumes”, da “moral cristã”. (MARTINS, 2007)

Sob a temática dos supostos perigos impostos pela modernidade à “moral cristã”, o semanário também buscara discutir o estado “moral” da comunidade amazônica, propondo, entre clérigos e leigos, processos pedagógicos transformadores em prol de seu desenvolvimento, considerado “atrasado” em matéria de fé (COSTA; FRANÇA, 2015). Discutia, assim, uma proposta própria de modernidade e civilização, face aos passos iniciais na exploração da borracha e a intensificação na extração de substâncias químicas da flora amazônica, convertidas em fármacos e narcóticos na Europa – práticas mal quistas pelo bispado, temeroso quanto às condições da mão de obra indígena explorada. (MARTINS, 2007)

Embora tenha encerrado suas atividades no fim da década de 1860, o periódico contaria com um “herdeiro” quase imediato de suas propostas e formulações discursivas: o bimensual *A Boa Nova*, periódico também editado na província do Grão-Pará, entre 1871 e 1883, sob a direção do bispo D. Macedo Costa.

Publicado às quartas e aos domingos, o jornal era composto por quatro páginas, cada qual apresentando três colunas (SALES; SILVA, 2022). Apostara de forma contundente em artigos noticiosos e literários, contando ainda com Seções mais regulares – embora, mantendo a tradição do *A Estrella do Norte*, mantivesse alguma flexibilidade nesse aspecto. (PINHEIRO; SILVA, 2018)

Emergindo em um contexto marcado não apenas pelo recrudescimento nas tensões entre Estado e Igreja, como também pela intensificação das críticas emitidas pelos principais opositores públicos do catolicismo ultramontano – em especial, as maçonarias, o pensamento liberal e o protestantismo –, o periódico *A Boa Nova* tratara de discutir os principais desafios impostos pelo contexto brasileiro no que tange ao avanço das “tendências da modernidade”. E neste sentido, continuaria a atender ao “projeto civilizatório” de D. Macedo Costa, sobretudo a partir da seção “Variedade”, repleta de textos de teor moralizante e pedagógico – reforçando a preocupação voltada à instrução religiosa do laicato¹³¹. (PINHEIRO; SILVA, 2018)

Apoiando-se em abordagens teológicas de cunho mais ortodoxo e apologético, perscrutando a mobilização do ideário ultramontano nas formulações discursivas gestadas, o

¹³¹ O projeto de instrução pública entre o laicato, elaborado por D. Macedo, era considerado “[...] essencial na condução dos fiéis ao verdadeiro caminho, isto é, o caminho da palavra de Deus, esse assentado sob o discurso do Bispo e de seus demais representantes, o qual era publicado nas páginas do impresso católico. (PINHEIRO; SILVA, 2018, p. 16)

jornal assumira uma rija postura combativa sobretudo à Maçonaria, historicamente alvo das críticas de D. Macedo. Ao mesmo tempo, preocupara-se em desenvolver publicações voltadas “[...] às discussões pertinentes à diocese, à defesa dos ideais cristãos e aos assuntos defendidos pelo Bispo” – dentre os quais o casamento civil. (SALES; SILVA, 2022, p. 5)

Além da férrea oposição à Maçonaria, o jornal trataria de outras temáticas caras aos objetivos traçados pelas reformas ultramontanas. Críticas eram assim sustentadas quanto aos projetos de separação entre Estado e Igreja, bem como às propostas de ensino laico e casamentos e sepultamentos civis, descolados da tutela católica. (PINHEIRO; SILVA, 2018)

Por fim, destaca-se aquele que tornara-se o principal porta-voz dos interesses ultramontanos no Brasil na segunda metade do século XIX, periódico cujo capital simbólico capaz de mobilizar amplos segmentos da “opinião pública” do Império inspirara outros jornais católicos coetâneos: o periódico *O Apóstolo*. (LIMEIRA, 2011)

Editado na província do Rio de Janeiro entre os anos de 1866 e 1901¹³², *O Apóstolo* surgira como uma publicação semanal, mantendo-se neste esquema editorial por longa data, com exceção do intervalo entre os anos de 1874 e 1875, quando seus redatores e editores, motivados pelo calor dos acontecimentos atinentes à Questão Religiosa, viram-se instados a publicarem diariamente¹³³. Na década de 1880, por seu turno, passara a ser publicado às quartas feiras, sextas feiras e domingos. Logo nos anos iniciais de sua veiculação, o semanário seria não apenas consagrado pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, como fora assumido como uma espécie de editorial da própria Diocese, encarregado de expandir e legitimar o ultramontanismo no espaço do Império. (LIMEIRA, 2011)

Suas edições, normalmente contendo entre 4 e 6 páginas, poderiam ser adquiridas tanto no Rio de Janeiro, em paróquias, livrarias e na própria tipografia em que era impresso, quanto em províncias, sendo esta última modalidade aquela com a taxa de assinatura mais cara, de modo a comportar os custos de transporte. Suas publicações eram, na esmagadora maioria, anônimas, e variavam entre discursos políticos, comentários sobre determinadas obras

¹³² Como explicado por Aline de Moraes Limeira (2011), *O Apóstolo* passaria por uma alteração em sua nomenclatura em 1893, passando a ser reconhecido como *A Estrela*. Apesar de algumas mudanças editoriais, como a redução no número de seções temáticas, o jornal seguia os mesmos moldes e padrões discursivos anteriormente construídos, buscando manter-se, a um só tempo, um poderoso correspondente do ideário ultramontano e pertinente ao novo horizonte de expectativas, aberto com a instauração da República.

¹³³ Exemplo prático a partir do qual poderá se perceber como os conflitos e polêmicas de uma dada época refletem na própria materialidade de suas produções documentais, alterando, por exemplo, o cronograma de lançamentos de novas edições de um periódico católico como resposta aos momentos mais explosivos da Questão Religiosa.

literárias, homilias, notícias e, de forma constante, páginas e páginas que republicavam Cartas Pastorais e documentos pontifícios na íntegra ou com algum recorte instrumental.

Encabeçando a busca pela formação de uma “opinião pública” favorável aos interesses e projetos ultramontanos, *O Apóstolo* adotaria uma modalidade discursiva mais agressiva em relação aos considerados “inimigos” a serem combatidos, isto é, aqueles que opunham-se publicamente ao que era defendido por clérigos e setores do laicato atrelados ao pensamento ultramontano. Ora defendendo-se de críticas sistemáticas veiculadas pela imprensa, ora assumindo uma postura combativa mais ofensiva no campo do debate ideológico, o jornal não poupava esforços em demonstrar aos leitores aqueles que deveriam ser sobrepujados na qualidade de “males” e “erros da modernidade”, orientando tais animosidades sobretudo à Maçonaria, ao protestantismo, ao regalismo de Estado e ao pensamento liberal. (LIMEIRA, 2011, p. 14-15)

Retroalimentado por diretrizes pontifícias, que com Pio IX expressaram incentivos à consolidação de uma imprensa católica como instrumento combativo aos considerados “erros da modernidade”, *O Apóstolo* tratara, desde os momentos iniciais de sua circulação, de enfatizar a centralidade da imprensa católica naquela altura. Um instrumento originado, segundo sua narrativa, na vontade da própria divindade, a ser empregado na salvaguarda da religião católica, tida como o único “poder” capaz de salvar ao mundo, acometido pelos “erros” modernos. (O Apóstolo, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1)

Na defesa do que entendiam seus redatores serem os “interesses católicos” no Brasil, formatariam o semanário em uma estrutura seccional regular, a qual viera a ser adotada como modelo ou mesmo inspiração para outros jornais católicos da época. Nestas seções, abordariam as principais questões atinentes ao mundo católico de então, sempre tratadas pelo prisma de um catolicismo dos mais ortodoxos.

Como eixo central, a presente análise debruçara-se sobre alguns dos conceitos que se mostraram mais operacionais na construção de uma rede semântica do mal ao longo da veiculação destes periódicos, quanto a nomeação, condenação e combate daqueles supostos “males modernos”.

Tais conceitos foram selecionados, primeiramente, por um critério quantitativo. Buscou-se, no portal da Hemeroteca Digital Brasileira, por vocábulos que, ao longo da segunda metade dos oitocentos, foram sendo associados ao que o pensamento ultramontano tendera a compreender como um “mal” a ser derrotado em prol da sobrevivência da “Igreja” e da

“civilização cristã”. Munidos de um levantamento quantitativo, tais vocábulos foram analisados mediante critérios qualitativos, averiguando-se tanto seu enquadramento na qualidade de conceitos, tal qual proposta por Koselleck, como sua contribuição semântica na formulação destes meandros discursivos mais reativos às tendências da modernidade. Neste sentido, uma das preocupações medulares fora averiguar se estes conceitos encontravam embasamento semântico tanto em diretrizes pontifícias, quanto em tratativas diocesanas nacionais, dimensionando uma abordagem que também esbarra no fator transnacional.

Mediante estes critérios, foram selecionados três conceitos cujos usos mostraram-se quantitativa e qualitativamente mais expressivos. Quais sejam: “liberdade religiosa”, “revolução” e “heresia”. Cada um destes conceitos será trabalhado em um subitem próprio ao longo do desenvolvimento deste capítulo, embora o esforço interpretativo se dê no sentido de demonstrar suas relações recíprocas na composição de uma rede semântica do mal, acionada e reconfigurada ao ritmo das exigências contingenciais. Neste sentido, considera-se não apenas as possíveis relações entre pares simétricos, como, com especial ênfase, as antíteses e assimetrias conceituais, fortemente amparadas pelo enfoque diacrônico da sua semântica histórica.

A partir de tal exercício analítico, busca-se submeter à validação as hipóteses apresentadas introdutoriamente, notadamente a possibilidade de visualizar o “mal” como um conceito transversal oblíquo, que atravessa tais formulações discursivas analisadas mesmo não estando graficamente registrado, apoiado em outros conceitos que lhe reportavam sentidos de longa duração. A um só tempo, confirmar as potencialidades do ferramental metodológico eleito para as investigações desenvolvidas na área das Ciências da Religião.

Iniciemos nossa análise a partir de um conceito cujos usos recorrentes são capazes de atestar sua centralidade na construção desta rede semântica aqui analisada. Falamos daquele que, no século XIX, será içado à condição de “mais formidável inimigo da Igreja” (O Apóstolo, n. 140, 7 de dezembro de 1877, p. 2) e da “sociedade moderna” (O Apóstolo, n. 9, 19 de janeiro de 1879, p. 1). A “síntese de todos os erros”, cerceadora de “todas as liberdades” (A Boa Nova, n. 56, 16 de julho de 1879, p. 1), a promotora da “liberdade religiosa” em perspectiva política liberal (O Apóstolo, n. 138, 1 de setembro de 1875, p. 3): o conceito de *revolução*.

2.1 Um fantasma disruptivo à espreita: o conceito de “revolução” à luz das experiências francesas

Em *Révolution: histoire d'un mot*, obra de 1989, o linguista francês Alain Rey traçara as raízes semânticas do moderno conceito de *revolução*, em cuja investigação fixara sua circulação ao menos desde o século XII no mundo europeu, associado ao estudo dos astros, posto que remetia ao processo de retorno de um corpo celeste a um dado ponto de sua órbita (BIANCHI, 2016). Tal concepção será reforçada no século XVI, quando o conceito terá seus usos consagrados às *Ciências Naturais* com a obra *De revolutionibus orbium coelestium*, publicada pela primeira vez em 1543 por Nicolau Copérnico. Assim, o conceito de *revolução* era empregado em referência ao “movimento cíclico, recorrente, regular, necessário e irresistível dos astros em suas órbitas, sem relação com os assuntos humanos” (ORTEGA; SILVA, 2020, p. 141), reportado, comumente, à linguagem matemática e astronômica¹³⁴ (SANTOS JUNIOR, 2018). Um conceito, portanto, ainda apartado de qualquer significação política mais pronunciada.

Todavia, ao longo do século XVII o conceito seria reformulado a partir de determinado campo de experiências políticas e sociais, passando a identificar, desde a “Revolução Inglesa”, um “retorno à ordem política anterior que tinha sido alterada por turbulências. Assim, naquele momento, a Revolução Inglesa não foi entendida como a guerra civil e a ascensão de Cromwell, mas a volta à monarquia.” (SILVA; SILVA, 2009, p. 362). Uma espécie de “retorno providencial” construído a partir da mesma ideia de *movimento cíclico*¹³⁵ anteriormente expressa pelo conceito em seus usos referentes à física copernicana (SANTOS JUNIOR, 2018). Uma “revolução” que “transforma continuamente a vida da coletividade para finalmente voltar ao ponto de partida [...], conforme indica a sílaba re - na palavra *revolutio*.” (KOSELLECK, 2006, p. 64)

O século XVIII trouxera outros conteúdos à semântica deste conceito. Interpretado segundo tendências políticas e filosóficas de matriz ilustrada, o conceito de *revolução* já aparecia na *Encyclopedie* de Diderot e D’Alembert como uma espécie de transformação “significativa” no governo do Estado (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 135), enquanto que desde

¹³⁴ O que não significa afirmar que os usos discursivos do conceito de *revolução* fossem, a estes casos, restritos. Registros apontam-nos que, ao menos na Inglaterra dos anos 1500, o conceito também figurava “[...] em textos mais populares e informais, como nos almanaques da época, contendo previsões astrológicas ou relatos sobre o retorno de reis após viagens. O conceito de revolução ainda podia ser observado nos textos de poetas como Chaucer, Milton e Shakespeare. No entanto, apenas retratam e popularizam o termo científico e geométrico do retorno ao ponto de origem, sem grandes inovações.” (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 124). Enquadramento linguístico e semântico este que apenas atesta-nos um dos pilares que sustentam a História dos Conceitos koselleckiana: a marcada capacidade conceitual em ser apropriado e remodelado ao longo dos tempos, respondendo a fatores contingenciais a partir de suas raízes de longa duração.

¹³⁵ E que parece ter permanecido largamente vigente no século XVII, à medida que se compreendia o tempo histórico como “fechado em si mesmo e passível de repetição”. (KOSELLECK, 2006, p. 65)

as décadas finais do século XVIII, com a Revolução Francesa, passara por uma transformação radical (CÁRDENAS AYALA, 2018), identificando “uma mudança estrutural, convulsiva e insurrecional” (SILVA; SILVA, 2009, p. 362), a consciência acerca da inauguração do “novo”, da ruptura com o que havia até então. (BARROS, 2017, p. 334)

Para tal reformulação, quando observados alguns dicionários políticos da época – a exemplo do verbete *Révolution*, escrito por Barthélemy Hauréau, registrado no *Dictionnaire Politique* de Pagnerre -, decisivo peso parece ter sido jogado pelo conceito de *anakyklosis* (ἀνακύκλωσις) trabalhado por Políbio (203 a.C – 120 a.C), traduzido para o latim como *revolutionibus* - o mesmo vocábulo empregado nos estudos de Copérnico (BIANCHI, 2016). Configurado segundo um vocabulário político, o conceito “pressupunha a existência de uma ordem preestabelecida segundo a qual se daria a sucessão de seis formas básicas de regime político, sendo três delas boas e as demais más”. Neste esquema binário tripartite, amparado numa dada ideia de ciclo político natural, em muito tributária da filosofia aristotélica (VALERIO, 2023), “cada forma boa degenera[-se] naturalmente no seu correlato negativo, o qual, por sua vez, dá origem a uma forma boa de regime político e assim sucessivamente”, compondo um ciclo ininterrupto “de degeneração e regeneração, desordem e mudança.”. (BIANCHI, 2016, p. 109)

Assim, ao menos em termos de uma *filosofia política*, o conceito de *revolução* passava a acenar, desde o fim do século XVIII, a uma transformação abrupta, responsável pela “destruição de um regime político, ou mudança radical de qualquer situação cultural”, mediante algum grau de violência (ABBAGNANO, 2007, p. 858-859). Certa tendência da *Ciência Política* italiana concordará com tal definição, assumindo *revolução* como uma tentativa violenta “de derrubar as autoridades políticas existentes e de as substituir, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera socioeconômica.” (PASQUINO, 1998, p. 1121)

Deste modo, reformulado enquanto “um produto linguístico de nossa modernidade” (KOSELLECK, 2006, p. 62), atravessada por uma transformação na própria “experiência temporal” (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 123), o conceito de *revolução* fora redesenhado segundo uma certa *filosofia da história*, assumindo uma face “meta-histórica” capaz de “concentrar em si as trajetórias de todas as revoluções particulares”¹³⁶ (KOSELLECK, 2006, p.

¹³⁶ Neste sentido, o conceito de *revolução*, a partir das experiências francesas, parece expandir seu potencial generalizador e agrupador, assumindo, na mentalidade ocidental, uma condição transversal: “Novas possibilidades surgem com a utilização da palavra *revolução* não mais somente como um conceito agrupador, capaz de reunir em

69). Passava, sob tais enquadramentos, “a descrever uma ruptura com o passado” (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 136), quando

[...] as histórias particulares foram colocadas sob os princípios de uma História única, desenvolvida como filosofia e na qual a ideologia do Progresso buscava hierarquizar graus de evolução. Essa qualificação temporal possibilitou a sensação de uma ruptura drástica com o passado, trazendo como consequência a afirmação do presente como uma época única e distinta, e a rejeição dos tempos e conhecimentos anteriores. (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 132)

Sob tal remodelagem, *revolução* passa a ser entendido como um conceito capaz de dimensionar uma experiência “sempre traumática porque tira a sociedade de sua inércia, movimentando a estrutura social” – o que, fatalmente, tendera a torná-lo condenável (porque temido) por determinados setores dirigentes e socialmente privilegiados do mundo ocidental (SILVA; SILVA, 2009, p. 363), como fora o caso da Igreja de Roma, ao defrontar-se com o espargimento das noções de soberania popular em detrimento da primazia do poder regulador advindo da esfera religiosa (CÁRDENAS AYALA, 2018). Um conceito que prognostica a inauguração de um novo *horizonte de expectativas*, marcado por uma alteração na experiência temporal: um passado que não apenas não seria retomado enquanto marca da ciclicidade dos tempos históricos, como também distanciava-se cada vez mais, enquanto *campo de experiências*, dos “futuros” projetados.

Uma “revolução” não apenas política, como também social (KOSELLECK, 2006), cujas proporções disruptivas são capazes de remodelar as estruturas que lhe deram margem. Ruptura¹³⁷ esta que nos leva a depararmo-nos “[...] com um *novum* e, portanto, com um *minimum* temporal que define o antes e o depois. Rompe-se, e precisa ser reconstituído, o

uma única categoria as revoluções político-sociais específicas (as revoluções francesa, russa, chinesa e outras), mas também como um ‘conceito transversal’ que – agregado a certos adjetivos – pode cortar ou tangenciar a realidade humana mais ampla em fenômenos variados como a revolução agrícola, revolução urbana, revolução industrial ou revolução digital, cada um dos quais inaugurando novas épocas ou eras na história da humanidade. Depois disso, surgem ainda as formulações conceituais que falam em revoluções artísticas, científicas, comportamentais, entre outras, agora como referência a movimentos que foram bem sucedidos em transformar globalmente a arte, ciência, literatura, costumes, comportamento ou sexualidade.” (BARROS, 2017, p. 340)

¹³⁷ O caráter temporal transformador, todavia, pode ser aferido em outras chaves, na leitura koselleckiana. Não “[...] só acontecimentos súbitos e singulares produzem mudanças; as estruturas de maior duração - que possibilitam as mudanças – parecem estáticas, mas também mudam.” É neste sentido que o autor alemão julga ser proveitoso o uso de uma “teoria dos estratos do tempo”, que “[...] consiste em sua capacidade de medir diferentes velocidades, acelerações ou atrasos, tornando visíveis os diferentes modos de mudança, que exibem grande complexidade temporal.” (KOSELLECK, 2014, p. 22)

continuum entre a experiência adquirida e a expectativa daquilo que virá. (KOSELLECK, 2014, p. 23)

Justamente esta última parece ter sido a principal marca semântica a ser assumida pelo pensamento ultramontano nos usos discursivos do conceito de *revolução*, ao menos no Brasil da segunda metade do século XIX¹³⁸. Posição esta que ressoava um vínculo profundo com o conceito agostiniano de *história*, fundamentado nos reflexos das tensões e beligerâncias entre bem e mal no mundo terreno e que, como demonstrado por Elisa Cárdenas (2018), fomentara a anexação da *revolução* como um dos erros condenados por Pio IX, no *Syllabus Errorum*. (PIO IX, 1864)

Primeiro porque minou – embora possa parecer paradoxal – a antiga relação entre catolicismo e monarquia; segundo porque lançou um agressivo projeto secularizador e laicizante; terceiro porque foi exportado com sucesso não só como influência intelectual, mas também através das armas, perturbando a ordem geopolítica europeia. Devido ao seu duplo carácter, secularizante e antimonárquico, a Revolução foi vista na Cúria Romana como obra das forças do mal. (CÁRDENAS AYALA, 2018, p. 121, tradução nossa)

Em um momento, como anteriormente sinalizado, em que concebia o Império do Brasil cada vez mais sob o prisma dual dos “arroubos intempestivos” promovidos pelas transformações da modernidade, o conceito de *revolução* assumiria centralidade nas publicações dos jornais aqui analisados. “Monstruosa doutrina” (A Cruz, n. 99, 5 de julho de 1863, p. 3), o “gênio da destruição”, “inimiga da paz, da ordem, da liberdade” (A Estrella do Norte, n. 44, 30 de outubro de 1864, p. 346), o “espírito satânico” (A Boa Nova, n. 53, 5 de julho de 1873, p. 1), são apenas algumas das expressões e dos conceitos assumidos como correlatos simétricos ao de *revolução*, conceito este cujos usos foram capazes de conferir sentidos à ideia de um mal a ser destruído e que encontravam respaldo na documentação pontifícia. Seus usos são recorrentes, sobretudo, no Apóstolo¹³⁹, onde o conceito contribuiria decisivamente na construção de uma “rede semântica do mal”.

Pio IX, no Breve *Cum Catholica Ecclesia*, de 26 de março de 1860, já associava a ideia um “mal” personificado e generalizado como responsável por movimentos perigosos e

¹³⁸ Considerando que, nas experiências ibero-americanas, o conceito assumira matizes diferenciados, associados a uma roupagem republicana. (CÁRDENAS AYALA, 2018)

¹³⁹ Para fins ilustrativos da relevância e centralidade deste conceito, somente no Apóstolo, este aparece 3393, entre os anos de 1866 e 1901. Evidentemente, tal marca numérica é alcançada a partir do mecanismo de buscas por palavras-chave do portal da Hemeroteca Digital Brasileira, o que pressupõe outras aparições do conceito, mesmo quando não identificadas pelas ferramentas disponíveis.

maliciosos para a civilização (PIO IX, 1860, n. 7), ao passo que as condenações registradas no *Syllabus* dos erros, em boa medida, eram direcionadas a itens programáticos de algumas experiências consideradas revolucionárias, como se verá. (PIO IX, 1864)

Assim, o conceito em questão, ao menos entre os anos 1860 e fins dos anos 1880, sinalizava uma mudança disruptiva da ordem natural, espelhada nas experiências francesas e italianas, entendida como “a coroação de um plano diabólico urdido há muito tempo, prosseguido com infernal perseverança e cujo objetivo é derrubar a própria Igreja, desentronizar a Jesus Cristo, desentronizar a Deus” (O Apóstolo, n. 1, 1 de janeiro de 1871, p. 4). Tal leitura fora apropriada e reforçada pelo jornal *A Boa Nova*, que compreendia a revolução como sinônimo de desmonte da autoridade da Igreja, do pontífice e das Escrituras. (A Boa Nova, n. 13, 27 de março de 1872, p. 2)

Sob este mosaico referencial, o conceito de *revolução*, em sua *extensão* discursiva, tendia a ser empregado pela imprensa ultramontana como tipificação de qualquer evento potencialmente perturbador da ordem e da harmonia pública¹⁴⁰, considerados um “mal” potencial à medida que poderiam romper um constructo fundamental à teologia propugnada por aquele catolicismo: a ideia de uma “sociedade perfeita”, hierarquizada e imutável¹⁴¹.

Entretanto, o *campo de experiências* a partir do qual assentara-se o conceito de *revolução* mobilizado por estes jornais, indissociavelmente ligado às suas condições de repetibilidade (KOSELLECK, 2014), seria mais específico: a Revolução Francesa¹⁴², considerada “obra formalmente satânica, obra de destruição, obra de aniquilação, obra do nada, ou melhor - obra do inferno!” (O Apóstolo, n. 16, 17 de abril de 1870, p. 124). A “revolução mãe”, que só trouxera a “liberdade de consciência e de imprensa, a secularização do ensino, a escravidão da Igreja, o povo soberano, a ridicularização das coisas santas e mil outras coisas de todo opostas à Religião de Jesus Cristo”. (O Apóstolo, n. 11, 17 de março de 1872, p. 3)

Nestes meandros, uma estratégia discursiva pode ser notada. O conceito de *revolução*, já no século XIX, carregava uma carga semântica de longa duração, com sentidos variados e sobrepostos à medida que a materialidade histórica os mobilizava – e por ele mesmo sendo projetada. Nas espacialidades europeias e, sobretudo, a partir das diretrizes pontifícias, tal

¹⁴⁰ O que levou, por exemplo, a conflitos interprovinciais sendo taxados de revolução, devido a seu ruído no tecido social – a exemplo da Guerra dos Farrapos. (O Apóstolo, n. 19, 10 de maio de 1868, p. 2)

¹⁴¹ Ver Item 1.3 Cisões no campo religioso cristão: catolicismo e protestantismo.

¹⁴² As massivas agitações sociais, tão temidas pela Santa Sé, embora semanticamente reportassem à memória recente dos eventos em torno da Revolução Francesa e movimentos dela decorrentes, contavam com uma outra experiência traumática: as guerras civis deflagradas em território italiano motivadas pela busca por unificação, as quais inclusive extraíram do pontífice seus domínios temporais e o levaram ao exílio.

conceito encontraria lastro nos movimentos desencadeados desde fins do século XVIII. Entretanto, seus usos no Brasil teriam que ser mediados por uma estratégia discursiva própria, visando atingir seu público leitor.

Sendo a Revolução Francesa a experiência material definidora dos sentidos discursivos deste conceito quando de sua mobilização e condenação na imprensa ultramontana, naturalmente seus usos deveriam ser adequados de maneira que se fizessem entender em um outro universo de experiências e prospectivas, o qual não comportara uma revolução naqueles moldes acompanhados na Europa.

Assim, no emprego insistente do conceito, reforçado por diretrizes pontifícias, os jornais assumiriam uma estratégia pedagógica em sua mobilização: se sozinho o conceito não seria capaz de despertar gatilhos associativos em seus leitores para que de fato compactuassem com e aderissem ao seu combate, quando unido a outro mal a ser combatido, a situação poderia se tornar mais evidente. Mas não qualquer “mal”. Um mal claramente delimitado pelo discurso ultramontano, associado aos inimigos modernos.

Neste caso, os usos discursivos do conceito de *revolução* estiveram atrelados aos supostos “erros” e “males” modernos, sobretudo à maçonaria e ao protestantismo. Criava-se, desta maneira, um grande e poderoso inimigo, resultado de uma fusão conceitual, julgada capaz de dimensionar a urgência¹⁴³ no trato de sua destruição, por meio da mobilização do exército de “homens de bem” (A Cruz, n. 22, 12 de janeiro de 1862, p. 1), em prol da sobrevivência da “imutável”, harmônica e ordeira civilização cristã, regulada pela Santa Sé.

Em publicação intitulada “A Igreja Católica perante o maçonismo e o protestantismo”, presente no número 33 de 1872, O Apóstolo elabora uma prolongada narrativa em torno das supostas dicotomias e incompatibilidades entre Igreja Católica e seus considerados principais opositores no Brasil: Maçonaria e Protestantismo. Partindo de uma análise histórica própria, que vê os avanços em matéria civilizacional e moral nos quase vinte séculos anteriores como obra unicamente do cristianismo, desemboca em uma leitura condenatória do século XIX, tido como “horrível demônio” com o qual a Igreja defrontava-se com seu exército cristão. Assumindo-se como legítimos defensores do que viam como verdadeiras forças do bem, o

¹⁴³ Não sem qualquer intencionalidade, eram comuns publicações nestes que jornais que visavam dimensionar a ameaça geral imposta pela revolução: “Por toda a parte a revolução, como consequência de princípios falsos e destruidores, ameaça a existência de umas [nações] ou lança por terra os tronos de outras e reduz à miséria e à desgraça.” (O Apóstolo, n. 44, 29 de outubro de 1871, p. 347). Ou ainda: “A revolução põe tudo em risco: religião, sociedade, indivíduos”. (O Apóstolo, n. 45, 26 de novembro de 1871, p. 379)

catolicismo ultramontano será enfático: jamais haveria harmonia entre Igreja Católica, Maçonaria e Protestantismo:

Em presença destes dois campos de hostilidades sem tréguas, em que se trata da causa do bem e do mal, da virtude e do vício, da ordem e da anarquia, da fé e do ceticismo, numa palavra a causa do Cristo e do demônio, a causa do Papa e da revolução, a causa do catolicismo e da heresia protestante aliada a um falso liberalismo manobrando às escondidas, ora às claras sobre o tapete das lojas maçônicas, em vista deste guerrear titânico que agita e põe em sustos a nação brasileira com o estrondo de seus combates. (O Apóstolo, n. 33, 18 de agosto de 1872, p. 4)

Tal incompatibilidade discursivamente forjada a partir de conceitos antitéticos e assimétricos (bem e mal, ordem e anarquia, Cristo e demônio, Papa e revolução), demarcada sobretudo no âmbito da Questão Religiosa, estava formalmente declarada e seria reiterada ao longo da segunda metade do século XIX: “O catolicismo é uma escola de respeito à autoridade; a revolução é a negação de toda a autoridade; nossa escolha está feita.” (O Apóstolo, n. 23, 9 de junho de 1872, p. 3)

Anatemizados a partir de Roma, tais inimigos serão tidos como forças demoníacas, vindas diretamente das trevas, do abismo infernal, fadadas a combaterem as forças da Igreja até o fim dos tempos. Assim, a partir da construção discursiva das polaridades “maçonaria” e “protestantismo” *versus* “Igreja Católica”; “mal” *versus* “bem”, travava-se uma batalha escatológica transposta ao presente da produção destes escritos, sinalizando com a necessidade de devotar as energias e ações em prol da derradeira derrota destes inimigos, que à sociedade brasileira já impunham um perigo urgente: a ameaça de *revolução*.

Por tais motivos, o conceito de *revolução* fora repetidas vezes atribuído aos maçons, taxados de “agentes da revolução” (O Apóstolo, n. 20, 20 de maio de 1866, p. 6), a “peste secreta” (O Apóstolo, n. 23, 10 de junho de 1866, p. 5) engajada em sua “revolução anticatólica”. (O Apóstolo, n. 4, 8 de janeiro de 1879, p. 3)

Segundo certa formulação discursiva, bastante apoiada na alocução papal *Multiplices Inter*¹⁴⁴, pronunciada em 25 de setembro de 1865, a Maçonaria, considerada uma instituição “anti-Igreja” em franco “desenvolvimento de espíritos maus”, estaria preparando a seu “proveito os acontecimentos à proporção que correm, e/ou aceleram a ação das causas existentes, ou até aplinam o caminho para as maiores atrocidades possíveis em uma revolução.

¹⁴⁴ Alocução de Pio IX dedicada a reforçar a condenação eclesiástica às “sociedades secretas”.

Onde a sociedade [...] estiver perturbada, ali a maçonaria representa seu grande papel.”. (O Apóstolo, n. 14, 8 de abril de 1866, p. 4)

Tal “atuação” revolucionária, içada por sua “maléfica propaganda” a condição de “berço das chagas pestilentas da Europa”, foi reportada como um conjunto de “crimes que em nome da liberdade e da filantropia tem [a Maçonaria] cometido contra a sociedade e contra Deus”. Crimes estes que teriam pavimentado o caminho para “o triunfo da grande revolução e para o reinado do terror.” (O Apóstolo, n. 15, 15 de abril de 1866, p. 4). Neste ínterim, a história da Maçonaria, marcada por supostas “tendências corruptoras e imorais”, seria interpretada de maneira intimamente ligada à própria Revolução Francesa (A Boa Nova, n. 27, 2 de abril de 1873, p. 1), como em uma relação de causa e consequência – dispositivo pedagógico empregado no trato e condenação de ambos, assumidos como correlatos simétricos:

O seu verdadeiro caráter se encontrará na história oculta e interna da Revolução francesa, daquela revolução que se tem tornado termo genérico para descrever a grande conspiração europeia contra a ordem existente de coisas, cujo foco está em Paris, mas cujos raios espalhados se encontram em todas as lojas secretas por todo o mundo. (O Apóstolo, n. 16, 22 de abril de 1866, p. 6)

Sob esta leitura, o catolicismo ultramontano costura um tecido histórico próprio: assumindo a Maçonaria como a mais poderosa e satânica das seitas secretas, concebera uma narrativa em que todas as revoluções decorridas a partir de fins do século XVIII pela Europa seriam de sua responsabilidade. Dimensionavam, desta maneira, um hiper-inimigo a ser combatido, um binômio conceitual próprio: revolução-maçonaria. Uma espécie de mal encarnado em uma dupla dimensão: a própria ideia de Maçonaria e os usos a esta atribuídos do conceito de *revolução*, em seu entendimento mais disruptivo e caótico (O Apóstolo, n. 24, 17 de junho de 1866, p. 6), segundo um suposto objetivo de “destruição do cristianismo”. Não por menos, enquanto um grande mal a ser exterminado, o trato da ideia de revolução correlacionada à Maçonaria – tida como “Diretora suprema e executora desta satânica empresa” (O Apóstolo, n. 20, 14 de maio de 1871, p. 156) - se dá por termos carregados de impacto narrativo, como a ideia de “esmagar” a revolução e seus sectários (O Apóstolo, n. 25, p. 6, 24 de junho de 1866), instigados pela

[...] grande revolta anticristã, chamada por excelência a Revolução; revolta que vem coroar todas as mais, que nega o cristianismo e a autoridade social da Igreja; que separa audazmente o homem de Deus, a razão da fé, a sociedade

da Igreja, a terra do céu. A revolução que quer transformar, isto é, subverter toda a Europa cristã, todo o mundo católico, destruindo todas as tradições, todas as instituições, todo o passado e organizando aquilo a que ele chama o mundo novo fora de Deus, fora de Jesus Cristo, fora da fé e da Igreja: a revolução universal como a Igreja, que personificada nas sociedades secretas, e em particular na franco maçonaria, envolve o universo inteiro numa rede imensa de conspirações e blasfêmias. (O Apóstolo, n. 37, 12 de setembro de 1869, p. 291)

Ao longo da década de 1870, que marcará o ápice das tensões entre o episcopado ultramontano e a Maçonaria, esta última será tida como a propagadora da “revolução, que tem ensanguentado a Europa”. Almejando a “liberdade para o mal”, a Maçonaria apresentaria ao público meios para “derrubar o catolicismo”, empregando todos os recursos a que dispunham em sua “propaganda infernal”, que no Brasil, já encontrava ressonância. Instrumentos estes materializados em novelas “imorais, periódicos, libelos, compêndios de história falsificada”. (O Apóstolo, n. 36, 28 de agosto de 1870, p. 286)

Sob este mosaico condenatório, a imprensa católica fomenta a natureza maniqueísta de sua via discursiva mediante os usos do conceito de *revolução*, ressaltando, através de uma semântica antitética, as assimetrias entre catolicismo e maçonaria: “A Igreja e a maçonaria, o Papa e a revolução, a fé e o racionalismo, a luz e as trevas, o bem e o mal, o dogma e a negação, numa palavra, Deus e o diabo.” (O Apóstolo, n. 6, 5 de fevereiro de 1871, p. 46). Assim, assumem que Maçonaria e revolução são não apenas sinônimos, como um mesmo construto (O Apóstolo, n. 19, 11 de maio de 1873, p. 2) de “imensa conspiração subterrânea, urdida nas trevas, dessa rede de associações secretas, que se ramificam em quase todas as partes do mundo.” (A Boa Nova, n. 57, 25 de setembro de 1872, p. 1)

Opondo-se à uma certa tomada de posição por parte do governo imperial a favor da Maçonaria no decorrer da Questão Religiosa, O Apóstolo intensifica suas críticas à burocracia estatal, acenando a uma possível transformação disruptiva e revolucionária no que tange aos princípios constitucionais, assumido como “o terrível flagelo da sociedade, a revolução”. (O Apóstolo, n. 49, 20 de novembro de 1873, p. 3)

É sob este palco que, em 1875, no fervor das tensões e negociações derradeiras no contexto da Questão Religiosa, corria no Apóstolo a proposta de formação de um partido católico¹⁴⁵, para fazer frente ao regalismo de Estado e garantir o modelo de “sociedade perfeita”,

¹⁴⁵ Naquela altura, a reivindicação de criação de um partido católico ecoava uma proposta mais ampla por parte dos jornais ultramontanos e mesmo das dioceses quanto a mobilização dos fiéis a favor de deputados e senadores afinados ao catolicismo romano, considerados aqueles capazes de barrar, pelas vias institucionais do Estado, a revolução e demais tendências da modernidade. Nota-se assim que, embora a participação política direta por parte

reivindicado pelo projeto de modernidade encampado pelo ultramontanismo. Expondo artigos em sua defesa, a criação de um partido católico encontrava ressonância em poderosos políticos do Império, como José Soriano de Souza, leigo dos mais representativos dos interesses ultramontanos no Brasil (O Apóstolo, n. 7, 10 de janeiro de 1875, p. 2). Tal criação era interpretada como poderoso aliado na superação da ameaça da revolução e da impiedade, seu correlato, “que tentam a ruína da Igreja Católica em nome de uma falsa liberdade e de um fermentado progresso”. (O Apóstolo, n. 10, 14 de janeiro de 1875, p. 4)

Embora a construção semântica do conceito de *revolução* assumida, sobretudo, pelo Apóstolo, tenha se apoiado no recurso à maçonaria, o protestantismo também tornara-se alvo de seus usos discursivos, considerado a própria “desordem, a anarquia e a revolução” (O Apóstolo, n. 129, 7 de novembro de 1879, p. 4). Vejamos um trecho capaz de nos esclarecer acerca desta associação discursiva, que tendera a associar a Reforma Protestante ao próprio conceito de *revolução*:

O protestantismo apresentou sempre como elemento forte de sua existência a desordem. Para viver precisou negar tudo, atacar todas as instituições e aniquilar a autoridade. [...] É da reforma de Lutero que saiu, no século XVI, este monstro; dessa reforma que gerou a revolução francesa, que perverteu e desmoralizou as nações, que cobriu a França de crimes e a inundou de sangue, que fez dos povos gladiadores, das nações grandes açougues de carne humana” (O Apóstolo, n. 11, 14 de março de 1869, p. 4)

A publicação anterior, enfática e dura em seus termos, reflete uma compreensão que radica nos momentos iniciais de veiculação do Apóstolo. Na edição n. 24 de 1867, encontramos uma publicação, escrita por um “assinante de Minas”, capaz de dimensionar tais “enlaces” desde o título: “O protestantismo e a revolução”. Voltando a discutir uma suposta linha histórica linear que articulava o protestantismo aos movimentos revolucionários, o artigo é enfático ao afirmar ser o protestantismo “todo revolucionário”, em especial por uma suposta negação da suma autoridade hierarquicamente estabelecida: o pontífice romano, situação considerada uma corrupção da ordem natural da sociedade, um princípio corruptor do todo social.

de clérigos fosse condenada pelo episcopado ultramontano em seu projeto reformador (SANTIROCCHI, 2015b), a presença de leigos na política partidária, inspirados pelo corolário católico ultramontano, jamais fora obstaculizada. A conjuntura da Questão Religiosa – por sinal, próxima de um novo pleito - apenas acirrou tal posicionamento, que agora ganhava tons de estímulo direto: não apenas exortava aos fiéis que coligissem seus votos em favor de políticos defensores da “causa católica”, como chegavam, em alguns casos – a depender do redator do jornal – a estimular a formação de um partido efetivamente católico, capaz de fazer frente ao Liberal e ao Conservador. (O Apóstolo, n. 13, 17 de janeiro de 1875, p. 1)

O artigo aprofunda tais conexões a ponto de considerar a Revolução Francesa como um fruto do protestantismo - discurso este que permanece corrente até fins do século XIX (O Apóstolo, n. 60, 15 de setembro de 1900, p. 1) -, uma espécie de desdobramento da Revolução religiosa na Inglaterra – ou seja, se não o grande responsável, um dos. Tendo supostamente um berço comum, protestantismo e revolução seriam conceitos correlatos, posto que, para obter êxito, os revolucionários tendiam a recorrer a um ideário comum: o protestantismo. Dois males novamente conectados para assumir a forma de um robusto e ameaçador inimigo público a ser condenado e esquecido na história. (O Apóstolo, n. 24, 16 de junho de 1867, p. 6-7)

Tal narrativa parece ter sido edificada na busca por materializar os supostos perigos trazidos pelo crescimento do protestantismo no Brasil, em especial a partir de fins dos anos 1860, com o surgimento do periódico *Imprensa Evangélica* (CARVALHO, 2018). Assim, o ultramontanismo articulava o protestantismo à revolução, como correlatos, para instigar uma reação mais contundente, inclusive entre lideranças políticas, no trato de seus inimigos públicos – aqui também considerados inimigos da nação:

O protestantismo e a revolução tem entre si muita afinidade. Se um quer a liberdade civil sem limites, o outro proclama-a também na religião. Ambos porém querem a destruição da autoridade. Ambos querem o domínio das massas, isto é, o extermínio da ordem. Em todos os tempos, em todos os Estados o protestantismo, pelos meios ocultos de que dispõe, tem sido precursor da revolução. (O Apóstolo, n. 50, 13 de dezembro de 1868, p. 2)

Este posicionamento, importante frisar, nada tinha de inédito, a julgar pelas publicações do jornal *A Estrella do Sul* (A Estrella do Sul, n. 45, 16 de agosto de 1863, p. 355) e *A Cruz*, que já apostavam em uma ligação histórica entre protestantismo e a explosão da Revolução Francesa (A Cruz, n. 12, 3 de novembro de 1861, p. 2), em especial a partir dos fundamentos de livre interpretação dos textos bíblicos e da circulação de bíblias protestantes (A Cruz, n. 157, 14 de agosto de 1864, p. 2). Considerava-se, assim, que “todo o protestantismo foi sempre essencialmente revolucionário, como toda a revolta foi sempre essencialmente protestante.” (O Apóstolo, n. 45, 23 de abril de 1880, p. 3)

Outras “notas” conceituais (BARROS, 2016b) contribuiriam na construção e veiculação do conceito de *revolução*, enquanto integrador e significador de uma rede semântica do mal: a

condenação à imprensa periódica não católica. Segundo Monsenhor de Segur¹⁴⁶, em seu opúsculo “Revolução”, fragmentadamente publicado no Apóstolo:

No nosso século é a imprensa a grande alavanca da revolução. [...] ninguém pode negar que o maior perigo do trono e do altar são os jornais. [...] A imprensa é entre as mãos da revolução um grande instrumento apropriado a ensinar os homens a cantar à maneira das aves. (O Apóstolo, n. 12, 24 de março de 1872, p. 2)

É neste sentido e recuperando orientações de Pio IX¹⁴⁷ que haverá um clamor pela organização mais sistemática da imprensa católica nas províncias do interior em prol de um combate mais eficiente da Revolução, que após os acontecimentos que marcaram a conjuntura da Questão Religiosa, não mais era tratada como conceito temido por acenar à uma caótica possibilidade futura. A revolução já seria encarada como uma realidade material concretizada, impregnada na política através da profusão de ideias espalhadas pela imprensa revolucionária. (O Apóstolo, n. 30, 15 de março de 1878, p. 2)

Julgando o que seria, no campo político, moral, social e religioso, uma situação “lastimante” para o Império, o periódico O Apóstolo afirma que a revolução já havia se apossado de mecanismos burocráticos decisórios, agora favoráveis a “tão vasta conspiração do espírito revolucionário” (O Apóstolo, n. 1, 3 de janeiro de 1877, p. 2). Não raro, recorriam à França pós-revolucionária como exemplo de decadência moral, social, material, política, como alerta aos leitores do Brasil sobre os perigos da revolução (O Apóstolo, n. 14, 7 de fevereiro de 1877, p. 2). E em setembro de 1877, as publicações acompanhariam um recrudescimento discursivo deste diagnóstico:

A luta entre a Igreja e a Revolução toma, de dia em dia, maiores proporções, porque os revolucionários apoderaram-se do terreno político e procuram suplantam a influência do cristianismo no governo das nações, propagando a doutrina da secularização das instituições públicas e domésticas. (O Apóstolo, n. 111, 28 de setembro de 1877, p. 1)¹⁴⁸

Tal combate parecia tão mais urgente quanto encarado com pesar após o falecimento de Pio IX, considerado o grande opositor do espírito revolucionário (A Boa Nova, n. 18, 2 de

¹⁴⁶ Louis Gaston Adrien de Ségur (1820-1881) fora um proeminente Bispo francês do século XIX, dedicado à caridade e à evangelização. Acometido por uma grave patologia visual, deixou o magistério da Igreja e passou seus últimos anos ditando obras em uma linguagem mais acessível, voltadas a defender certa ortodoxia católica.

¹⁴⁷ Ver Item 1.3 A Imprensa ímpia *versus* a Imprensa Católica.

¹⁴⁸ Trecho extraído de Editorial da *Sentinella*, periódico correspondente de São Paulo, e republicado no Apóstolo.

março de 1878, p. 1). Isto porque, ao longo das publicações destes periódicos, a Encíclica *Quanta Cura*, seu anexo *Syllabus* e, sobretudo, o pontífice romano serão tomados como antagonistas em relação ao conceito de *revolução*, segundo uma leitura dualística (A Boa Nova, n. 68, 2 de novembro de 1872, p. 2; O Apóstolo, n. 58, 14 de março de 1875, p. 1). Por sinal, Pio IX fora por longa data tomado como a única potência capaz de derrotá-la em definitivo: “a revolução é o erro; ela é satânica por essência. Não pode pois ser morta senão pelo Papado, que é a verdade, que é Cristo na terra. E o Papado há de esmagá-la”. (O Apóstolo, n. 27, 7 de julho de 1872, p. 3)¹⁴⁹

Não que Leão XIII fosse desprestigiado entre estes clérigos, pelo contrário. Mas ao menos no início de seu papado, os jornais analisados ainda não o viam com a mesma força atuante no campo do enfrentamento da revolução, tanto que sua narrativa se torna mais melancólica, como se a “revolução permanente” estivesse firmando seus espaços (O Apóstolo, n. 47, 24 de abril de 1878, p. 4), selando aos poucos o Império em um abismo das trevas. (O Apóstolo, n. 54, 10 de maio de 1878, p. 2)

Uma posição um pouco mais favorável e confiante ao pontificado de Leão XIII no trato do avanço das transformações da modernidade se dará apenas com a publicação de sua primeira Encíclica, *Incrustabili Dei Consilio*, de 21 de abril de 1878 - onde condena os “males da sociedade moderna” e aponta “suas causas e seus remédios” (O Apóstolo, n. 67, 12 de junho de 1878, p. 2) -, e, sobretudo, no decorrer da década de 1880. (O Apóstolo, n. 21, 19 de fevereiro de 1882, p. 1)

Contudo, tal “mudança” de perspectiva não se dá diretamente pelo Apóstolo, mas sim por meio de outros periódicos nacionais cujos artigos que acenavam com esta reorientação da Santa Sé eram republicados na capital. Especial menção pode ser conferida ao *Sentinella*, de São Paulo, que republica traduzida a Encíclica *Incrustabili Dei Consilio*. O Apóstolo apenas replica o referido editorial do *Sentinella* e sequer referencia a Encíclica. Posicionamento este que parece indicar ainda certa desconfiança por parte do periódico da capital da Corte. Tese esta que encontra respaldo em uma publicação datada de 8 de agosto de 1880, estampada na capa do periódico. Na própria sessão “O Apóstolo”, que tendia a emitir opiniões internas à redação do jornal, encontramos a seguinte passagem:

O descarrilamento social é espantoso; tudo está fora do seu lugar, desde o que há de mais respeitável até o mais insignificante. Os agentes da revolução são

¹⁴⁹ Trecho extraído do *Echo de Roma*, periódico correspondente de Lisboa, e republicado no Apóstolo.

incansáveis no exercício de sua pérfida missão; lhes é proveitoso qualquer meio, contanto que consigam o seu fim. Do magistério fizeram um instrumento de perversão da mocidade. Da imprensa tiram todo o partido para a divulgação do que há de mais corrompido e imoral. Do livro todos conhecem o partido que tiram, introduzindo na família a relaxação dos costumes e a impiedade. (O Apóstolo, n. 87, 8 de agosto de 1880, p. 1)

Tal artigo atesta uma compreensão por parte do Apóstolo que, mesmo com os esforços até então gestados, a revolução já se espalhava de maneira célere pelo Brasil, como uma situação histórica concreta. Como remédio para esta condição, exortavam os leitores a oporem-se aos instrumentos da revolução – ensino laicizado, imprensa ímpia e os romances literários -, apoiando-se, para tanto, em elementos antitéticos: a “verdade católica, que é a única que deve prevalecer, se pode opor ao mal”. (O Apóstolo, n. 87, 8 de agosto de 1880, p. 1)

A ideia de uma eventual secularização da sociedade e a laicização do Estado também era correlacionada ao conceito de *revolução*, sobretudo a partir dos anos 1870. Na construção de um projeto de modernidade próprio, inspirado em moldes tridentinos, o catolicismo ultramontano se opusera fortemente a qualquer proposta política que tenha considerado tal processo transformador. Neste ínterim, em sua condenação à secularização e laicização, correlaciona conceitos condenados, considerados pares simétricos: a secularização como base fomentadora da revolução. (O Apóstolo, n. 31, 2 de agosto de 1868, p. 2)

A reboque desta preocupação, a manutenção do regalismo fora também relacionada ao conceito de *revolução*, especialmente em fins da década de 1870:

[...] em pleno século XIX, o regalismo não tem razão de ser, repellido tanto pelos que defendem a Igreja como pelos que a agridem. Os reis, que, nos tempos atuais, querem reconquistar ou adquirir certos direitos majestáticos sobre as pessoas e as coisas eclesiásticas, trabalham tão e somente para a Revolução. (O Apóstolo, n. 7, 18 de janeiro de 1878, p. 1)

Naquela altura, as relações entre Estado e Igreja encontravam-se esgarçadas como nunca antes. Mesmo assim, a ideia de separação entre as esferas não era estimulada pelo bispado ou pelos redatores destes jornais, tributários da ideia de que tal clivagem só traria um fato ao horizonte da nação: a própria revolução (O Apóstolo, n. 101, 6 de junho de 1875, p. 1). Considerada satânica “na essência”, esta teria “por fim guiar o mundo do século dezenove a um nível inferior ao estado selvagem”. (O Apóstolo, n. 34, 29 de março de 1876, p. 2)

Como esboçado, o conceito de *revolução* era compreendido pelo pensamento ultramontano em sua via mais disruptiva e violenta, por abalar e mesmo dissolver o edifício social, a projetada e idealizada sociedade perfeita e natural – por isso mesmo, veiculado atrelado à ideia de um mal a ser combatido em prol da manutenção desse constructo social. Todavia, outros contornos lhe seriam atribuídos na jornada ultramontana pela anatemização do aspecto revolucionário – o qual nomeará seus pretensos defensores de “operários do mal”. (O Apóstolo, n. 12, 4 de fevereiro de 1881, p. 1)

Como anteriormente sinalizado, esta vertente do catolicismo extraíra de um certo “recorte” da Idade Média uma série de orientações teológicas e jurídicas para a sistematização de seus projetos (GOMES FILHO, 2018). Dentre estes, algumas leituras medievais do Apocalipse de João, que vieram a contribuir na construção semântica do conceito de *revolução* condenado por estes impressos. Na edição n. 13 de 1867, na publicação intitulada “Ainda uma verdade para todos”, O Apóstolo apresenta trechos traduzidos do Apocalipse e, em seguida, comenta-os e “interpreta-os”. Buscando que seus leitores refletissem acerca daquele texto – embora a partir de alguns trechos instrumentalizados -, o jornal busca “atualizar” a literatura apocalíptica para a linguagem do mundo dito moderno.

Para tanto, assume a interpretação realizada por um autor não declarado, partindo da ideia de que as séries de sete (sete trombetas, sete taças, sete Igrejas, sete selos) remetem a uma estrutura temporal linear, compatível com uma leitura de sucessivas eras históricas, em número de 7, começando com o surgimento do cristianismo e prolongando-se até o “fim dos tempos”. Nesta construção discursiva, a literatura apocalíptica foi interpretada como um texto repleto de *metáforas*, cuja leitura exige um exercício profundo de interpretação. Interpretação esta que, na fonte analisada, toma rumos específicos: tendera-se a reler as passagens do Apocalipse à luz dos eventos coetâneos destes redatores. (O Apóstolo, n. 13, 31 de março de 1867, p. 2-3)

Assim, nas formulações discursivas do Apóstolo, o Apocalipse se fazia presente ao se materializar no *campo de experiências* dos católicos naquela conjuntura de pretensas ameaças à Igreja e à “civilização”. Sob esta proposta narrativa de aspecto pedagógico, o conceito de *revolução* fora reforçado por um novo significado em sua *extensão*: um conceito que acenava com uma transformação profunda e visceral na ordem natural da sociedade, correlacionada à passagem apocalíptica em que montanhas e ilhas – estruturas materiais concretas, naturais e consolidadas - são removidas de sobressalto de seu lugar original.

O mesmo parece ocorrer com os considerados revolucionários. Se a literatura apocalíptica alude à ideia de um exército das trevas, capitaneado pelo próprio Demônio, sob a

forma do *Dragão Infernal*, aqui os tais representantes de um mal supremo serão simetricamente correlacionados aos revolucionários, considerados “conspiradores dessa desordem universal”. (O Apóstolo, n. 13, 31 de março de 1867, p. 2-3). Vejamos uma passagem capaz de demonstrar discursivamente esta associação:

A revolução, não há dúvidas, é a filha primogênita do diabo, que tem parte em todos esses movimentos por que tem passado a humanidade e a tem devastado, criando os princípios falsos que atuam no mundo. [...] Expulso do céu, revoltou na terra o homem contra Deus, seu criador, servindo-se de palavras lisonjeiras e insinuantes, despertando-lhe a inveja e persuadindo-o de que se desobedecesse a Deus, se tornaria igual a ele em poder e sabedoria. Esta é a linguagem dos revolucionários, transmitida pelo diabo, quando pregam a revolta e a desobediência, suscitando no povo a ideia da igualdade comum civil, a supremacia sobre tudo e a delegação do seu poder em quem governa, com exclusão completa da instituição e delegação de Deus. Ora aqui está bem visível a conexão íntima do diabo e a sua preponderância sobre os liberais sectários da revolução. (O Apóstolo, n. 108, 26 de setembro de 1880, p. 1)

Aproximando-se do fim dos anos 1880, o conceito de *revolução* ganharia novos matizes neste discurso. Embora na edição publicada na mesma data da aprovação da Lei Áurea a revolução seja concebida como a “verdadeira encarnação do mal” (O Apóstolo, n. 55, 13 de maio de 1888, p. 2), instiga-nos refletir o fato de que a mudança abrupta de governo ocorrida em 15 de novembro de 1889, embora nomeada de “revolução”, não tenha apresentado a mesma carga semântica do conceito até então mobilizado. Demarca-se, assim, que entre os anos 1889 e 1891, o conceito de *revolução* passara por uma reorientação semântica em seus usos discursivos pela imprensa ultramontana.

Em um primeiro momento, O Apóstolo assume posição um tanto quanto distanciada em relação à alteração do regime político, não se pretendendo discutir “a legitimidade, nem o caráter da revolução de 15 de Novembro” – embora teça uma narrativa voltada para a temática que ocupa toda a página inicial da edição mencionada. (O Apóstolo, n. 132, 20 de novembro de 1889, p. 1). Curiosamente, anos antes o posicionamento seria muito mais claro: “Deus vos livre de revolução e república.” (O Apóstolo, n. 118, 14 de outubro de 1877, p. 2)

Ainda em novembro de 1889, contudo, o conceito de *revolução*, que até então remetia a uma mudança violenta no tecido social tido como natural, assume o aspecto de uma “revolução pacífica”, “calma”, com ampla aprovação nacional, em claro sinal de tentativa de diálogo com o novo regime republicano estabelecido, tendo em vista garantir os interesses da Igreja. Assim, em sua própria formulação discursiva, acresciam-se outros conteúdos ao

conceito de *revolução* (O Apóstolo, n. 134, 24 de novembro de 1889, p. 2). Enquadramento este que reitera o potencial generalizador e o elevado grau de polissemia presente neste conceito. (KOSELLECK, 2006)

Todavia, tal perspectiva conceitual não duraria muito. O Decreto N. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, seria recebido de forma bastante negativa por parte do Apóstolo, que a partir de então passava a ver a revolução de novembro de 1889 por prismas mais depreciativos e críticos. Uma revolução que não mais seria de ampla aceitação, mas de posicionamento passivo por parte da nação, submetida a uma espécie de governo ditatorial. Uma revolução que permitiu o “erro” da liberdade religiosa. (O Apóstolo, n. 20, 14 de fevereiro de 1890, p. 1). Uma revolução “má orientada” (O Apóstolo, n. 23, 21 de fevereiro de 1890, p. 1) pelos “desacreditados ares positivistas”. (O Apóstolo, n. 5, 6 de janeiro de 1892, p. 1)

Desde então, o governo republicano passa a ser visto com olhos mais desacreditados¹⁵⁰, considerando que feita “a revolução de 15 de Novembro, foi-se com ela a prosperidade, o bem estar, o sossego, em suma, a felicidade, a paz e a alegria em que vivia o povo todo”. Descrença que parece se agravar com a saída de Floriano Peixoto da presidência, com quem o episcopado parece ter nutrido algum diálogo mais favorável (O Apóstolo, n. 23, 24 de fevereiro de 1892, p. 1). Segundo o periódico O Apóstolo, a partir deste momento tudo

[...] anarquiza-se, a revolução já fez sua entrada solene e a confusão em tudo é geral, a ponto de não entender-se o que quer este governo e que fim tem esta república. O descalabro é geral e ninguém vê as consequências que nos esperam, atentos aos erros do governo e a má orientação dos homens que dirigem os destinos desta república repulsiva, despótica e que vai arrastando uma vida inglória sob a influência do positivismo. (O Apóstolo, n. 21, 19 de fevereiro de 1892, p. 2)

Sob este cenário, o conceito de *revolução* vai deixando de ser associado aos principais inimigos públicos do ultramontanismo, sobretudo os protestantes, posto que estes agora estavam legalmente assumidos como uma “religião” livre para concorrer no campo religioso brasileiro com o catolicismo. Os maçons ainda serão correlacionados a alguma força revolucionária, como atestado em uma série de cartas supostamente escritas pelo padre jesuíta

¹⁵⁰ Embora, do ponto de vista institucional, não tenha sido imposta uma frente contrária, por parte do episcopado brasileiro, ao regime republicano, pelo contrário. Como apresentado por Ana Paula Ribeiro da Silva e Jefferson de Almeida Pinto (2014), o episcopado tendera a se coadunar com o ideal positivista da “ordem”, propalado pelo discurso republicano. Durante a Primeira República, por sinal, a intelectualidade laica irá, na Revista *A Ordem*, assumir este mote. Todavia, o positivismo também trouxera ao catolicismo ultramontano a necessidade de lidar com as teses científicas, que tendiam a ver a religião como um substrato inferior na escala “evolutiva” rumo ao “estado positivo”, posicionamento este que será, de fato, ferreamente combatido pelo episcopado.

francês Francisco Xavier Gautrelet – sob o título “A franco-maçonaria e a revolução”¹⁵¹ -, publicadas no Apóstolo ao longo do segundo semestre de 1896 e do ano de 1897, mas com um tom de narrativa memorialista em termos de um passado a ser superado, não de um futuro em potencial. Assim, o conceito de *revolução* vai sendo aos poucos mobilizado em referência a um inimigo mais específico: a “seita” positivista anticristã (O Apóstolo, n. 113, 10 de setembro de 1892, p. 2). Mas isso é assunto para uma outra investigação.

*

Mediante o exposto, nota-se que os usos discursivos do conceito de *revolução* alargaram-se ao longo da segunda metade do século XIX no Brasil, tendendo a ser associado a posturas contrárias e, de saída, incompatíveis com o modelo de Igreja e sociedade veiculado pelo ultramontanismo – por isso mesmo, danosas e passíveis de condenação e combate. Nestes termos, o conceito de *revolução* abrirá as portas para que outros conceitos sejam a ele reportados como correlatos simétricos. E em matéria de fé, haverá um conceito cuja veiculação será fortemente embebida orientada não apenas por leituras teológicas apologéticas, como também pelas discussões que emanavam do Parlamento e recaiam sobre a esfera religiosa: o conceito de *liberdade religiosa*.

2.2 Debates políticos e fundamentos teológicos na construção do conceito de “liberdade religiosa”

No mundo luso-brasileiro, as correntes de pensamento ilustrado parecem ter encontrado condições propícias para lastrearem perspectivas críticas ao Antigo Regime a partir da segunda metade do século XVIII, quando o Reformismo Pombalino reorganizara a maquinaria estatal segundo princípios de natureza liberal-ilustrada (SILVA, 2006). Neste âmbito, simultaneamente à garantia de certos privilégios no interior destes espaços, a Igreja Católica vivenciara uma fragmentação de seu poder decisório e regulador das consciências, mediante a reiteração do regime do padroado¹⁵².

É neste espaço, marcado pelo recuo institucional da Igreja na esfera temporal¹⁵³, que aos poucos abria-se à possibilidade de circulação de novos ideários, especialmente de tendência

¹⁵¹ Coligidas e editadas em formato de livro sob o título “La Franc-maçonnerie et la Révolution” (1872).

¹⁵² Ver Item 1.2.1 Relações tensionadas: Estado e Igreja no Brasil.

¹⁵³ O que não significa dizer que a igreja e seus agentes deixaram de atuar no espaço temporal. O que ocorre é uma maior ênfase na hierarquia entre estes poderes, sendo a Igreja subordinada ao regalismo do Estado, cujas prerrogativas para atuar em assuntos eclesiásticos de natureza disciplinar são reforçados com as reformas

liberal, alimentando a consolidação e difusão de um novo vocabulário político e ideológico (SILVA; SILVA, 2020). No interior deste campo semântico e discursivo, um conceito em especial seria realçado pela postura crítica em relação ao dogmatismo e ao clericalismo católicos: amparado na ideia de uma ampla tolerância religiosa, garantida pelo constitucionalismo emergente, ganhava fôlego o conceito de *liberdade religiosa*, anatemizado pelo catolicismo ultramontano desde Gregório XVI, com sua Encíclica *Mirari vos*. (CARVALHO, 2018)

Encravado no “imaginário da burguesia da Europa moderna”, o conceito de *liberdade religiosa* encontraria suas raízes nas notas semânticas do conceito de “liberdade” mais genericamente difundido pelo mundo ocidental, reportado ao individualismo, à “autonomia individual”, manifestada “nas clássicas liberdades de ir e vir, de se expressar, de comprar e vender, de dispor de sua força de trabalho como melhor lhe convier”, arvorada pelo constitucionalismo. Conceito este que, com a Revolução Francesa, radicalizara-se sob uma chave revolucionária, cujas derivações semânticas – caso de *liberdade religiosa* – passavam a assumir uma conotação incendiária. (SILVA; SILVA, 2009, p. 262-263)

Suas notas semânticas, todavia, já marcavam o mundo ocidental ao menos desde o século XVI, quando as Reformas protestante e católica, alinhavadas pelos processos de construção e afirmação dos Estados nacionais, envoltos, não raro, na necessidade de superação de guerras religiosas, fizeram do “princípio de igualdade religiosa a base para a paz” (ROCHA *apud* SILVA, 2023, p. 70). Reconfiguração esta a partir da qual “o critério de legitimidade dos novos Estados soberanos deixou de ser dado pela unidade religiosa e pela autoridade da Igreja.” (SILVA, 2023, p. 70)

No caudal destas transformações, tendo como enfoque as experiências lusitanas dos setecentos, o Marquês de Pombal promovera uma profunda rearticulação nos laços institucionais entre o religioso e o político, no bojo de suas estratégias reformistas de teor ilustrado. Remodelando o longo Direito do Padroado em “regalismo régio”, em um esforço do Estado para (re)afirmar a soberania real ante aos imperativos de Roma, o Reformismo Pombalino buscara reorganizar o espaço simbólico e prático de legitimação política, colocando “a Igreja sob a tutela do Estado, nacionalizando-a e tornando seus membros verdadeiros ‘servidores públicos’”. (SILVA, 2023, p. 72)

pombalinas. Mas os agentes religiosos continuaram atuando em questões temporais, de onde se origina um clero político expressivo no Brasil das primeiras décadas do XIX. (SANTIROCCHI, 2015b)

Neste cenário, ao passo que abria-se margem a uma profunda transformação cultural nos espaços lusitanos, marcada por um processo de fusão institucional e burocrática nos campos da política e da religião (DI STEFANO, 2012), o conceito de “tolerância religiosa” passara a marcar os debates políticos que se propuseram a refletir o lugar da Igreja em uma paisagem que simpatizava, de forma cada vez mais íntima, com as teses ilustradas. Conceito este que se mostrará instrumental na construção semântica do conceito de *liberdade religiosa* no Brasil da segunda metade do século XIX. (SILVA, 2023)

No Brasil, debates em torno de uma certa ideia de “tolerância religiosa” estiveram presentes desde a Constituinte de 1823, estimuladas pelo desembarque e pela circulação de protestantes europeus desde a década anterior. Alimentadas por clérigos e leigos, tais discussões tenderam a tencionar-se acerca de dois modelos específicos. Um destes, mais afinado a uma leitura ortodoxa e antiliberal, previa a garantia do catolicismo romano como religião oficial do Estado e de seus súditos, provendo, no limite, uma “tolerância” a outras denominações religiosas – sob a ressalva de não exercerem culto público, construir templos ou engajarem-se em ações consideradas prosélicas (SILVA, 2023). Um segundo modelo discutido, entretanto, compreendia que o “Império devia promover e sustentar a religião católica, mas conceder total liberdade de manifestação a todas as demais comunhões cristãs”. (PEREIRA, 2008, p. 71)

Embora o primeiro destes modelos tenha sobressaído na confecção da Constituição de 1824, juridicamente monopolizando, em termos institucionais, o campo religioso brasileiro nas mãos da Igreja Católica, as discussões voltadas à temática jamais desaceleraram. Nas décadas seguintes, tais debates seriam aquecidos com o tensionamento, por meio dos impressos polemistas, entre clérigos representativos da tendência regalista do catolicismo oitocentista e os ultramontanos, que começavam a se avolumar em número e propostas. Enquanto os regalistas, encabeçados pelo padre Diogo Antônio Feijó e quantitativamente mais expressivos no Parlamento, endossavam um posicionamento favorável à liberdade religiosa enquanto estímulo ao diálogo com o protestantismo no Brasil, os ultramontanos assumiriam uma postura radicalmente oposta, da qual despontara o nome do padre Luiz Gonçalves dos Santos, o Padre Perereca. Taxando o protestantismo pelo conceito pejorativo de “seita”, a oposição ultramontana tendera a reiterar uma suposta unidade e universalidade promovida pelo catolicismo romano, na interface ao caráter cismático e desagregador emanado do protestantismo. (SILVA, 2023)

As acirradas disputas discursivas entre ambas as tendências do catolicismo, empreendidas a nível parlamentar e com especial tônica por meio da imprensa, avolumaram-se

nos anos 1830 e 1840, quando clérigos ultramontanos tornam-se politicamente preteridos pelo Estado Imperial, a partir de reconfigurações institucionais anteriormente esboçadas. Contudo, deste campo polarizado entre dois modelos próprios de secularização (DI STEFANO, 2008), alimentado pela disputa por um mesmo capital religioso cristão, o recrudescimento das propostas ultramontanas no encaminhamento de suas reformas levaria a gestação de um terceiro modelo, uma terceira via de secularização. Instados a oporem-se ao modelo “intransigente romano”, setores liberais passavam a advogar em favor da

[...] “mais radical ruptura entre a figura do cidadão e a do crente”, compreendendo que Igreja e Estado constituíam não apenas entidades diferentes, mas deveriam ser “absolutamente independentes entre si”, cabendo ao poder temporal garantir a completa “liberdade de consciência” conjugada à “paridade de oportunidades para todos os grupos” religiosos. (DI STEFANO *apud* SILVA, 2023, p. 78)

Abria-se, desta forma, margem para que um “novo ator” demarcasse suas propostas nas disputas discursivas em torno de uma certa ideia de tolerância religiosa, a qual tendera a fomentar, em médio prazo, a veiculação do conceito de *liberdade religiosa*, marcador dos embates que vieram a configurar espaços para distintas tendências secularizantes, em chave liberal ou não.

O conceito de *liberdade religiosa* ganhara ênfase nos debates políticos do Brasil Imperial a partir de meados do século XIX, quando o fim do tráfico negreiro, instituído pela Lei n. 581, de 4 de Setembro de 1850, trouxera ao *horizonte de expectativas* a possibilidade concreta de amplos fluxos imigratórios de europeus, de modo que pudessem ocupar postos de trabalho nas lavouras. Opção esta que se tornara primaz em projetos debatidos no Parlamento brasileiro quanto ao desenvolvimento econômico do Império, sobretudo entre lideranças liberais. Tais imigrantes em potencial, porém, fatalmente seriam oriundos de nacionalidades tributárias de denominações protestantes e um dos estímulos para sua transferência ao Brasil perpassaria a garantia de liberdade religiosa. (CARVALHO, 2018)

É neste contexto que o ultramontanismo, da década de 1860 em diante, passa a veicular críticas sistemáticas a tais projetos, recorrendo a significantes próprios do conceito de *liberdade religiosa*, anatemizado e assumido como um grande “mal” a ser combatido (O Apóstolo, n. 16, 18 de abril de 1869, p. 2), o qual, na chave discursiva assumida pela imprensa católica, tinha como um de seus significantes possíveis o surgimento de uma via de secularização baseada no princípio da liberdade religiosa e da própria neutralidade do Estado neste sentido (CIARALLO,

2011). Entretanto, um adendo semântico deve ser operado quanto à polissemia sincrônica apresentada por este conceito nas formulações discursivas destes periódicos.

Thaís da Rocha Carvalho (2018) analisara a mobilização discursiva do conceito de *liberdade religiosa* no periódico O Apóstolo. Mediante um recorte cronológico tripartite, a autora demonstra-nos que, de 1866 até 1870, haveriam duas concepções de liberdade religiosa mais extensivamente empregadas no jornal. Alicerçada no princípio da *libertas ecclesiae*, uma primeira - e aceita como correta e justa pelo episcopado ultramontano – concebera a liberdade religiosa enquanto “liberdade da Igreja Católica frente ao Estado, [o] que conflitava com o posicionamento dos clérigos regalistas que defendiam o direito do padroado”. (CARVALHO, 2018, p. 52)

Esta noção de “liberdade religiosa”, pareada simetricamente à liberdade institucional da Igreja para sua livre administração nos assuntos religiosos e temporais, reiterada desde a Encíclica *Diu Satis* de Pio VII (1800), foi repetidamente mobilizada nas rugas com o Estado regalista, sobretudo nos anos que marcaram a Questão Religiosa (1872-1875). Acuada em um campo cada vez mais hostil, sentindo-se “comprimada por leis restritivas” (O Apóstolo, n. 11, 15 de janeiro de 1875, p. 4), a Igreja passa a recorrer à defesa candente dos interesses eclesiásticos considerados fundamentais para o “bom andamento” das estruturas “ordeiras” da sociedade (ensino, matrimônio, sepultamento). Neste sentido, a liberdade religiosa considerada válida e benéfica referia-se à capacidade da Igreja Católica executar sua administração de forma livre, para o “bem” dos católicos. (O Apóstolo, n. 43, 26 de outubro de 1873, p. 2)

A esta noção de liberdade religiosa, tomada na sua positividade como liberdade da Igreja, opunha-se o conceito antitético de liberdade religiosa defendido “nas declarações de direitos do século XVIII”: uma “liberdade sem freios”, corruptora dos costumes, da boa moral e da ordem social, sob a qual repousaram as condenações episcopais ao toma-la como um mal moderno a ser combatido. Tais enquadramentos levam-nos a atestar a polissemia evocada pelo conceito neste sentido, segundo pressupostos extraídos da abordagem koselleckiana (2006), posto que a mesma palavra -“liberdade religiosa”- acenava com significados diametralmente distintos, opostos assimétricos, já que supunha-se uma hierarquia de valores entre ambos: o bem *versus* o mal, a liberdade institucional da Igreja contra a ampla e concorrencial liberdade religiosa – esta última, tida como uma liberdade, em si mesma, má (CARVALHO, 2018, p. 52), considerada pela imprensa católica uma ameaça à manutenção do “edifício social” do Brasil.

Isto porque o episcopado ultramontano reivindicara, por longa data, a condição do catolicismo como um pretense elemento “fundante” em relação ao Estado e à nação

“brasileira”. Nesta chave, o catolicismo romano – bidimensionado na interface entre o institucional (Igreja) e o religioso (catolicismo) – seria o responsável por garantir a “solda” do edifício social. A partir deste campo “disciplinado”, moralmente trabalhado e supostamente unificado, teria sido forjada a civilização brasileira, junto de um Estado nacional reconhecido. Sendo assim, embora a Constituição de 1824 tenha sido formada sob o espírito de tolerância a outros cultos, tal formulação discursiva, nas entrelinhas, “suprimira” a participação efetiva de outras orientações religiosas, construindo a imagem de uma nação essencialmente católica, harmônica e ordeira¹⁵⁴. (CARVALHO, 2018)

Ademais, há de se considerar que, desde os trabalhos de alguns teólogos medievais, o catolicismo romano nutria uma noção de liberdade baseada em uma dualidade entre prisão corpórea e liberdade do espírito, da consciência (SILVA; SILVA, 2009). Segundo esta leitura, responsável por municiar os argumentos do episcopado nacional nas críticas erigidas às pautas abolicionistas debatidas no Parlamento (PEREIRA, 2011), a verdadeira liberdade residiria não na mundanidade, mas sim no espírito. Os “homens de bem” seriam, portanto, aqueles dotados da “verdadeira liberdade”, independentemente da condição social; ao passo que os “verdadeiros escravos” seriam os espiritualmente “maus”, engajados no que Pio IX taxará de “a liberdade da perdição”, em resgate à tese de Agostinho (PIO IX, 1864, n. 3). E o que significava ser espiritualmente livre? Prostrar-se diante do Pontífice e dos dogmas romanos, seguindo os caminhos que a partir destes eram considerados corretos. (O Apóstolo, n. 48, 26 de novembro de 1871, p. 3)

Nestes termos, o conceito de liberdade só poderia ser entendido sob um prisma maniqueísta: de um lado, uma liberdade que “liberta”, de outro, a liberdade que aprisiona. Isto é, estar sob as normativas e regulações morais da Igreja e submeter-se à hierarquia “natural” eram tidos como caminho para a “verdadeira liberdade”, submetida a “amar a Deus na religião católica apostólica romana” (O Apóstolo, n. 22, 25 de fevereiro de 1877, p. 1), a “augusta religião” (PIO IX, 1864, n. 8). A opção por sua antítese – o erro, a heresia, o próprio mal -, desembocaria em uma liberdade falsária (O Apóstolo, n. 26, 30 de junho de 1872, p. 3), “a liberdade de não ter fé nem religião alguma” (O Apóstolo, n. 12, 30 de janeiro de 1874, p. 2),

¹⁵⁴ O discurso de unidade no catolicismo, sustentado na ideia de uma harmonia plena entre sociedade, governo e Igreja, conquanto houvesse primazia do catolicismo romano como regulador das consciências, fora marcadamente reforçado no terceiro parágrafo da *Quanta Cura* de Pio IX (1864). Entretanto, tal *ethos* discursivo apenas mascarava as dissensões internas ao próprio catolicismo. Se focarmos apenas na segunda metade do século XIX no Brasil, por exemplo, eram comuns as rusgas entre ultramontanos, regalistas e os catolicismos populares. (SANTIROCCHI, 2015a & 2015b)

por vezes associada à “liberdade de ensino” (O Apóstolo, n. 8, 26 de janeiro de 1876, p. 2) e ao “casamento civil”. (O Apóstolo, n. 25, 5 de março de 1876, p. 3)

Sob estes argumentos, o conceito de *liberdade religiosa* em seu sentido liberal fora condenado sobretudo em referência ao próprio liberalismo e ao protestantismo. Contra estes bastiões do “erro”, o pensamento ultramontano tendera a conceber a Igreja como a “Mãe de toda Liberdade” (O Apóstolo, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 6), a matriz da “legítima civilização”, ao passo que fora dela, principalmente sob a afiliação a outras denominações religiosas, taxadas de “seitas” ou mesmo de “falsas religiões” (PIO IX, 1864, n. 3), apenas haveria uma servidão mascarada de “falsa liberdade”, considerada maléfica e corruptora da “ordem natural”. Desgarrados da autoridade pontifícia, o “legítimo” representante da autoridade divina, o protestantismo apenas reiteraria os chamados “erros modernos”, a corrupção moral e dos costumes, afastando a civilização, segundo o resgate a um dos principais esteios do tradicionalismo católico europeu, da verdadeira liberdade, a “*libertad en el santuario de la consciência*”. (BALMES, s.a, p. 97)

Segundo as propostas veiculadas pelo Apóstolo, “a presença do protestantismo ameaça[va] a constituição de uma identidade nacional”, à medida que constituía um “elemento de desunião, argumento amparado na diversidade de denominações protestantes” (CARVALHO, 2018, p. 95), contrastada com a suposta unicidade do catolicismo. Desse modo, tendiam a conceber que a “liberdade religiosa e a dos cultos encerra[va]m princípios dissolventes da sociedade e do princípio da autoridade tão necessários para a boa direção da sociedade” (O Apóstolo, n. 34, 25 de agosto de 1867, p. 2). É neste sentido que a religião católica seria tomada como o “alicerce da sociedade”, cujo “abalo”, isto é, a possibilidade de promulgação da liberdade religiosa enquanto direito constitucionalmente garantido, levaria a mesma civilização a corroer-se. (O Apóstolo, n. 34, 25 de agosto de 1867, p. 2)

Sob tais noções, consideravam que o “Brasil de posse da verdade religiosa [o catolicismo romano] não precisa[ria] da concorrência dos princípios de outras religiões, [...] porque a luz da verdade tem-na ele no catolicismo que professa” (O Apóstolo, n. 32, 6 de agosto de 1871, p. 2). O mesmo argumento fora reforçado à medida que o protestantismo, em especial através da veiculação de seus impressos¹⁵⁵, passou a conquistar maior capilaridade na sociedade

¹⁵⁵ Neste cenário, nos é fundamental realçar a relevância assumida pelo jornal *Imprensa Evangélica*, a partir de sua fundação em 1864. Desde então, protagonizara as polêmicas gestadas entre protestantismos e catolicismo ultramontano, veiculando aquelas consideradas principais notícias que atravessavam o Império, mas lidas sob uma perspectiva prosélita e evangelizadora, resguardada pelo direito à liberdade de expressão de ideias por meio da imprensa. (SILVA; CARVALHO; CAMPOS, 2020). Ao mesmo tempo, a crescente difusão dos chamados “*tracts*”

brasileira, notadamente a partir de meados da década de 1870. Assim, não haveria qualquer possibilidade de transigir em relação à liberdade religiosa, posto que, se a “verdade revelada” emanava do catolicismo, abrir-se à liberdade religiosa, em chave liberal, desmontaria a própria natureza universal e universalizante do catolicismo (O Apóstolo, n. 74, 4 de abril de 1875, p. 1), sendo inadmissível que tal “verdade” fosse buscada em outra seara: “A Igreja, sendo de direito divino a única depositária da verdade, não pode consentir que seus filhos vão buscar essa verdade em outra parte”. (O Apóstolo, n. 22, 25 de fevereiro de 1877, p. 1)

É possível notar que o conceito condenado de *liberdade religiosa* enquanto um correlato simétrico de outros elementos discursivos que vieram a constituir esta rede semântica do mal acenava a um potencial destrutivo o bastante para arrasar aquele “resto de boa sociedade”, que até então estava sob o “cuidado e vigilância da Igreja” (O Apóstolo, n. 9, 28 de fevereiro de 1869, p. 2). Para materializar junto à comunidade de leitores a “ameaça” suscitada pela liberdade religiosa, seus sentidos discursivos serão frequentemente alinhavados por relatos de experiências “traumáticas” vivenciadas por outros países¹⁵⁶ que caminhavam para a liberdade religiosa, em chave liberal, ou mesmo que já a tivessem intuído. (O Apóstolo, n. 13, 30 de março de 1873, p. 3)

Assim, tornara-se recorrente no Apóstolo exemplificar e projetar em um *horizonte de expectativas* os sentidos materiais do conceito de *liberdade religiosa*, como a liberdade conferida ao pluralismo protestante. Uma “liberdade” assumida como “um grande erro lógico e uma clamorosa injustiça moral”, posto que não haveria direito de se “abraçar uma religião falsa, de organizá-la e propagá-la; porque o primeiro e o supremo dever do homem será sempre escolher a verdadeira religião e lhe consagrar todas as suas forças.”. Ato de escolha que, nesta

metodistas e de Bíblias protestantes, alavancada pela difusão de técnicas mais elaboradas de impressão, (SILVA; CARVALHO, 2017), realçaram ao catolicismo ultramontano a imagem de uma ameaça cada vez mais concreta emanada do protestantismo, que celeremente se organizava e conquistava espaços, até então, monopolizados pelo catolicismo.

¹⁵⁶ Nestes periódicos católicos, era comum que se discutissem as “notícias do estrangeiro”, importando as polêmicas que, na Europa, marcavam as tensões entre o religioso e o político, entre o secular e o temporal. Uma estratégia editorial ancorada em uma lógica própria, alicerçada na concepção universal de que Roma era o centro da civilização cristã: “Roma tem por privilégio esta providencial visão do futuro. O Pontífice Romano é o arauto precursor que anuncia aos séculos os perigos iminentes.” Assim, não importava na prática que, para o caso do Brasil, conceitos como socialismo e revolução não encontrassem ressonância no *campo de experiências*. Desde que a Santa Sé de Roma, “o infalível órgão da verdade”, julgasse a relevância da tratativa de uma dada temática, a mesma estaria apta a ser refletida em máximo expoente por todas as unidades do orbe católico. (O Apóstolo, n. 26, 7 de março de 1883, p. 1). Assim, quando buscavam materializar a ameaça iminente de algum “mal” condenado pela imprensa local, os periódicos católicos recorriam aos exemplos estrangeiros, evidentemente aqueles que corroborassem a narrativa que construía. Os protestantes, que naquela altura do século XIX ainda eram diminutos em número e representação política no Brasil, eram colocados na ordem do dia como inimigos a serem combatidos a partir do campo de experiências emanado da Europa, palco da Reforma Protestante. O mesmo será aferido, por exemplo, quando da condenação ao espírito revolucionário e às heresias modernas, conceitos reportados, sobretudo, à Maçonaria e à liberdade de imprensa.

chave discursiva, abria as portas ao próprio mal, isto é, a liberdade religiosa como um dos sustentáculos de um mal personificado, em perspectiva escatológica. (O Apóstolo, n. 24, 17 de junho de 1866, p. 5)

Em uma das primeiras edições do Apóstolo, o conceito de *liberdade religiosa* é grafado como uma das principais marcas modernas a ser ferreamente combatida pela catolicidade. Sob o título “A tolerância religiosa”, a publicação esboça uma narrativa bastante crítica à penetração da “liberdade religiosa” pelo Império, recorrendo ao caso de um suposto matrimônio entre uma católica e um protestante realizado em uma província do Norte – não nomeada –, regulado por um cônsul de “uma nação protestante”. Ao que compreendem ser a *liberdade religiosa* não uma busca protestante pela “liberdade civil”, mas pelo “triunfo sobre a Religião Católica”. (O Apóstolo, n. 4, 28 de janeiro de 1866, p. 1)

A ameaça supostamente representada pela liberdade religiosa vai sendo encorpada nas formulações discursivas ultramontanas à medida em que a emigração de sujeitos de nações protestantes vai se alargando no país. Ou seja: o “mal” construído no plano discursivo vai sendo reportado à materialidade social desses “novos sujeitos”. Na publicação n. 12 de 1866, O Apóstolo veicula um artigo inteiramente voltado a discutir uma circular emitida pela Sociedade Internacional de Emigração aos “redatores das províncias”. Não está claro quem são os interlocutores primários da Circular, mas, dos trechos destacados, sabe-se que se referem aos redatores de periódicos brasileiros. Ao mesmo tempo, é válido mencionar que as críticas construídas pelo Apóstolo são feitas a partir do material lido por seus redatores, não sendo disponibilizado aos leitores a fonte original a partir da qual as críticas foram formuladas.

De todo modo, parece que a circular tendera a advogar em favor da emigração como uma causa capaz de alavancar a “prosperidade” nacional, argumento este corrente à época, em que o protestantismo, segundo alguns deputados do Império, passava a ser associado à uma certa ideia de “progresso” material e civilizacional, à luz de determinadas experiências europeias. (SILVA, 2023)

Muito embora não se opusessem frontalmente à imigração de europeus, os redatores destes jornais católicos rechaçavam a tese do progresso e do suposto fator “civilizacional” de matriz protestante. Ao que irão correlacionar o conceito de *liberdade religiosa* como simétrico equivalente ao desmonte da verdadeira “civilização”. Vejamos uma passagem capaz de dimensionar esta crítica:

Sim, senhores, trabalhai com essa alavanca destruidora, que chamais do progresso, ampliai a liberdade religiosa até quebrar todas as leis que unem o homem ao seu criador: imitai os demolidores do século passado, rasgai todas as páginas da constituição do império. (O Apóstolo, n. 12, 25 de março de 1866, p. 2)

Assim, o conceito de *liberdade religiosa* propalado e criticado pelo Apóstolo, na sua aceção negativa, sinalizara a possibilidade concreta de supressão e substituição do catolicismo pelo protestantismo (O Apóstolo, n. 17, 29 de abril de 1866, p. 3), “que resume em si todas as liberdades na ordem religiosa, social, doméstica e patriótica”. (O Apóstolo, n. 20, 20 de maio de 1866, p. 2)

O periódico A Boa Nova, editado na província do Grão-Pará entre os anos de 1871 e 1883, sob a direção do bispo D. Macedo Costa, tendera a seguir as mesmas trilhas semânticas perseguidas pelo Apóstolo. Ao analisar o contexto político do Império, na edição n. 18 de 1872, o jornal enfatiza, desde o título da Sessão, a preocupação temática com a liberdade religiosa. Todavia, ao contrário do que em boa medida fizera seu contemporâneo O Apóstolo, o jornal do Pará considerava a existência de outras denominações religiosas. O que não significa, contudo, considerá-las na mesma medida: “Entre as religiões, que no mundo se disputam o império das consciências, umas há evidentemente falsas, e até imorais, outras não trazem consigo os caracteres de verdadeira Religião”. (A Boa Nova, n. 18, 1 de maio de 1872, p. 1)

Neste ínterim, assumia que, neste universo religioso, “uma só se apresenta com todos os títulos da verdade, e por isso exigindo todo o assentimento da nossa vontade, e plena submissão do nosso entendimento. Esta é a Religião Católica, Apostólica, Romana.”. Assumindo tal posição, o jornal modula um discurso mais crítico, ao questionar a liberdade religiosa nos termos em que estava sendo colocada:

Reconhecer e subvencionar todas as religiões significa ou que todas elas são boas, ou que a verdade e o erro devem ter iguais direitos. Uma e outra hipótese, além do absurdo, encerram uma perversão moral, porque destarte ficam confundidos o bem e o mal, uma vez que se acham nivelados. [...] A liberdade de cultos teoricamente insustentável, absurda como princípio segundo os ensinamentos da própria razão, não pode ser admitida em nosso país mesmo como expediente. (A Boa Nova, n. 18, 1 de maio de 1872, p. 1)

O protestantismo era assim acusado de conjecturar, pelo domínio das massas, a destruição de toda autoridade por meio do recurso à liberdade religiosa, argumento que já havia sido sinalizado pelo Apóstolo anos antes (O Apóstolo, n. 50, 13 de dezembro de 1868, p. 2).

Formulação discursiva esta que, todavia, também seria marcada por reconfigurações semânticas motivadas pelas situações sincrônicas que as alimentavam. Constatação que, a nosso ver, reitera as proposições de Koselleck, ao consolidar sua análise conceitual com base nas tensões e dinamismos existentes entre os conceitos e a sociedade que os utiliza, mediados pelas múltiplas camadas de temporalidade em sobreposição, alimentando e reconfigurando as construções semânticas. (KOSELLECK, 2006)

Em fins da década de 1880, quando projetos voltados à garantia de ampla liberdade religiosa eram discutidos e caminhavam celeremente a um acerto definitivo no Parlamento, O Apóstolo parecia despertar para uma nova realidade material: a liberdade religiosa, antes um conceito correlato ao próprio mal e que, portanto, tornava urgente o combate para que suas proposições não se tornassem parte de um novo *campo de experiências* catastrófico, agora estava a poucos passos de ser aprovada - o que era qualificado como “monstruosidade inqualificável”. Neste âmbito, apropriando-se de uma extensiva publicação da Gazeta de Pitanguy, reitera que o “projeto da liberdade absoluta dos cultos religiosos” seria “anticonstitucional, ímpio e blasfemo, antissocial e de faculdade pueril.” (O Apóstolo, n. 84, 22 de julho de 1888, p. 2)

Veria, nestes projetos, o rasgar da Constituição de 1824, que afirmava a primazia do catolicismo romano como religião de Estado e apenas a tolerância doméstica para com as demais. Aparentemente ciente de uma guerra politicamente perdida, passa a prolongadas leituras embebidas de amparo teológico, justificando e reiterando um dado modelo de sociedade divinamente ordenada, que encontrara seu áureo esboço na Idade Média, assumindo sua infalível preponderância ante tal reforma dos “velhos moldes”. (O Apóstolo, n. 84, 22 de julho de 1888, p. 2)

A instituição do Decreto 119-A em 7 de janeiro de 1890, responsável não apenas pela chancela jurídica e estatal ao princípio de ampla tolerância e liberdade religiosas, como também pela definitiva clivagem institucional entre as esferas do religioso e do político, impusera uma nova realidade material aos interesses e prerrogativas do episcopado ultramontano. Ao mesmo tempo em que “a separação institucional entre Igreja e Estado parecia ‘assegurar à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdade’”, haja vistas o fim do regime do padroado, “a liberdade de culto concedida às demais religiões, com as quais os católicos se viam equiparados em termos jurídicos desde então, suscitou a imediata reação do episcopado nacional”. (SILVA, 2023, p. 85)

A Pastoral Coletiva de 1890, contando como principal redator D. Macedo Costa, bispo do Pará, fora erigida como uma pretensa resposta “uníssona” por parte do episcopado nacional, na busca, considerada urgente, em refletir e rechaçar as reconfigurações impostas pela instituição da liberdade religiosa, em perspectiva liberal. Deste modo, movidos não pelo interesse de reabilitação do “Trono”, mas pela preservação do “Altar” (SILVA, 2023, p. 85), os clérigos endossavam um discurso de longa data que tendera a reiterar a unidade e universalidade da fé cristã-católica face aos cismas protestantes, reforçando discursivamente as assimetrias e antíteses entre ambos:

A doutrina católica ensina-nos, dignos cooperadores e filhos diletíssimos, que o tipo ideal da perfeição social não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo: *Unun ovile et unus Pastor*. (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p. 28)

Nestes termos, a Carta Pastoral reafirmava um dado modelo civilizacional de matriz cristã, considerado não apenas um reflexo do caráter universal e universalizante do catolicismo, como também diametralmente oposto e assimétrico ao princípio da liberdade de cultos, justamente pelo ataque frontal às teses universalizantes. Mesmo a partir de uma postura mais respeitosa em relação ao recém estabelecido governo republicano, a imprensa católica continuará a veicular o conceito de *liberdade religiosa* em chave marcadamente condenatória e de conotação negativa, empregada em referência a então instalada “liberdade das seitas”, arvorada pelo desmonte da proteção do Estado àquela considerada a verdadeira e única religião. (SILVA, 2023)

O conceito de *liberdade religiosa* fora não somente empregado em referência a uma suposta ameaça protestante, mas também e com elevada recorrência em relação aos conteúdos programáticos do liberalismo europeu, condenado no Art. 80 do *Syllabus* de Pio IX, tido pela imprensa católica como “uma medonha indiferença doutrinal e prática, a respeito da verdade e do erro, do bem e do mal”. Segundo a leitura propugnada pelo Apóstolo, a liberdade tal qual conjecturada pelo pensamento liberal – sob a alcunha “liberdades modernas” - ameaçava a civilização à medida que esta deixava livre não apenas o bem e a verdade, mas também o mal e o erro – conceitos estes que naquela conjuntura eram semanticamente correlacionados no trato das chamadas “tendências modernas”. E muito embora o liberalismo não investisse contra a supressão, pelas vias de fato, do elemento religioso - apenas defendendo a primazia deste na

regulação dos jogos políticos e apelando à laicização do Estado - o pensamento ultramontano tendera a esgarçar tais críticas erigidas, levando-as ao seu limite: o liberalismo simetricamente correlacionado à ideia de desmonte completo da religião católica. (O Apóstolo, n. 24, 17 de junho de 1866, p. 4)

Neste sentido, de críticos à presença clerical nas instâncias de representação e decisão política e à uma suposta obstacularização ao avanço da modernidade imposto pela Igreja Católica – mas, não necessariamente, pela religião - o liberalismo vai sendo anatemizado, juntamente aos conteúdos programáticos nele embasados e implementados em outros países (LYNCH, 2014). Dentre estes, aquele que com maior força combativa fora condenado pelo catolicismo ultramontano em sua tentativa de expurgo dos “males da modernidade”: a liberdade religiosa, conceito este tomado como correlato ao mal a ser combatido pelas “forças cristãs do bem”, na batalha travada entre os representantes da verdadeira fé e os “sectários do liberalismo”, vistos como os “corifeus das liberdades modernas”. (O Apóstolo, n. 24, 17 de junho de 1866, p. 4)

Como conteúdo programático de vertentes liberais, a liberdade religiosa vai sendo associada a um dos males por estas causadas e que, portanto, deveria ser devidamente rechaçada. Em publicação de dezembro de 1876, O Apóstolo faz menção direta a uma suposta reivindicação inequívoca do pensamento liberal – a liberdade religiosa, imediatamente correlacionada à separação entre Estado e Igreja, notas conceituais consideradas “aberrações humanas, que tem invadido da sociedade.”. (O Apóstolo, n. 145, 24 de dezembro de 1876, p. 1)

A década de 1870 contaria com especial circulação do conceito de *liberdade religiosa* enquanto “mal” liberal a ser enfrentado através da imprensa. Em termos quantitativos, somente no Apóstolo, o conceito terá um salto de 52 citações, na década de 1860, para 156 citações, na década de 1870, indicando-nos não apenas a crescente relevância por este conceito assumida, enquanto representativo de um dado contexto social e político material, como também sua instrumentalidade discursiva, capaz de remeter a significados distintos em uma mesma sincronia – a depender das intencionalidades discursivas prementes.

Em janeiro de 1878, o gabinete do Duque de Caxias é desfeito em razão do estado de saúde do estadista, encerrando uma década de domínio Conservador no Parlamento brasileiro, desde o dismantelar do gabinete de Zacarias de Góis e Vasconcelos, em 1868. Em seu lugar, um novo gabinete fora montado, liderado por João Lins Vieira Cansação de Sinimbu, o Visconde de Sinimbu, declaradamente afinado às prerrogativas do Partido Liberal

(HOLANDA, 2004). Evidentemente, tal montagem política, sucedida tão próxima à “resolução” das principais rugas no interior da Questão Religiosa, seria vista com desconfiança por parte da imprensa católica, que prontamente armara dispositivos críticos. Em publicação que abre o n. 12 do Apóstolo, no ano de 1879, há uma prolongada narrativa voltada para a discussão do que viam como “ameaça” materializada em virtude do cargo ocupado pelo liberal Sinimbu.

Dentre os elementos que serão mobilizados como mecanismos de oposição ao Ministro, está o fato deste, por identificar-se com o pensamento político liberal, ser imediatamente propugnador da liberdade religiosa, o que consideravam não haver nada de “mais perigoso, nem prejudicial a uma nação”, criadora da “desordem, a insubordinação, o desrespeito e os atentados contra a autoridade.”. Segundo esta mesma formulação discursiva, admitir a ideia de liberdade religiosa seria abertamente cair em erro, o que é explicitamente direcionado aos atos do Ministro, atestando uma virada no Apóstolo, que vai passando a investir de modo mais direto e nomeado. Ao contrário, justificavam que: “Nós [católicos] estamos de posse da verdade religiosa e não sendo lícito a ninguém opor-lhe o erro, escusado é portanto a liberdade de propagar outras religiões.” (O Apóstolo, n. 12, 26 de janeiro de 1879, p. 1)

A passagem para a década de 1890, às vésperas do Decreto 119-A, concretizaria uma reconfiguração discursiva no Apóstolo – e que será aferida nos itens subsequentes deste capítulo. No segundo número de 1890, na sessão de abertura do periódico, há uma passagem particularmente interessante quanto a esta mudança: “Os poderes políticos e os poderes religiosos são distintos e independentes. Só a ignorância pode confundir os seus respectivos terrenos e dar lugar a invasões.” Assim, nota-se que já não há tentativas discursivas de se justificar e legitimar a presença do religioso no político, mas a afirmação das singularidades de cada qual, reiteradas suas autonomias. Neste sentido, pouco importava a instituição da liberdade religiosa em moldes liberais, porquanto a verdadeira liberdade religiosa, a do catolicismo, fosse um fato dado, uma verdade revelada e indissolúvel, independente de qualquer decisão política. (O Apóstolo, n. 2, 3 de janeiro de 1890, p. 1)

Não significa afirmar que uma anterior formatação discursiva, voltada a criticar e a opor-se a esse conceito de *liberdade religiosa*, tenha desaparecido. Pelo contrário: o periódico O Apóstolo continuaria a reafirmar tal posicionamento, acenando para um possível *horizonte de expectativas* em que a liberdade religiosa, aprovada em 7 de janeiro de 1890, promoveria o rompimento dos laços sociais da “grande família” católica, correlacionada à própria ideia de nação. (O Apóstolo, n. 14, 31 de janeiro de 1890, p. 4)

À medida que o Decreto 119-A mostrava-se uma realidade concreta, o jornal também acenaria às tentativas da Igreja de tentar alguma forma de negociação com o governo republicano recém instalado, como atestado na publicação de uma carta do então Arcebispo da Bahia, D. Macedo Costa¹⁵⁷, destinada à Ruy Barbosa. Por meio desta, buscava, no âmbito político-administrativo, mecanismos para validar a manutenção de alguns privilégios pouco claros para a Igreja Católica, bem como a garantia da liberdade institucional da mesma para sua livre atuação no espaço público. (O Apóstolo, n. 99, 29 de agosto de 1890, p. 2)

Embora em menor escala, os usos discursivos do conceito de *liberdade religiosa* também tenderam a remeter a outros oponentes públicos. Os conflitos que marcaram a Questão Religiosa esgarçaram as relações entre Estado e Igreja. Sob suspeição ante a ótica do outro, as dinâmicas permaneceram tensionadas e, no Parlamento, discursos e projetos configurados quanto à ideia de liberdade religiosa – e a própria laicização –, vão se tornando mais comuns, ao que os jornais católicos viriam a se posicionar de forma cada vez mais direta – citando nomes de estadistas envolvidos e outros articulados a esta defesa.

A exemplo disto, tem-se a publicação presente na página inicial da edição n. 21 de 1876, em que O Apóstolo critica abertamente a nomeação do maçom Alencar Araripe ao cargo de Presidente da Província de São Pedro. Considerado anticatólico mediante uma correlação discursiva que tendera a associar maçons ao pensamento anticlerical – interpretado como anticatolicismo –, Araripe é tomado como potencial agravante na situação moral e religiosa daquela província, tendo na liberdade religiosa um dos esteios de sua atuação política, abertamente correlacionada a ideia de um mal pernicioso. (O Apóstolo, n. 21, 25 de fevereiro de 1876, p. 1)

Desta forma, os males a serem combatidos eram discursivamente associados a outros, de modo a criar um verdadeiro “monstro” a ser combatido no espaço do Império. Dentre estes, a Maçonaria também seria mobilizada em alinhavo ao conceito de *liberdade religiosa*, especialmente nas edições da década de 1870, no decorrer dos episódios que marcaram a Questão Religiosa. Em ataque frontal aos escritos de Saldanha Marinho no Jornal do Commercio, O Apóstolo chega a conceber algo denominado como “povo maçônico”, o qual, produtor de “tantas sandices e destemperos contra a religião e a Igreja de Cristo”, apregoaria a

¹⁵⁷ Fervoroso propugnador do corolário ultramontano, D. Macedo Costa fora Bispo da diocese do Grão-Pará, entre os anos de 1861 e 1890, protagonizando os embates que marcaram a Questão Religiosa, sobretudo no enfrentamento à maçonaria. Entretanto, em junho de 1890 fora escolhido como sucessor de Dom Luís Antônio dos Santos, sendo transferido para a Arquidiocese de São Salvador da Bahia. Todavia, D. Macedo ocupara o cargo episcopal por pouco tempo, tendo falecido em 20 março de 1891.

plena liberdade religiosa, aqui associada à ideia de indiferentismo religioso – posto que se acredita ser a liberdade religiosa a liberdade de não ter credo algum. E, neste caso, haveria a negação do “Deus verdadeiro”, do “culto verdadeiro”, “que é a religião católica”. (O Apóstolo, n. 22, 25 de fevereiro de 1877, p. 1)

*

A partir do exposto, é possível notar a centralização do conceito de *liberdade religiosa* nas publicações analisadas sobretudo no trato do protestantismo e do pensamento político liberal, cujos usos discursivos contribuíram na tonificação destas tensões, bem como no esgarçamento das relações entre Estado e Igreja. Todavia, este conceito não seria o único a ser mobilizado ao longo destes periódicos enquanto significante de uma dada ideia de um “mal” personificado a ser enfrentado e derrotado.

Mediante as análises gestadas, afere-se a expressividade com que os conceitos de *revolução* e *liberdade religiosa* foram mobilizados pelos periódicos católicos na nomeação e trato de seus considerados inimigos, integrando e significando a rede semântica aqui investigada, à qual, soma-se um conceito cujo significado sincrônico fora entendido como “um dos maiores crimes de que um filho de Deus possa se tornar culpado. É a apostasia da Igreja.” (A Estrella do Sul, n. 27, 18 de abril de 1869, p. 210). Assim, a “adversária imemorial” da Igreja Católica (O Apóstolo, n. 96, 30 de agosto de 1882, p. 4), será a “heresia”, conceito veiculado enquanto qualificativo simétrico tanto à liberdade religiosa, quanto à revolução.

2.3 Vislumbrando o futuro com os pés no passado: a reabilitação do conceito de “heresia”

Embora largamente mobilizado pelo pensamento cristão desde o medievo europeu como um de seus principais esteios discursivos, o conceito de *heresia* não lhe fora primogênito. Suas raízes semânticas remontam a momentos mais recuados das sociedades ocidentais, tendo no universo discursivo e no imaginário grego clássico um campo primordial de desenvolvimento.

Mediante uma análise semântica pavimentada pela Etimologia, sabe-se que os gregos antigos eram tributários da ideia de “*haíresis*”¹⁵⁸, vocábulo reportado a uma “ação de escolha

¹⁵⁸ Esclarece-se que, neste momento, não consideramos a “*haíresis*” grega na qualidade de um conceito, mas sim como uma ideia, tão mais abstrata quanto suas possibilidades epistêmicas parecem ter permitido. Sob o respaldo teórico fornecido pela História dos Conceitos alemã, entende-se que um dos pilares fundantes e mantenedores de qualquer conceito é sua inerente polissemia. Entretanto, sendo a *haíresis* exclusivamente pertinente ao mundo grego de outrora, ainda não demonstrava sentidos variáveis que atestassem tal polissemia – o que viera a ocorrer apenas na posteridade, quando outras semiosferas passaram a se apropriar deste construto vocabular. Todavia, demonstrara não apenas condições de materialidade histórica, como também um significativo potencial

por algo”. Seus usos discursivos, aos poucos atrelando-se a novos fatores contingenciais e mutações nos universos semânticos e imaginários, alinhavados pelas trocas culturais gestadas, promoveram contínuas transformações em seus sentidos, alcançando o complexo vocabular do latim sob o conceito de “*haeresis*” - heresia. (LE GOFF; SCHMITT, 2002)

A partir desta “recepção” semântica, o cristianismo primitivo (NOGUEIRA, 2020a, 2018a), em processo acelerado de crescimento e institucionalização desde Roma, tomara parte do conceito de *heresia* em suas formulações discursivas e, ao menos desde o século II, o conceito passa a se apresentar “[...] como negação da verdade original e aceita, ou como pregação de um evangelho diferente daquele que era divulgado pelas verdades apostólicas.” (BARROS, 2010a, p. 35). Ademais, o conceito fora apropriado e reconfigurado concomitante “[...] a consolidação do cristianismo como instituição eclesiástica, sendo os primeiros hereges aqueles que discordaram dos dogmas e parâmetros gerais uniformizados e tornados um credo comum em prol da ‘Igreja universal’.” (SILVA; SILVA, 2020, p. 455)

Quando o cristianismo primitivo passa a aproximar-se da maquinaria estatal romana a ponto de tornar-se a religião oficial do Império no ano de 380, quando da aprovação por Teodósio do Édito de Tessalônica, ambas as esferas passam a se retroalimentar reciprocamente – tanto em nível dos símbolos representativos de suas próprias autoridades, quanto das matrizes semânticas. Sob Constantino, o conceito de *heresia* seria centralizado no encaminhamento das políticas de Estado no tocante às tensões com as demais religiosidades, agora taxadas de pagãs e acusadas como heresia. (BARROS, 2010a; LE GOFF; SCHMITT, 2002)

Todavia, quando o poder imperial romano passara por etapas de significativo desgaste e reconfigurações de suas redes de poder, ao longo do século V, o próprio conceito de *heresia*, colado ao discurso imperial cristianizado, tendera a se desmontar e a quase desaparecer¹⁵⁹. Condição esta que parece ter se mantido ao menos até o século X, quando o conceito é timidamente retomado, em termos monásticos, mas sobretudo no século XII, com uma nova

generalizante, haja vista as posteriores mobilizações mutadas a partir de suas bases semânticas. Assim, julga-se, ao menos até o presente momento, ser precoce a opção pelo enquadramento da *haíresis* grega em um quadro tipicamente conceitual – evidentemente, quando assumidas as referências koselleckianas.

¹⁵⁹ As heresias cristãs começaram a ser catalogadas já no século II, indicando, destarte, já estar enraizado no que se chama de “cristianismo primitivo” um corpo de referenciais considerados ortodoxos, pretensamente verdadeiros e universais a serem seguidos em detrimento de outros, considerados dissidentes. No entanto, embora desde aquela altura tais práticas taxadas de “heresia” já fossem reprimidas, mesmo que por vias estritamente teológicas e não jurídicas, não se pode dizer que estas foram freadas. No século V, Santo Agostinho listara 88 práticas consideradas heréticas, em seu *De heresibus*. No século VII, seria a vez de Isidoro de Sevilha contribuir com uma nova listagem: 70 eram as práticas apontadas, em *Etimologias*. Estas classificações, por sua vez, bastam-nos para verificar que, entre os próprios Doutores da Igreja, jamais houvera consenso quanto a este pretensão caminho correto e verdadeiro a ser tomado pelo cristianismo, isto é, uma ortodoxia a ser seguida. (BARROS, 2010)

explosão nos usos deste conceito (LE GOFF; SCHMITT, 2002), mais precisamente no papado de Inocêncio III, o qual

[...] definiu judicialmente a criminalização da heresia, cada vez mais definida e ancorada pelo direito canônico, dando um passo decisivo ao aplicar-lhe o direito romano, associando a *heresia* ao crime de lesa-majestade, justificando medidas punitivas mais severas, como o confisco de bens e exclusão de funções públicas. (SILVA; SILVA, 2020, p. 455)

Desde então, o conceito passa a ser relacionado “[...] principalmente a um desvio ou rompimento em relação à Igreja enquanto Instituição concretamente estabelecida, ao seu projeto universal, à sua legitimidade como único guia da religiosidade na cristandade ocidental.”. (BARROS, 2010a, p. 36)

A partir de tais reconfigurações, o conceito de *heresia* alargara sua *extensão*, abarcando um universo de sentidos cada vez mais heterogêneo, remetendo tanto às dissensões internas, no que tange às correntes teológicas descoladas da ortodoxia vigente e afirmadas por certos segmentos; quanto às práticas externas, tributárias de outras experiências culturais e religiosas – genericamente taxadas de pagãs. Ao passo que na “Baixa” Idade Média, o conceito passaria a ser associado genericamente a qualquer posição contrária ao projeto universal encampado pela Igreja, a qualquer obstáculo a seu império terreno, a qualquer objeção encimada em outros referenciais semânticos, imaginários e religiosos – a serem condenadas via Tribunais do Santo Ofício. (BARROS, 2010a)

Ao avançarmos ao mundo luso-brasileiro setecentista, pode-se observar que o conceito de *heresia* também passara por mutações historicamente delineadas, ao ser apropriado pelo discurso ilustrado, no tocante “[...] a nova conotação assumida pelas relações entre Igreja e Estado”. Sob este prisma, orientado segundo as diretrizes do reformismo pombalino, “[...] a antiga perseguição e a repressão inquisitorial foi redirecionada para aqueles atores que passavam a serem vistos como uma tríplice ameaça - ao Trono, ao Altar e à sociedade civil” (SILVA; SILVA, 2020, p. 455), genericamente taxados de "ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores". (ROCHA, 2014, p. 20-22)

Por sua vez, o conceito revelaria expressiva força mobilizadora nas disputas entre regalistas e ultramontanos no Brasil pós-independência (SILVA; CARVALHO, 2017), estando relacionado a qualquer atitude que ameaçasse a condição oficial e hegemônica do catolicismo, tomado como a única e verdadeira religião. Ao longo do século XIX, sofreria um alargamento

de seus significados, sendo acionado pelos diferentes representantes do clero católico e ajudando, ainda, a modelar um outro conceito em construção: o de “cidadão”. Isto porque, como visto, o Art. 5º. da Constituição de 1824 reconhecia o catolicismo como religião oficial do Estado, sendo franqueada às demais religiões apenas a liberdade de culto doméstico, impedindo a construção de templos públicos. (NOGUEIRA, 2001, p. 80)

Quando chega-se à segunda metade do século XIX, palco do acirramento nas tensões entre o ultramontanismo e determinados seguimentos da sociedade civil, o conceito de *heresia* assumiria importante destaque nas publicações dos periódicos ultramontanos, em especial O Apóstolo. Discursivamente assumido como um conceito capaz de nomear seus considerados inimigos, a *heresia* foi hasteada como a bandeira dos “erros da modernidade”. Dos males por exterminar. Notadamente, quando em referência a um adversário de longa data: o protestantismo.

A escolha pelo conceito de *heresia*, em detrimento de outros correlatos, não parece ter sido realizada sem qualquer intencionalidade semântica. Em uma publicação presente na edição n. 27 de 1866¹⁶⁰ do jornal A Estrella do Sul, editado na província do Rio Grande do Sul pelo Bispo D. Sebastião Dias Larangeira, encontramos a reprodução do que parece ser uma carta assinada por Monsenhor de Ségur, proeminente clérigo francês de matriz ultramontana, onde aponta ser a heresia protestante o maior de todos os males, corroborando discursivamente os usos contínuos dados pelo jornal ao mencionado conceito:

A heresia é o pecado contra a fé; é a revolta voluntária e obstinada contra o ensino divino da Igreja de Jesus Cristo. A heresia transtorna a ordem estabelecida por Deus e separa o homem da grande família católica, que é, na terra como no Céu, a família de Deus. Por causa disso a heresia é de sua natureza um pecado muito mais grave, um mal muito mais profundo e pernicioso que a devassidão e todas as desordens dos sentidos. [...] culpabilidade destes pretendidos pastores evangélicos que semeiam a heresia em torno de si! Eles causam mais dano à sociedade do que os apóstolos da libertinagem. (A Estrella do Sul, n. 27, 8 de abril de 1866, p. 211)

Desta passagem apreende-se qual era, de fato, o grande inimigo que interessava à diocese rio-grandense derrotar em definitivo. Visto como uma ameaça ao monopólio do capital

¹⁶⁰ A edição mencionada, diga-se de passagem, encontra-se incompleta no portal da Hemeroteca Digital Brasileira. A página de abertura daquela edição não consta no arquivo específico a ela atribuído, seja por não ter sido encontrada, seja por estar danificada por demais para ser submetida a digitalização. Os informes editoriais relativos à data de publicação, todavia, foram escritos à mão na primeira página disponível, provavelmente por um dos membros responsáveis pela curadoria e/ou digitalização.

religioso nas mãos do catolicismo ultramontano, o protestantismo seria assumido como correlato simétrico à “grande heresia”. Mas, uma heresia que fora escolhida para ser praticada por seus seguidores - ou seja, um ato consciente - e não uma espécie de “queda” motivada por tentações demoníacas.

Quando recuperadas algumas documentações pontifícias, especialmente a *Quanta Cura* de Pio IX (1864), o conceito de “erro” fora corrente como um qualificativo de ações consideradas incompatíveis aos “bons católicos”. Condição esta que motivara, por vezes, o conceito de “erro” ser assumido como correlato ao conceito de *heresia*. Entretanto, tal simetria foi desenvolvida, especialmente, a partir de sua recepção por parte destes periódicos, como uma escolha consciente. Errar não significava incorrer diretamente em heresia. Mas insistir no erro, conscientemente, seria enquadrado nesta qualificação. Por isso, deveria ser combatida como o maior dos males modernos justamente por permitir a manutenção e disseminação do “erro” e, em decorrência, promover alterações na pretensa ordem natural e perfeita criada pela divindade, em que imperavam os interesses da Igreja Católica.

Tal postura discursiva remete-nos aos escritos de Inácio de Antioquia e, sobretudo, Irineu de Lyon, autor do tratado “Contra as Heresias”, a partir do qual direcionava o conceito de *heresia* aos “falsos profetas, falsos mestres que introduzem no seio da comunidade doutrinas danosas, dúbias ou que não se compaginam com a doutrina dos apóstolos” (IRINEU DE LYON *apud* BARROS, 2010a, p. 35). Isidoro de Sevilha trilhou o mesmo caminho, ao afirmar ser o herético não apenas um cristão que caíra no erro, como também alguém que nele queria permanecer. Neste sentido, o conceito também assume a noção de que o herético é “não apenas aquele que está no erro, mas também aquele que induz ao erro.” (BARROS, 2010a, p. 35).

Não por menos, o conceito de *heresia* aparece correlacionado à ideia de uma “maldita heresia de Lutero”, associada a um “povo ignorante, sem educação doméstica, sem instrução” (O Apóstolo, n. 130, 12 de novembro de 1886, p. 1). O “filho de um parto infernal, a heresia por excelência” (O Apóstolo, n. 141, 8 de dezembro de 1886, p. 2)

Ao contrário de seu contemporâneo *A Estrela do Sul*, nos momentos iniciais de sua veiculação O Apóstolo ainda não nomeava diretamente a quem endereçavam o conceito de *heresia*¹⁶¹, embora seja possível notar pelas entrelinhas seus interlocutores mais diretos, quando

¹⁶¹ Tal quadro de inicial timidez no trato mais contundente em relação aos protestantes pode ser justificado em uma publicação de fins do ano de 1867. No artigo intitulado “A religião do Estado e a liberdade de cultos”, os redatores do Apóstolo transparecem a crença – ou ao menos buscavam acreditar e transmitir tal confiança aos leitores – de que o protestantismo no Brasil era insignificante por demais para ser um risco ao que entendiam por “família brasileira”, erigida sob os laços do cristianismo católico. Assim, julgavam ser ainda o Brasil um país

tratam da temática em matéria de fé: “hereges que combatem a doutrina da Igreja e procuram fazer prevalecer contra a eterna vontade os erros de sua razão transviada dos caminhos da salvação [...]. Toda a fé oposta à da Igreja Romana é heresia”. (O Apóstolo, n. 27, 8 de julho de 1866, p. 1)

A alusão ao protestantismo como significante do conceito de *heresia* e mobilizador desta “semântica do mal” vai sendo confirmada aos poucos, em especial na edição n. 40 de 1866 do Apóstolo, quando nomeadamente há uma lembrança da “heresia” de Lutero e Calvino, associada a uma lepra, isto é, uma doença degenerativa do gênero humano (O Apóstolo, n. 40, 7 de outubro de 1866, p. 3); bem como na edição n. 41 de 1866, quando trava ferrenho embate discursivo com o *Imprensa Evangélica*¹⁶² a respeito do culto às imagens e questões sacramentais (O Apóstolo, n. 41, 14 de outubro de 1866, p. 2). No ano seguinte, a correlação entre conceitos tenderia a manifestar-se de forma mais clara, quando o jornal já referia-se, por exemplo, aos pastores protestantes como “ministros da heresia”. (O Apóstolo, n. 35, 1 de setembro de 1867, p. 278)

Tal anatemização e correlação entre protestantismo e heresia seria motivada por vários elementos condenados pela Igreja, como a falta de aderência e deferência ao culto mariano, ao dogma da virgem imaculada (O Apóstolo, n. 80, 18 de julho de 1886, p. 3), estatuído por Pio IX em 1846 com a Constituição Apostólica *Ineffabilis Deus*¹⁶³. Na edição n. 32 de 1866 do jornal *A Estrella do Sul*, em publicação sob o título “O culto de Maria e a devoção à Mãe de Deus é um sinal de verdadeira fé”, o periódico irá ressaltar outro elemento que pesara na reação da Igreja ao protestantismo: a separação da instituição romana, o cisma em relação à Igreja “mãe”, a partir do qual vieram seus redatores a reivindicar aos católicos romanos a legítima e única proteção de Maria face à heresia:

[...] aqueles que, por sua infelicidade, separaram-se da unidade da Igreja para se lançarem no cisma ou na heresia [...], não são verdadeiros discípulos, os discípulos amados de Jesus, de certo que estão fora da Igreja e não tem por isso a qualidade, o coração nem o afeto filial para com Maria, porque esta herança pertence somente aos filhos de Jesus, aos seus discípulos amados. (A Estrella do Sul, n. 32, 13 de maio de 1866, p. 250)

unido pelo catolicismo, de modo que o “mal” da liberdade de cultos, uma heresia em si mesma, não se fazia necessário, já que, ao contrário de outros países, não haviam outros cultos a serem favorecidos além do catolicismo. (O Apóstolo, n. 49, 8 de dezembro de 1867, p. 389)

¹⁶² Cunhado pelo Apóstolo de “campeão da heresia”. (O Apóstolo, n. 11, 17 de março de 1867, p. 3)

¹⁶³ Documento este que, ao lado da Encíclica *Qui Pluribus*, de 1846, já delimitavam uma postura anti-moderna por parte de Pio IX. A *Quanta Cura* é o documento que expressa com ainda maior ênfase tal posicionamento, apresentando um projeto anti-moderno mais “acabado”, elaborado e contundente.

A postura combativa ao “mal protestante” de modo geral assumida pelo periódico *A Estrella do Sul* continuara a armar-se pela década de 1860. Na publicação de abertura da edição n. 36, assinada pelo Vigário João Baptista da Motta Velozo¹⁶⁴ e sob o título sugestivo “A luta entre o Anjo da Paz e as luzes do século”, o periódico recorre a uma narrativa fortemente escatológica, transpondo a longeva batalha bíblica entre as forças da luz e da escuridão para aquele contexto da província rio-grandense¹⁶⁵. Sob um discurso exaltado, defendendo o bispado no combate aos “protestantes hereges”, reforça que a “luta é terrível entre o bem e o mal, entre a fê e a impiedade, entre o anjo da salvação e o espírito do erro”. Entre as antitéticas forças da Igreja e os representantes do protestantismo – os hereges do século XIX. (*A Estrella do Sul*, n. 36, 14 de junho de 1863, p. 282)

Para reforçar o aspecto escatológico e maniqueísta da narrativa proposta, os editores recorrem a uma metáfora hidrológica para diferenciar, de forma imagética, analógica e antitética, catolicismo e protestantismo: enquanto a Igreja, “filha da eterna sabedoria”, seria “um rio de vida para regenerar os povos”, o protestantismo, a “corrupção dos costumes”, poderia ser visto como um “rio de morte para os corromper”. Contudo, apesar de ver com temor aquele campo de batalha em que as forças do bem se digladiavam com o próprio “mal”, em que se disseminavam seus pares correlatos (vícios, imoralidade, incredulidade e obras infames), apostava-se na esperança pela chegada da eterna alegria, alimentada pelo “sentimento religioso”, fomentado pela própria batalha. Um mundo plenamente regido pela justiça divina, responsável por impor as derradeiras punições à “Babilônia moderna”, às “luzes do século”, à “heresia” protestante (*A Estrella do Sul*, n. 36, 14 de junho de 1863, p. 282). Passagem esta que nos direciona a uma das formulações defendidas por Mircea Eliade, na obra “Mito e realidade”: onde há escatologia, há a expectativa por um tempo vindouro glorioso, salvífico e justo. (ELIADE, 2016)

As constantes mobilizações do conceito de *heresia*, em referência sobretudo às ações dos considerados “males” do protestantismo tenderiam a reiterar esta abordagem apocalíptica

¹⁶⁴ Clérigo português ordenado em 1846, no Rio de Janeiro, protagonista de embates no que tange à atividade pastoral proposta e sua recepção por parte do laicato, na Vila de Cachoeira. (PACHECO, 2020)

¹⁶⁵ A preocupação da Diocese rio-grandense com o avanço protestante, embora recrudescida na segunda metade do século XIX, já era de longa data. Ao resgatarmos o percurso elucidado por Elizete da Silva (2017), recordamos que, no âmbito da transferência da Corte portuguesa ao Rio de Janeiro e a conseqüente abertura dos portos locais às “nações amigas”, as províncias do sul logo se tornaram espaço para circulação e assentamento de colonos luteranos, assim como Bahia, Rio de Janeiro, Recife e Belém ver-se-iam repletas de comerciantes anglicanos. Não por menos, o jornal *A Estrella do Sul* assumira como um de seus principais correspondentes a Diocese da Bahia, reproduzindo Cartas Pastorais do bispo D. Manuel Joaquim da Silveira ao longo de seriadas edições, voltadas à condenação e exortação ao combate ao protestantismo.

e escatológica nas tensões apresentadas. Publicando nova Carta Pastoral do então Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira, o periódico *A Estrella do Sul* buscara apresentar ao público uma defesa imperativa da manutenção dos dogmas reafirmados em Trento enquanto opositores assimétricos ao “minimalismo” protestante. Ao mesmo tempo, aponta a um cenário escatológico de longa duração, remontando ao período do chamado cristianismo primitivo.

Desde aquele período, as forças da religião cristã – correlatas aos defensores do bem – estariam supostamente sob as investidas da “inimiga doméstica da Igreja”, o “anjo de Satanás”, aqui tomado como adversário declarado dos dogmas instituídos, correlato direto à heresia, qualificado como o próprio “mal”. Para justificar o combate intransigente em relação às práticas heréticas em todos os tempos, esclarece que sem uma postura contundente – embora considerassem a Igreja infalível¹⁶⁶ -, a heresia teria detonado incontáveis outros cismas, e o mesmo poderia dar-se naquela altura dos oitocentos. Assim, o combate às heresias modernas deveria concentrar-se em sua manifestação material mais proeminente: as bíblias protestantes. (A Estrella do Sul, n. 23, 15 de março de 1863, p. 179-180)

Sob este aspecto, algumas edições posteriores ao editorial apresentado seguem na exposição de fragmentos de uma Carta Pastoral do Arcebispo da Bahia, redigida para municiar “seus Diocesanos contra as mutilações e adulterações da Bíblia, Folhetos e Livrinhos contra a Religião”. Partindo de uma defesa imperativa acerca da pretensa unidade de fé arvorada pela instituição eclesiástica romana – cuja justificativa repousara em um suposto elo contínuo que viera a interligar os Apóstolos e os clérigos de então -, a mensagem logo vai esboçando a antítese do que até então vinha sendo exposto. Sob a chave discursiva “mudar é errar”, uma longa crítica ao protestantismo vai sendo tecida, em especial quanto a possibilidade de livre

¹⁶⁶ A crença na infalibilidade da Igreja Romana, personificada na “soberania espiritual do papado”, perante não apenas às heresias como a toda sorte de “inimigos” da civilização – replicando as orientações fixadas pelo *Syllabus* - é claramente condensada em uma publicação do *A Estrella do Sul* intitulada “Divindade do Cristianismo”: “Há dezoito séculos que um pobre pescador da Galileia ouvia dizer-lhe estas palavras: Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Era a instituição de um poder que devia perpetuar-se no tempo, e ser a base de uma sociedade que ia regenerar o homem e transformar o universo. Contra esse poder, personificado na pessoa de um velho, tem-se voltado todas as forças do inferno, e todas as potestades da Terra. O paganismo, a barbárie, o cisma, a ambição, a heresia, a reforma e o filosofismo, a demagogia e o império, a revolução e a impiedade, o gládio dos tiranos e punhal dos assassinos, tudo se há erguido contra o pontificado e o pontificado, transmitido de geração em geração por uma série nunca interrompida de Pontífices, triunfa de todos os ataques”. A narrativa expressava não apenas uma autocompreensão acerca de uma Igreja supostamente infalível, como também uma hierarquia perfeita e encabeçada por uma força soberana, herdeira direta de uma linhagem de pontífices romanos – assim, forjando uma história eclesiástica a partir do bispado de Roma, de forma a sustentar o discurso universalizante e centralizador, base fundante e fundamental da pretensa unidade católica. (A Estrella do Sul, n. 16, 21 de janeiro de 1866, p. 122)

interpretação dos escritos bíblicos, elementos estes costurados em uma narrativa que mistura melancolia, pesar e um certo desprezo pouco contido¹⁶⁷.

Considerado não apenas uma falsa religião – por descolar-se do seio cristão-católico -, o protestantismo assume a face de um erro moderno, o promovedor de seitas, o legitimador de todos os erros, males e heresias. Uma heresia que induzia ao erro, de forma consciente, a ser combatida pela verdadeira e única religião, assim assumida enquanto considerada a única capaz, por seus princípios dogmáticos e caráter universalizante, de promover a devida e reta leitura dos textos bíblicos, na interface ao proselitismo protestante. Palavras de impacto não eram poupadas na ilustração da suposta ameaça protestante: “O Protestantismo é tão horrível em suas doutrinas, quanto foi criminoso em suas pretensões e iníquo nos seus meios”. (A Estrella do Sul, n. 24, 22 de março de 1863, p. 188)

No contexto da Questão Religiosa, os redatores do Apóstolo justificavam ser “a preocupação do clero ultramontano com possíveis divisões internas ao catolicismo era recorrente nas páginas do jornal”, mobilizando “em sua defesa, o argumento da unidade da fé católica em oposição ao protestantismo, historicamente marcado por sucessivos cismas, dos quais derivaram as várias denominações protestantes” (SILVA; SILVA, 2020, p. 457). Assim, considerava-se que: “De um lado está cavado o abismo insondável do erro, que leva insensivelmente ao cisma, à heresia, à apostasia, e só finda na eterna perdição; do outro está a estrada firme da verdade, da fé, da Igreja, e da Salvação” (O Apóstolo, n. 90, 12 de maio de 1875, p. 2). Sob este enquadramento, a

[...] heresia encontra-se associada, em várias situações, ao teor discursivo de panfletos e brochuras divulgados pelos sacerdotes e leigos protestantes, cuja livre interpretação das escrituras deturparia e corromperia sacramentos e leis da “verdadeira fé”. Assim, recomendava-se a leitura, por parte do clero e dos fiéis católicos, de materiais de boa qualidade, isto é, atestados pelo clero ultramontano, com vistas a se evitar a contínua propagação de ideias em defesa da livre interpretação das Escrituras, acusada de constituir uma prática herética. (SILVA; SILVA, 2020, p. 458)

A condenação ao proselitismo protestante por meio da difusão de bíblias e impressos próprios foi duramente reiterada pelo Apóstolo no decorrer da década de 1880, quando a possibilidade de afirmação constitucional de uma certa “liberdade religiosa” passava a ser cada

¹⁶⁷ Estratégia discursiva repetidas vezes mobilizada pelo jornal, a exemplo da edição n. 45, de 16 de agosto de 1863, voltada a discutir a disseminação do protestantismo pela Inglaterra a partir das marcas instrumentalmente selecionadas de uma História da Reforma Protestante.

vez mais concreta. Assim dirigia-se às “casas das bíblias”, espaços em que dispositivos da imprensa protestante dedicavam-se à produção de seus materiais de fé: “edifícios do erro, antros da heresia, pocilgas da prostituição, laboratórios de revoluções latentes, um insulto constante aos brios e à religião nacional.” Sob este arcabouço condenatório, considerava ser o protestantismo destituído de qualquer “fé”, sendo, em si mesmo, a própria heresia:

O protestantismo não possui a fé, por conseguinte não a pode transmitir. É uma heresia, como tal a Igreja o condena. Sem dogmas fixos e definidos, o protestantismo não é uma RELIGIÃO, porque seus laços nada ligam, nada seguram. (O Apóstolo, n. 94, 22 de agosto de 1884, p. 1)

Curioso como o jornal não estabelece com clareza o que de fato assume por protestantismo. Em mais de uma ocasião, o protestantismo é creditado pela alcunha pejorativa de “seita”; noutras tantas, considerado uma falsa religião e, por fim, como nesta última publicação apresentada, negado enquanto uma legítima religião. Variabilidade discursiva esta, todavia, congruente com o próprio formato da imprensa periódica. Se retomarmos a leitura suscitada pelo professor José D’Assunção Barros (2017), lembra-se que os periódicos contam com variados redatores e editores e, apesar de questões macro ditarem os rumos do jornal, particularidades semânticas e discursivas serão naturalmente registradas em suas páginas, escritas por várias mãos e editadas por outros tantos interesses. Por fim, atestam-nos as diferenças no interior do próprio pensamento ultramontano, desmontando a tese em torno de um “movimento” coeso.

Adiante, uma publicação presente na *Seção Doutrinária* do Apóstolo é particularmente interessante a nós, quanto a semântica do conceito de *heresia*. Sob o título “Conversas sobre o protestantismo hodierno”, o editorial traça alguns dos elementos centrais nas divergências entre ambas as orientações cristãs, apontando os erros incorridos por aqueles que “desviavam-se” pelo caminho protestante. Neste ínterim, encarrega-se de esboçar, a partir de um universo discursivo e imaginário bíblico-católico, os sentidos do conceito de *heresia* – os quais, parecem assumir-se não apenas em sentidos contingenciais, típicos da linguagem dos jornais (KOSELLECK, 1992), mas como uma espécie de atentado à Igreja e à civilização que permanecera o mesmo em toda a história do cristianismo, alterando-se apenas os atores envolvidos:

A heresia é um dos maiores crimes que um filho de Deus pode cometer. É a apostasia da Igreja. [...] A heresia é o pecado contra a fé; é a revolta voluntária

e obstinada contra o ensino divino da Igreja de Jesus Cristo. A heresia transforma a ordem estabelecida por Deus, e separa o homem da grande família católica, que é na terra como no céu, a família de Deus. Por este motivo a heresia é de sua natureza um pecado muito mais grave, um mal muito mais profundo e pernicioso que a libertinagem e as desordens sensuais. (O Apóstolo, n. 2, 9 de janeiro de 1880, p. 4)

A instituição do Decreto 119-A garantira não apenas a liberdade de culto e consciências, como ainda marcou a oficial separação entre Estado e Igreja no Brasil. Neste sentido, enquanto garantia sua liberdade institucional, a Igreja Católica perdera seu espaço de privilégios junto ao Estado – ao menos pelas vias constitucionais declaradas, bem como vira extraída de seu corpo de funções uma série de atividades estatais, como registros de batismos, casamento e certidões de óbito. Evidentemente, tal decreto não seria aceito sem maiores ruídos por clérigos tributários do pensamento ultramontano e, neste sentido, O Apóstolo fora peça fundamental para a veiculação de suas críticas alimentadas por inconformismos.

Desde então, o conceito de *heresia* continuara sendo marcadamente expresso no discurso ultramontano, que parecia remetê-lo a um outro corpo de referenciais. Se até a década de 1880 o conceito era majoritariamente adotado na nomeação de seus principais inimigos a serem combatidos, o ano de 1890 marca a reorientação discursiva para uma postura marcadamente intransigente em relação aos dispositivos jurídico-políticos e às possíveis consequências decorrentes do decreto republicano. Dentre as “novas” práticas heréticas, viera aquela que, de acordo com o jornal, seria tida como “o maior dos atentados até hoje visto em nosso país”: a garantia de matrimônio civil, “tufão revolucionário” a engolir instituições que supostamente remontavam aos míticos tempos do Éden.

A publicação, assinada anonimamente por “Um católico” e constante na seção “A Pedidos”, sinaliza que o casamento civil, correlato simétrico à heresia, havia aberto “as portas a todos os vícios”, ampliando a toda a nação uma certa “liberdade” que deveria ser restrita aos imigrantes protestantes. Isto é, não se trata de uma crítica desmedida à garantia de casamento civil, muito menos ao regime republicano – atestado na mesma publicação -, mas sim à possibilidade dos autodeclarados católicos serem expostos a este direito. Podendo, neste sentido, ser um atentado à moral, à paz e à harmonia das famílias – conceitos estes assumidos como assimétricos e antitéticos ao de *heresia*, naquela altura.

Sob esta tônica, confia que a única possibilidade de reversão a um estado aceitável de coisas estaria numa vindoura Constituição, capaz de resguardar a nação “do medonho cataclisma iminente aos horizontes”, da “monstruosidade legal injustamente imposta às

consciências cristãs”. Por isso é taxada como heresia, já concretizada perante o que considera os “legítimos costumes”, heresia esta que permitiria, num futuro caótico vaticinado pelo autor anônimo em seu protesto em nome da “honra” e pela “católica nação brasileira”, o espargimento e a ascensão de “desordens”, de “seitas repugnantes”, do “protestantismo com todo o cortejo de seus erros e vícios abomináveis, lepra horrorosa que cobre a face de alguns países do velho continente europeu”. (O Apóstolo, n. 45, 18 de abril de 1890, p. 4)

Neste ínterim, é importante ressaltar que as investidas do principal periódico católico ao protestantismo não encontraram seu arrefecimento neste período, a despeito do regime republicano ter, ao menos na teoria, equalizado catolicismo e protestantismo enquanto denominações religiosas próprias e legítimas. Em publicação constante na edição de n. 87 de 1890, *O Apóstolo* é claro: “O protestantismo não é uma religião, mas uma heresia sem sistema por suas contradições, sem unidade por suas divisões e subdivisões, sem permanência por sua contínua variação e sem fé por seu racionalismo e liberalismo.”. (O Apóstolo, n. 87, 1 de agosto de 1890, p. 3)

Não apenas demonstrara, mediante tal narrativa, sua ainda intransigente postura combativa em relação ao inimigo protestante, mas um anseio primordial pela condenação daquilo que consideravam uma heresia, não uma religião – postura que vai sendo retomada nos meses seguintes, na sugestiva “Seção Instrutiva”, sob o título “O que é o protestantismo”. (O Apóstolo, n. 87, 1 de agosto de 1890, p. 3). Tal formulação apenas reitera o entendimento ultramontano daquilo que assumiam, de fato, como religião: “A religião católica é, sim, a única e verdadeira, e, como tal, só ela tem atravessado vai atravessando e há de atravessar os séculos, por cima das ruínas de quanta heresia”. (O Apóstolo, n. 106, 14 de setembro de 1888, p. 2)

Entretanto, o constructo discursivo que tendera a conceber o catolicismo romano como a “verdadeira e única religião”, assim como o cânone em torno de uma esperança escatológica que se aproxima, começa a também dar sinais de desgaste e reorientação. Durante a década de 1880, era patente uma narrativa que, embora sinalizasse um estado de coisas caótico e hostil à Igreja, prognosticava, no futuro que se aproximava, sua vitória seria certa, posto que a Igreja era assumidamente tomada como infalível e imortal (O Apóstolo, n. 43, 18 de abril de 1884, p. 4). Mas com a década de 1890, a esperança redentora, prefigurada num futuro escatológico, passava a ser redesenhada, assumindo uma face mais melancólica e pesarosa.

Na edição n. 118 de 1892, sob o título “A arte de ensinar a religião”, o jornal *O Apóstolo* segue uma série de “capítulos” veiculados periodicamente no que tange aos aspectos necessários para o bem ensinar da religião católica. Neste ínterim, sugere a seguinte passagem:

“O maior obstáculo ao progresso da verdadeira religião não consiste na franca irreligião, mas nas religiões intermediárias construídas pelo cisma e pela heresia”. (O Apóstolo, n. 118, 12 de outubro de 1892, p. 2)

Denota-se que, embora continuasse apontando as demais denominações religiosas como heréticas e um obstáculo à “verdadeira religião” - o catolicismo romano - o jornal passava a, também, considera-las tais como religiões – o que, por longa data, fora recusado, pela recorrência do conceito genérico de *seita*. Contudo, o fazem não de forma a equalizar e legitimar os capitais religiosos visualizados, visto que a adjetivação “religiões intermediárias” qualifica-as, de imediato, como inferiores quando comparada à matriz de suas referências: a religião católica. Algo que se atesta na continuação do editorial, que passa a impingir críticas teológicas ao que entendiam serem reivindicações protestantes, consideradas aliadas do socialismo europeu. (O Apóstolo, n. 118, 12 de outubro de 1892, p. 2)

Não demarcamos neste ponto, diga-se de passagem, uma completa ruptura em relação a um dos cânones discursivos mais largamente empregados pela imprensa ultramontana no Brasil da segunda metade do século XIX¹⁶⁸. À medida em que este esforço investigativo debruçara-se sobre tais formulações discursivas, foi possível perceber, ao longo dos quase 50 anos analisados, paulatinas mutações narrativas, alicerçadas tanto em seu aspecto contingencial, atinente à natureza da fonte periódica (KOSELLECK, 1992), quanto à sua carga semântica de longa duração, em nível conceitual e metafórico. Assim, a tendência discursiva ultramontana de vislumbrar um cenário danoso ao seu projeto de Igreja, ao passo que precipitava num futuro cada vez próximo ao Dia do Julgamento Final, quando os verdadeiros cristãos seriam recompensados com a eterna alegria e justiça, embora não tenha sido rechaçada¹⁶⁹, já

¹⁶⁸ Cânone narrativo que ora via a História Eclesiástica como uma história de sucessos civilizatórios, quando se buscava reforçar as ações “gloriosas” da Igreja desde seu surgimento, ora tendia a vê-la como uma História de combate aos inimigos da Igreja, as forças das trevas. Ao mesmo tempo, tendia a visualizar seu próprio contexto sincrônico como um suposto momento de ápice da guerra contra forças antagônicas do mal, de maior potencialidade destrutiva encerrada nas mãos da heresia – em especial, a protestante -, segundo os moldes de uma escatologia apocalíptica resgatada da literatura bíblica para as páginas da imprensa periódica. (O Apóstolo, n. 7, 15 de janeiro de 1892, p. 4)

¹⁶⁹ Poucos números após o que aqui estamos analisando, há uma publicação suficientemente capaz de atestar a manutenção, em algum nível, desta tendência discursiva. Presente na seção inicial do jornal O Apóstolo, sob o título “Brilhante perspectiva”, a publicação sinaliza um longo retrospecto, deflagrado pela heresia reformista do século XVI, recheado de situações afrontosas e danosas à Igreja, à religião católica e seus fiéis, cenário este cuja reversão estaria certa, em um futuro que se aproximava ao presente catastrófico da guerra contra o mal. Nas palavras do editorial, assentadas em uma perspectiva social do mundo dito moderno – discutindo as intempéries da vida material dos proletários -, como marca do papado de Leão XIII, o “futuro é, pois, da Igreja”. (O Apóstolo, n. 114, 11 de outubro de 1891, p. 1). Alguns anos à frente, a publicação na íntegra de uma Carta Pastoral do Bispo de Niterói, D. Francisco do Rego Maia, acena à possibilidade de um futuro mais próspero para a Igreja Católica no Brasil, ao tomar como enfoque os recentes trabalhos de Leão XIII na criação de novas Dioceses no Brasil e na reorganização das estruturas hierárquicas, atividade esta considerada um sinal de predileção divina pelo Brasil e seu povo. (O Apóstolo, n. 23, 3 de junho de 1894, p. 3)

demonstrava sinais de cansaço, face às novas condições de criadas pelo regime republicano brasileiro.

Embora tenha ganhado destaque nas mobilizações discursivas do conceito de *heresia* nas publicações dos jornais aqui abordados, outros dos chamados “males modernos” seriam assumidos como seus correlatos. Ao observarmos com maior atenção a década de 1870 e 1880, nota-se como antigos conceitos assumem novos significados ou, no mínimo, são realçados à luz da nova conjuntura. É o que se passa com o conceito de maçonaria¹⁷⁰, cujos usos na qualidade de correlato simétrico à *heresia* não demonstraram expressiva potência mobilizadora nestes jornais analisados ao menos até inícios da década de 1870. É com a explosão da Questão Religiosa que tal correlação passa a ser registrada de maneira mais clara e proeminente, alicerçada nas crescentes disputas travadas por meio da imprensa na defesa de seus respectivos projetos de modernidade.

Apoiadas nas longevas rugas que se acumulavam desde o século XVIII entre Igreja Católica e Maçonaria, assumida como “inimiga irreconciliável da Igreja” (FRANCO; SANTOS, 2011, p. 55), as publicações do Apóstolo demonstravam a apropriação do conceito de *heresia* em referência direta àquela sociedade discreta e seus membros, buscando elucidar aos leitores os riscos e ameaças conferidos por esta sociedade e seu pensamento díspar da matriz ultramontana. Em publicação presente no número 18 do Apóstolo de maio de 1873, dispõe-se a seguinte passagem: “Ora, caríssimos filhos, qual é o princípio gerador deste tão geral e desabrido ataque contra a nossa santa religião? [...] o que ali (lojas maçônicas) se ensina é a síntese de todas as heresias, é a negação absoluta de toda a ordem sobrenatural”. (O Apóstolo, n. 18, 04 de maio de 1873, p. 2)

O artigo em questão, é válido ressaltar, republicara instruções originalmente remetidas à província do Pará e Amazonas, “no sentido de elucidá-las sobre os abalos enfrentados pela base católica do país, atestados pelos incisivos ataques ao pontífice e à instituição, sob o risco do esfacelamento da ordem moral” (SILVA; SILVA, 2020, p. 456). Sob tal enquadramento, a Maçonaria será

[...] discursivamente tomada como expressão máxima destes ataques, a síntese de todas as heresias, a negação absoluta da fé católica face seu racionalismo das luzes, num esforço pedagógico de instruir seus leitores e motivá-los a

¹⁷⁰ Ao conceito de *heresia* serão reportados outros significantes, como o regalismo de Estado (SILVA; SILVA, 2020). Entretanto, seus usos discursivos mostraram-se menos expressivos do que os casos aqui abordados e, para fins de recorte analítico e em consonância às limitações temporais de pesquisa, optou-se apenas pela investigação dos usos mais recorrentes deste conceito naquela altura do século XIX.

integrem a resistência ultramontana à heresia maçônica, associada à mentira, à calúnia, ao racionalismo e à descrença, bem como ao próprio espírito da Revolução Francesa. (SILVA; SILVA, 2020, p. 456)

Em abril de 1875, próximo das tratativas definitivas que marcariam o arrefecimento das tensões entre Igreja Católica, Maçonaria e o próprio Estado Imperial naquela década, O Apóstolo publica o que parece ser uma carta do Bispo de Olinda, D. Vital, preso desde janeiro de 1874 nas instalações do Palácio da Soledade (COVOLAN; REIS, 2018). Encabeçada pelo título maniqueísta “A Maçonaria e os Jesuítas: Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos”, afirmava-se:

Ao despontarem nos seus límpidos horizontes esses astros rutilantes, dissipam-se os densos nevoeiros da heresia e o gênio do erro, fulminado, precipita-se no poço do abismo. Se suplanta o espírito da heresia que no pó vai ocultar a fronte orgulhosa, é para chorar amargamente a perda dolorosa de grandes povos e cristandades florescentes, que do amoroso seio materno lhe são arrancados por inúmeros cismas. (O Apóstolo, n. 82, 23 de abril de 1875, p. 1)

Mediante tais construções narrativas, D. Vital e, também, o periódico O Apóstolo – que, neste caso, replica na íntegra a mensagem do clérigo - buscam demonstrar os perigos suscitados pela existência da Maçonaria à “fé católica, seus dogmas e sacramentos, exaltando a potência da fé perante a heresia, remetendo-se aos supostos ‘males’ que esta já causara no passado, para legitimar sua narrativa” (SILVA; SILVA, 2020, p. 457). É neste sentido que exortará a confluência de esforços no enfrentamento das investidas maçônicas, propaladas, em especial pela imprensa laica. A maçonaria seria, sob tal substrato, tomada como significante do conceito de *heresia*, contraposto a conceitos antitéticos, como o de Igreja e de “bons católicos”.

Em um esforço que visava a informar os leitores sobre a suposta ameaça maçônica, por intermédio da mobilização discursiva de conceitos correlatos e antitéticos, uma publicação de maio de 1875, do jornal O Apóstolo, é bastante significativa. Reproduzindo críticas emitidas pelo Bispo de Olinda, os redatores do periódico da capital imperial reiteravam a condenação à Maçonaria, numa construção discursiva ilustrativa da polarização¹⁷¹ perpetrada pelo imaginário clerical acerca da Questão Religiosa, quando fora associada ao conceito de *heresia*:

¹⁷¹ Para Koselleck, a "sociedade" e seus "conceitos" encontram-se intimamente ligadas em uma relação de polarização, dimensionada pelas questões contingenciais, sincrônicas, mas profundamente alicerçadas em fatores diacrônicos, intertemporais. (KOSELLECK, 2006)

[...] ou defendia-se a verdade da Igreja – Cristo -; ou defendia-se a heresia da maçonaria, flagrantemente associada ao “erro” e ao próprio demônio. Persistir nesta última posição era continuar abrindo o “abismo do erro”, causador de novas “heresias” e de “cismas”, enquanto defender a Igreja era galgar o caminho da verdadeira fé e da salvação. (SILVA; SILVA, 2020, p. 457)

A resolução dos principais conflitos que marcaram os anos 1870 não significou o abandono desta mesma estrutura discursiva e opções semânticas delimitadas. A partir da sessão “Transcrição”, os redatores do Apóstolo elencam alguns dos elementos que faziam a maçonaria ser condenada pela Igreja Católica – formatando uma narrativa bastante tendenciosa, visando a dirigir o leitor ao entendimento de que esta seria uma inimiga irreconciliável com a Igreja. Considerada uma instituição movida pelo ódio à religião católica, concentrado e veiculado em especial pelo *Jornal do Comércio* – periódico de longa data que, embora não fosse de propriedade da Maçonaria, era administrado e editado por um de seus Grão-mestres, como era o caso de Saldanha Marinho. Assim, consideram o jornal um instrumento para levar seus leitores ao erro, ao caminho da heresia maçônica, ao próprio mal, reforçado quando ingressavam nas Lojas, encharcadas pelo “veneno da impiedade”. (O Apóstolo, n. 52, 11 de maio de 1883, p. 4)¹⁷²

Se a década de 1870 marcara o ápice das tensões entre episcopado nacional e lideranças maçônicas no Brasil, os anos 1890 marcariam um momento de “menor rivalidade” entre ambas as instituições. Ao menos é o que se percebe quando investigados os usos do conceito de *heresia*, enquanto correlato simétrico ao “mal” combatido. De acordo com o sistema de buscas por palavras-chave do portal da Hemeroteca Digital Brasileira, o conceito de *heresia* fora instrumentalizado no Apóstolo em referência à maçonaria em apenas uma ocasião, na década de 1890, num trecho que sequer reproduzia uma publicação original de seus redatores.

¹⁷² A mesma edição nos é particularmente intrigante para se pensar os sentidos que o anticlericalismo maçom viera a comportar no Brasil dos oitocentos. A maçonaria, de modo geral, insistia que suas críticas não eram dirigidas à religião católica - da qual consideravam-se defensores, inclusive. Através da imprensa, vieram a referendar uma crítica contundente, por sua vez, ao clericalismo, à estrutura hierárquica da Igreja de Roma e as pretensões da Santa Sé em terrenos aquém do que o pensamento moderno julgava ser da alçada espiritual. Os ultramontanos, por seu turno, não viam tal diferença com a mesma clareza. Partiam tais clérigos de uma noção de religiosidade em que instituição e religiosidade católica seriam fundamentalmente o mesmo construto. Por isso, assumiam que uma investida à um, acometia ao outro na mesma proporção. Herdeiros diretos dos dispositivos normativos emanados do Concílio de Trento, os ultramontanos, através da imprensa e das pregações litúrgicas ao nível das paróquias, reforçariam uma noção de “Sociedade Perfeita”, montada pela própria divindade. Sociedade esta “perfeitamente” equilibrada a partir de uma dada estrutura hierárquica, assumida como natural e imutável. Neste quadro, a hierarquia eclesial centrada no infalível e inquestionável pontífice romano – representante do divino na Terra -, poderia ser vista como uma face desta estrutura social perfeita, mantida pelos cânones e dogmas institucionalizados. O anticlericalismo maçom, assim, seria visto pelo ultramontanismo de forma mais abrangente e um tanto quanto genérica, assumido como um atentado direto ao tripé Igreja-religião-sociedade/civilização.

Publicando em série trechos traduzidos ao português da obra “A Franco-maçonaria e a Revolução”, livro de autoria do padre jesuíta francês François-Xavier Gautrelet, dedicado a discutir a participação da Maçonaria nos eventos que marcaram a Revolução Francesa, há uma passagem que busca analisar as raízes históricas da instituição maçônica em tempos mais recuados que o século XVIII: o contexto do paganismo europeu, influenciado, segundo a narrativa do clérigo, desde os Mistérios egípcios e pitagóricos até a doutrina zoroástrica – intimamente influente na concepção maniqueísta da cosmologia judaico-cristã. Nestes termos, a Maçonaria era tomada como raiz de “todas as associações secretas que se tem manifestado, desde os tempos mais remotos, até os nossos dias”. Taxada de “seita desafortada que saúda como seus pais o vício e a heresia”. (O Apóstolo, n. 145, 16 de dezembro de 1896, p. 3)

É possível notar, a partir dos exemplos mobilizados, as qualificações sincrônicas imputadas aos usos contingenciais do conceito de *heresia*, em referência, notadamente, àqueles considerados contrários ao modelo de Igreja e civilização defendido pelo pensamento ultramontano – e que, portanto, representariam “males” a serem combatidos, assimétrica e antiteticamente posicionados em relação a conceitos como “cristianismo”, “catolicismo romano” e “Igreja”. Todavia, como esboçado em outras ocasiões ao longo deste texto, embora o episcopado nacional gestasse e executasse estratégias próprias no que tange à realidade local e regional, as diretrizes pontifícias foram, via de regra, base fundante de suas propostas reformistas, orientações teológico-litúrgicas e mesmo quanto aos dinamismos contingenciais de suas formulações discursivas.

Entretanto, ao longo do papado de Pio IX - considerado o “vencedor do erro e da heresia” (A Estrella do Sul, n. 2, 11 de outubro de 1866, p. 12) - e mesmo no de Leão XIII, o conceito de *heresia* não se fizera de tal modo instrumental e central para justificar usos tão massivos pelo episcopado ultramontano no Brasil. Mesmo o anexo da Encíclica *Quanta Cura*¹⁷³, o *Syllabus*, ao condenar os supostos erros e males modernos, não insufla os usos deste conceito. Porém, quando designa uma escolha consciente, é tomado como correlato simétrico aos conceitos de “erro” e de “males modernos” (SILVA; SILVA, 2020). É neste ponto que podemos tanto compreender a apropriação e a reconfiguração histórica do conceito de *heresia* pelo discurso ultramontano no Brasil, quanto visualizar o entrecruzamento das camadas de temporalidade em seus usos, sobretudo quanto sua materialidade histórica.

¹⁷³ Documento que desde os anos iniciais de circulação do Apóstolo será considerado central para as orientações episcopais no Brasil, a despeito do veto imperial. (O Apóstolo, n. 37, 15 de setembro de 1867, p. 293)

Partindo da noção de que o discurso ultramontano, no trato das consciências, montara-se segundo um aspecto pedagógico (ORLANDI, 1987), as escolhas semânticas tomadas na redação destes jornais seriam guiadas pelas intencionalidades próprias dos produtores daquele discurso, que, a depender das questões mais urgentes, assumiam sentidos distintos – embora acessados pelos mesmo conceitos, tal qual compreendido pelo ferramental koselleckiano (1992). Sob esta condição, encontrava-se o conceito de *heresia*, cujo elevado grau de generalização e potencial polissêmico permitiram-no associar-se “a diferentes tendências de natureza política e religiosa”. (SILVA; SILVA, 2020, p. 460)

Quando analisadas tais publicações sob o prisma conjuntural que com elas relacionavam-se, somos levados a crer que, na opção pelo conceito de “erro” ou de “heresia”, *erro* poderia não ser capaz de conferir concretude aos sentidos que se buscava materializar naquela conjuntura, por contar com uma *extensão* conceitual alargada por demais, pouco alicerçada em alguma definição – portanto, um conceito que se mostrara muito genérico. Em resposta a esse contexto,

[...] o conceito de “heresia” parecia mais eficaz e contundente, pois, além da sua natureza correlata ao conceito de “erro” – não estando, portanto, em desacordo com o discurso oficial da Igreja romana – carregava “camadas interpretativas” sedimentadas historicamente, que dariam força pedagógica ao discurso ultramontano, em especial quando reportado ao seu significado medieval! (SILVA; SILVA, 2020, p. 461)

Noutros termos, o conceito de *heresia* parece ter sido mobilizado naquela altura almejando “despertar no leitor a noção de que a escolha consciente por determinadas tendências disponíveis naquele momento e associadas aos supostos males da modernidade, implicava não apenas num erro, mas em ato de heresia, que não poderia ser negligenciado”. (SILVA; SILVA, 2020, p. 462). Exercício semântico este no qual a materialidade histórica das “heresias medievais” jogaria peso decisivo, capaz de despertar e/ou desenvolver aos leitores destes jornais um sentimento concreto de temor pela ameaça da heresia¹⁷⁴. (COIMBRA, 2001)

Corroborando esta hipótese, pode-se notar que a mobilização do conceito de *heresia* efetiva-se nestes periódicos profundamente articulada a seus sentidos de longa duração, na reabilitação de uma dada linha de sua longa semântica histórica. Uma linha narrativa que, a

¹⁷⁴ Tal hipótese fora testada e validada no seguinte trabalho: SILVA, A. R. C.; SILVA, L. H. S. A construção discursiva do conceito de “heresia” no contexto da questão religiosa: uma análise a partir do jornal O Apóstolo (1871-1875). História Unicap, v. 7, n. 14, p. 450-466, 2020.

partir do fator contingencial, alinhava os sentidos deste conceito a seus usos no cristianismo primitivo e medieval, formatando uma ideia de continuidade fundamental ao projeto universal do catolicismo ultramontano e realçando as exigências de uma postura combativa mais contundente e intolerante aos males modernos (O Apóstolo, n. 69, 16 de dezembro de 1894, p. 4).

Há uma publicação presente no número 34 do ano de 1875, do Apóstolo, capaz de direcionar-nos a tal entendimento. Perscrutando uma defesa imperativa da “verdadeira” Igreja face aos cultos protestantes, os redatores recorrem ao conceito de *heresia* por vias não apenas teológicas, como também políticas. Um uso discursivo definido na sincronicidade das publicações periódicas associado aos seus sentidos inquisitoriais, quando a heresia era entendida como um crime público: “Houve um tempo em que a Heresia reputava-se um crime público, para o qual foram decretadas penas muito severas”. (O Apóstolo, n. 34, 14 de fevereiro de 1875, p. 2)

A publicação intitulada “O centenário de Santo Antônio”, da edição n. 50 de 1895 do Apóstolo, por sinal, faz clara referência ao entendimento da heresia no contexto medieval, onde esta era considerada crime de Estado, em um mundo marcadamente católico. (O Apóstolo, n. 50, 3 de maio de 1895, p. 1)

A análise semântica do conceito de “heresia”, como ressaltado por Barros (2010), mostra-nos ser capaz de desvelar ao historiador um complexo panorama de transformações no interior das próprias noções e práticas religiosas do cristianismo, à medida que, à luz da historicidade inerente, alteram-se os entendimentos eclesiásticos daquilo que seria considerado ou não como heresia. Em outros termos, é na interface com o “outro” que seus sentidos vão sendo reconfigurados, revestidos do manto teológico da ortodoxia em prática.

Entretanto, sua semântica parece manter um significado contínuo, de longa duração. Parafraseando Georges Duby, historicamente o herético sempre fora assim taxado por aquele que se julga tributário de uma dada ortodoxia, que naquela materialidade histórica específica, poderia ser considerada “oficial”. O herético, assim, torna-se um inimigo ameaçador, um mal personificado e, portanto, que demanda uma postura condenatória e combativa contundente. (DUBY, 1990)

*

A análise de alguns dos principais conceitos empregados pelos periódicos católicos ultramontanos no Brasil da segunda metade do século XIX na forja de uma “rede semântica do

mal”, como registrado, permite-nos averiguar os dinamismos e as tensões sincrônicas que vieram a instigar seus usos, bem como a longa duração de sentidos que, através das múltiplas camadas de temporalidade justapostas, imbricam-se e renovam-se à medida que a materialidade histórica lhes exige determinados usos. Uma análise que, ao assentar-se numa perspectiva “em rede”, exige-nos reportá-los a seus pares correlatos simétricos, bem como aos seus assimétricos e antitéticos, cuja relação discursiva permite-nos observar as tramas maniqueístas que vieram a ensejar tais publicações.

Aproveitando-nos dos frutos gestados com a análise semântica empreendida, debruçemo-nos agora sobre alguns dos principais construtos metafóricos que, na mesma medida, vieram a ser largamente empregados pelos redatores destes jornais na consolidação desta rede semântica, aqui igualmente analisados pelo prisma da História dos Conceitos alemã. Especificamente, interessa-nos ressaltar as metáforas assentadas na literatura e no imaginário judaico-cristão, cujos sentidos serão reinterpretados à luz das exigências contingenciais impostas àquele catolicismo oitocentista, materializando as ameaças destes “males modernos” na figura do *Dragão Infernal*, da *Hidra de Muitas Cabeças* e do próprio *Satanás*.

3 AS METÁFORAS DO MAL NA IMPRENSA ULTRAMONTANA: A SEMÂNTICA HISTÓRICA NA ANÁLISE DE RECURSOS METAFÓRICOS

No capítulo anteriormente apresentado, foram sistematizados os resultados obtidos a partir da investigação ensejada sobre três dos principais conceitos que contribuíram na formação e veiculação da rede semântica do mal, em perspectiva católica-ultramontana. Cabe-nos, neste momento, encaminhar a discussão para um próximo horizonte, onde nos propomos a empregar o ferramental koselleckiano na leitura de um outro nódulo constituinte das formulações discursivas e profundamente atrelado à materialidade histórica da linguagem: os enunciados metafóricos voltados para a significação e representação do mal a ser combatido.

Como será demonstrado, definir e conceituar o mal tem sido um entrave para a teologia cristã, fortemente baseada na dualidade maniqueísta bem *versus* mal. É neste campo filosófico e teológico que as metáforas têm sido empregadas, sobretudo no contexto da modernidade, como forma de responder a este desafio de ordem pedagógica perante a comunidade de fiéis, em boa medida apoiadas nas representações pictóricas formuladas desde a Idade Média, com temáticas que reforçavam a dualidade do mundo, o combate entre as forças da luz e das trevas, a vitória mais do que certa daqueles que ficassem do lado considerado correto.

Metáforas podem ser consideradas um recurso da linguagem dotado da capacidade de conectar o mundo mítico ao mundo linguístico (CASSIRER, 2013). Configurando-se em expressões de uma linguagem poética, enunciados metafóricos são invariavelmente polissêmicos. Não apresentam sentidos literais, impondo, por isso, a necessidade de uma interpretação semântica, isto é, de seus sentidos plurais de maior longevidade discursiva, relacionados a sua situação comunicacional. (VILLA, 2018)

Tal entendimento leva-nos em direção ao que propusera Koselleck, ao considerar que as metáforas marcadas por uma semântica de longa duração podem funcionar como objeto de estudo da história humana, em mãos do historiador municiado de métodos capazes de averiguar as múltiplas experiências sobrepostas no tempo (2014). Interpretar metáforas significa, assim, interpretar o uso específico que tivera no momento de sua utilização, em nível discursivo. Deve-se levar em conta seus sentidos sincrônicos, únicos e contingenciais e que, assim como ocorre com os conceitos, esgota-se no momento de seu uso (KOSELLECK, 1992). Ao mesmo tempo, tal interpretação deve ser operada a partir de um conjunto de sentidos anteriores, que carregaram aquela formulação metafórica ao longo de distintas experiências culturais, sociais, políticas. Noutros termos, exige-nos pensar tais recursos linguísticos não apenas como resposta a uma necessidade discursiva, mas também como construtores de noções próprias de realidade,

moldadas pela materialidade histórica, pelas dinâmicas de *temporalização* (KOSELLECK, 2014), ao mesmo tempo em que atuaram ativamente nas dinâmicas e tensões do tecido histórico.

Desta constatação, emerge uma rica possibilidade de mobilizarmos a *História dos Conceitos* em alinhavo a algumas contribuições promovidas pela *Semiótica da Cultura*¹⁷⁵, disciplinas e instrumentais teóricos que compartilham uma mesma referência no campo da linguística: a *linguística diacrônica* de Ferdinand de Saussure, considerado precursor da ciência semiótica e uma das referências centrais no ferramental koselleckiano.

Ao resgatarmos algumas tendências da Semiótica da Cultura, sobretudo aquelas desenvolvidas por Lakoffe e Johnson, poderá se perceber que as metáforas são capazes de estruturar os sistemas conceituais das culturas, organizando, tal como os conceitos (BARROS, 2016b), a organização e compreensão da realidade - que de outro modo pareceria caótica, incognoscível -, o que incluiria o âmbito da política e das organizações sociais.

Neste entendimento, metáforas serão mais do que recursos linguísticos poéticos. Estas prestam-se ao “pensar o mundo”, à reflexão em torno da estruturação da compreensão da realidade percebida. Não por menos, tem sido defendido por algumas leituras que, quando nem mesmo os conceitos são capazes de tornar compreensível uma dada dimensão desse real percebido, o recurso às metáforas seria despertado como forma de superação desse desafio epistemológico. (DORNELES, 2017)

E é precisamente no campo da semiosfera, onde textos de distintas culturas se entrecruzam e ensejam a produção de outros textos, que as metáforas e seus sentidos de longa duração viajam de uma para outra referência cultural, absorvendo sentidos e resguardando outros, a depender dos interesses discursivos envolvidos em sua utilização contingencial. É com base na linguagem metafórica, por exemplo, que o Novo Testamento estabelece uma relação de intertextualidade com a literatura veterotestamentária. Textos de épocas de produção distintas, mas aproximados pela semântica histórica carregada por determinados enunciados metafóricos. (DORNELES, 2017)

Pode-se dizer que as metáforas “levam significado de um domínio ontológico para outro, criando uma relação que não se encontra na natureza.” (JEHA, 2007, p. 18). São

¹⁷⁵ Instrumental teórico cuja proficuidade na aplicação nos estudos de religião no Brasil vem sendo desenvolvida por pesquisadores da área, assentando-se, dentre outros conceitos centrais, no de *semiosfera*. (NOGUEIRA, 2016, 2012)

“capazes de inventar as entidades mais fantásticas por causa do poder posicional inerente na linguagem. Elas podem desmembrar a tessitura da realidade e entrelaçá-la de novo de maneiras as mais caprichosas, emparelhando homem e mulher ou ser humano com fera, nas formas mais antinaturais”. Daí a adequação de monstros e metáforas para representar o mal. (MAN *apud* JEHA, 2007, p. 19)

Mediante o exposto, ensejou-se a análise de três recursos metafóricos de mais expressiva circulação e capital pedagógico em circulação nas publicações da imprensa ultramontana. Construções metafóricas estas que, embora fossem configuradas e veiculadas de acordo com as exigências contingenciais e um renovado vocabulário político configurado nas experiências da modernidade ocidental, também se fizeram fortemente tributárias de sentidos de longa duração, alinhavando duas semiosferas principais: o mundo grego da Antiguidade Clássica e o medievo europeu.

As metáforas eleitas foram: a do “*Monstro*”, a do *Dragão Infernal* e da *Hidra de Muitas Cabeças*, respectivamente apresentadas nos itens subseqüentes. Distintas em sua semântica de longuíssima duração, mas articuladas na imprensa ultramontana pelo capital simbólico discursivo capaz de nomear e legitimar a guerra declarada a esses “representantes do mal” – os supostos “males da modernidade” -, seu potencial discursivo fora construído desde a década de 1860, atingindo seu ápice nos anos 1870, no contexto dos eventos que marcaram a Questão Religiosa.

3.1 Limites a não serem superados: o recurso metafórico do “Monstro” como instrumento pedagógico discursivo

Conforme apontado por Julio Jeha, para teólogos e filósofos às voltas com o pensamento e a dogmática cristãs, para além de *explicar* o mal, mas fundamentalmente *representa-lo* tem se mostrado uma tarefa árdua e de longa duração e que parece ter sido empreendida através do tempo não somente por meio de determinados conceitos, como anteriormente exposto, mas, também, a partir de um recurso comum da linguagem: as metáforas¹⁷⁶, “maravilhas do discurso” que terão “sua contraparte nos monstros, as maravilhas da natureza.” (JEHA, 2009, p. 19)

¹⁷⁶ Por longa data, no que toca ao âmbito da *retórica clássica*, as metáforas foram consideradas uma espécie de “desvio da linguagem”, um “enfeite” discursivo, não um recurso comum, disponível para mobilizações dinâmicas em um fluxo cotidiano assentado na objetividade como fator comunicacional basal. Tal virada teórica terá seus alicerces no interesse mais pronunciado de ciências como a Linguística, a Psicologia e a Antropologia Cultural e Cognitiva no estudo das formulações metafóricas, enquanto objeto de estudo próprio (SILVA JÚNIOR, 2008). Neste ínterim, peso decisivo tivera, na década de 1970, a colocação ricoueriana que reivindicara o “papel

Tal recurso às metáforas para exposição e veiculação de um imaginário tomado pelo “monstruoso”¹⁷⁷ poderá ser justificado pelo fato de que, em termos etimológicos, “sua própria natureza é inclassificável somente por palavras” (OLIVEIRA, 2020, p. 52). Dessa forma, reiterando as concepções medievais acerca do *mal*, a semântica católica ultramontana procede à associação simbólica da figura dos monstros como um dos principais “símbolos das forças do Mal”. (BATALHA, 2015, p. 113)

Na qualidade de metáforas, uma de suas características inerentes será, assim como no caso dos conceitos analisados, um elevado grau de generalização, a julgar pela sua capacidade polissêmica. Metáforas “monstruosas [...] foram empregadas na descrição de situações de tensões e conflitos entre os israelitas e seus vizinhos”, indicando-nos uma correlação semântica entre o monstro e um inimigo a ser combatido (DORNELES, 2017, p. 1428). Entre os gregos da Antiguidade Clássica, ao menos em nível literário, era comum que os “monstros” fossem associados a uma espécie de “punição divina” em razão de determinadas transgressões humanas, isto é, a quebra de códigos sociais e culturais considerados de “comum acordo”. Uma forma de “ofensa” ao mundo tido como “natural”, uma figura sem equivalência na realidade percebida, “um constructo [utilizado] para representar algo que não pertence ao nosso sistema conceitual, algo que não faz parte de nossa realidade; uma alteridade que causa estranheza.”. (DORNELES, 2017, p. 1425)

Naquele mesmo contexto, Aristóteles se opusera a esta interpretação corrente a partir de uma lógica própria, propondo que o “monstro” em nada ofenderia ao mundo natural, funcionando muito mais como um “desvio”, uma raridade do âmbito do extraordinário, como os gêmeos, que por ele serão chamados de *monstros*. Assim, no campo da filosofia aristotélica, monstros seriam “um prodígio e não uma perversão das leis naturais”. (JEHA, 2009, p. 20)

Em alguma medida, o próprio vocábulo latim *monstrum*, que originará suas subsequentes formas gramaticais (monstro, monstruoso, monstruosidade), ainda no período clássico, parece ter se apoiado na formulação aristotélica, remetendo a uma espécie de “prodígio”, isto é, ao “outro” que se difere do eu, uma alteridade extraordinária na interface com o ordinário e que não, necessariamente, romperia com qualquer regra natural. (BATALHA, 2015)

referencial da linguagem poética” na configuração de novos sentidos da realidade, do “ser no mundo”, do sentir-se no mundo. (VILLA, 2018, p. 304, tradução nossa)

¹⁷⁷ Teorias sobre o “monstruoso”, sobretudo no campo das artes literárias e visuais, vêm ganhando fôlego desde os anos 1990, transversalizadas tanto pela problemática dos gêneros literários, quanto pela influência da psique humana na formulação destas representações monstruosas. (ANDRADE; AZZARI; AMARANTE, 2021)

Entretanto, no processo de institucionalização do cristianismo na forma de uma Igreja tida como universal e universalizante, no contexto da Antiguidade Tardia (século III – século VIII), esforços foram empreendidos pela Igreja na remodelagem das consciências leigas a partir de determinadas construções dogmatizadas, de modo a “reformatar” os traços de uma Europa considerada pagã. Será neste contexto que muitos teólogos abraçarão a metáfora do *monstro* como instrumento pedagógico de notável relevância para se manter as “rédeas morais” da cristandade medieval europeia¹⁷⁸. Para tanto, resgataram alguns significados de longa duração, ao mesmo tempo em que lhes atribuíram novos conteúdos semânticos, que vieram a contribuir decisivamente para as construções imaginárias e imagéticas medievais em torno do arqui-inimigo da Igreja: o monstruoso Diabo. (ZIERER, 2016; CAPPELLARI, 2011)

Para tanto, conforme apontado por Soares e Nogueira, alguns autores da Antiguidade Clássica, como Marcus Cornelius Fronto (100-170), gramático e jurista romano; e posteriormente do período medieval, dentre os quais o tradutor e enciclopedista Pierre Bersuire (1290-1362) e o explorador e escritor Sir John Mandeville (século XIV), foram empregados na reiteração dos sentidos gregos majoritariamente impostos ao constructo metafórico do *monstro*, em oposição à lógica aristotélica: monstros seriam, sim, “*contra naturam*”, construções que rompiam as regras consideradas naturais de existência. (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 416)

Em apoio a esta tese, assimilada num campo de oposição e tentativa de sufocamento de práticas culturais tributárias de outras experiências e matrizes religiosas, algumas deidades pagãs marcadas por corporeidades disformes – consideradas por isso como danosas às “leis naturais” de existência estabelecidas pela deidade criadora cristã - serão tomadas pelas formulações teológicas da Igreja medieval como substrato imaginário e imagético para a construção de um arquétipo monstruoso próprio. Este se referia não apenas a uma raridade extraordinária, mas à uma personificação do mal, associada aos demônios infernais e tentadores, cuja existência serviria à cristandade com os propósitos “de advertir, de prevenir e de anunciar” quanto ao *mal* a ser evitado. (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 417)

Na consolidação desta leitura e nos usos discursivos e pedagógicos do monstruoso, o *Apocalipse de João* terá papel decisivo no imaginário cristão medieval (NASCIMENTO, 2009), ao apresentar seus “monstros apocalípticos como metáforas e símbolos de um sistema de representação da alteridade, daquilo que está além da fronteira e que não é próprio nem familiar” (DORNELES, 2017, p. 1427). Não sem qualquer motivo, será a partir deste plano do

¹⁷⁸ Retomaremos este ponto adiante, em termos teóricos.

grotesco e do monstruoso apocalípticos que a metáfora do *monstro* passaria a designar “todas as deformidades”, remetendo “para o plano das forças do Mal as figuras mitológicas de outros panteões religiosos que na sua representação mostrassem características animais, bestiais e grotescas.”¹⁷⁹ (BATALLA, 2015, p. 112-113)

Portanto, desta (re)construção do monstruoso, segundo tendências teológicas de matriz cristã e, sobretudo, a partir da apocalíptica joanina, emergirá uma característica comum assumida pela literatura e pelo imaginário ocidental: monstros, quase via de regra, apresentados como criaturas teratogênicas, dotadas de anomalias físicas, a partir das quais será produzida uma miríade de significados através dos tempos que recorreram ao recurso metafórico do *monstro*. (OLIVEIRA, 2020)

Enquanto *monstro*, metafórica ou simbolicamente colocado, a “perda da coerência formal e da unidade, seja por hibridação ou excesso, deficiência ou distorção de membros, incita a interpretação” (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 417). Não por acaso, para a linguagem e análise semiótica, o *monstro* será considerado “um texto, ou arranjo de signos, para ser lido e interpretado. Ele nasce de um momento ou circunstância cultural incertos, e da necessidade de nomear o inominável nesse contexto” (DORNELES, 2017, p. 1427). Assim, o monstruoso não teria uma “vida própria”. É historicamente localizado, na confluência de referenciais culturais, sociais, políticos e religiosos que o alimentaram de sentidos mutáveis na longa duração, empregados na tentativa de nomear uma oposição inominável: “o monstro significa outra coisa e não ele mesmo”. Daí sua primazia metafórica, que em termos linguísticos também sinaliza a outra coisa que não a sequência de vocábulos disposta por um dado discurso institucionalizado. (COHEN *apud* DORNELES, 2017, p. 1427)

Sob este entendimento, na qualidade de uma formulação metafórica, outras camadas de significado tenderam a ser absorvidas pelo monstruoso em nível discursivo, atribuindo-lhe a centralidade pedagógica que terá, mesmo tardiamente, nas culturas ocidentais de matriz judaico-cristã. Isto porque, quando observado sob o prisma dos estudos semióticos e literários, o *monstro* poderá conotar sentidos menos explícitos. Ao ilustrar o mal, *monstros* servem não somente para instaurar temor em crianças por meio dos contos fantásticos dos irmãos Grimm, para fascinar desde os marinheiros da época das Grandes Navegações - com as ilustrações monstruosas que eram anexadas à cartografia “nos espaços não mapeados do mundo, onde a

¹⁷⁹ Dentre as quais Pã e Tifão, entre os gregos, Mot, originário da cosmologia cananaica, e Pazuzu, entre os antigos sumérios, deidades estas que contribuíram diretamente para a construção da figura e do imaginário do demônio monstruoso como o próprio mal personificado – etimológica e semanticamente alicerçado no vocábulo grego “*daimones*”. (BATALLA, 2015)

natureza estaria livre para criar todos os tipos de formas estranhas e mágicas” (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 416) -; bem como aos espectadores da literatura, do cinema e dos jogos eletrônicos contemporâneos. A figura metafórica do *monstro* presta-se, também, e com certa primazia desde as reformulações semânticas encampadas pela Igreja medieval, à condição de reforçador de normas consideradas naturais e imutáveis, desempenhando um importante “papel político como mantenedor de regras sociais”. (JEHA, 2009, p. 7). Aspecto pedagógico e moralizante este, segundo uma abordagem cultural, que tendera a ser reforçado no contexto da modernidade.

Isto porque o *monstruoso* passara por reformulações semânticas decisivas desde a Renascença que passaram a atrelá-lo a um “afastamento” de um plano racionalista de existência. Daí a leitura de Ambroise Paré, em *On Monsters and Marvels*, acerca do monstruoso na modernidade: “Sejam eles os monstros da revolução, das impressões maternas desordenadas, da literatura de ficção científica ou dos proto-ciborgues, todos opõem-se aos paradigmas epistemológicos, ontológicos e éticos da razão”. (PARÉ *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 28). Deste modo, se até o medievo europeu os monstros também figuravam enquanto existências concretas no limiar do mundo conhecido, representados nas artes a partir do apelo a um imaginário visual hibridizado, grotesco e fantástico, estes passaram ao plano das projeções imaginárias demitologizadas pela modernidade (OLIVEIRA, 2003). Entretanto, será no contexto da própria modernidade que os monstros assumirão marcas decisivamente pedagógicas e terão sua circulação catapultada por diversos gêneros literários, atinentes não somente ao pensamento católico em seu combate aos males modernos. Frankenstein, Jack Estripador e o Corcunda de Notre Dame são apenas alguns exemplos desse *monstruoso moderno* dos oitocentos, que, a um só tempo, atemoriza, fascina e disciplina.

Seguindo esta lógica, conforme ressaltado por algumas correntes antropológicas e também dos estudos semióticos e literários, para que a coesão interna a uma dada sociedade seja mantida no tempo, garantindo sua sobrevivência a longo prazo, será fundamental a delimitação clara de fronteiras que sejam capazes, do ponto de vista discursivo e pedagógico, de manter seus integrantes unidos no interior daquele esquema cultural e social, supostamente protegendo-os contra os inimigos que estão além destas fronteiras. Será, portanto, crucial a existência e endosso de uma “visão de mundo comum, que diga àqueles afetados por ela que ‘as coisas são assim’ e não de outra maneira e ‘é assim que fazemos as coisas por aqui’.” (JEHA, 2009, p. 7)

Neste quadro, em que a manutenção da coesão e ordem sociais dependem de uma “percepção coletiva da realidade”, historicamente dada e conduzida por instituições socialmente legitimadas, qualquer “transgressão das fronteiras ou limites estabelecidos pelo grupo, quer sejam abstratos ou concretos, causa desconforto e requer que o mundo retorne ao estado considerado certo”. Daí emergirá o uso pedagógico do monstruoso na modernidade como forma de “rotular as infrações desses limites sociais” (JEHA, 2009, p. 19), simbolizando “um aviso ou um castigo pela quebra de um código.” (OLIVEIRA, 2020, p. 66)

O que justifica-nos pensar, segundo uma abordagem cultural e psicanalítica¹⁸⁰, que o monstruoso tem exercido papel de destaque no processo de (re)construção das identidades, a um só tempo reforçando *diferenças culturais* (OLIVEIRA, 2003) e refletindo uma espécie de registro discursivo de *classificação do outro*, um regime de alteridade que será condição mesma da “própria identidade” do classificador (VERNANT, 1991, p. 31). Assim, equivale a dizer que “é pelo olhar do outro que nos vemos [...] e nos constituímos enquanto sujeito”, na medida em que “[...] esse outro não é um externo em nossa formação subjetiva. O outro, monstro, também está em cada um de nós.” (ANDRADE; AZZARI; AMARANTE, 2021, p. 110)

Chegados a este ponto, cabe-nos indagar de que maneira tais interpretações revelam-se operacionais para a análise do discurso religioso, objeto da presente investigação. Na proposta teórica encampada pela linguista Eni Orlandi (1987), o discurso religioso¹⁸¹ tende a escapar ao seu princípio da *reversibilidade*¹⁸², próprio à dinâmica discursiva, à medida em que locutor e ouvinte, embora relacionados, ocupam espaços assimétricos imutáveis, irreversíveis. Daí a

¹⁸⁰ Abordagem desenvolvida ao menos desde a década de 1990 a partir dos estudos promovidos pelo orientalismo, à luz das teorias psicanalíticas de Freud, tendo sido substancialmente reforçada com as teses de Jeffrey Cohen acerca do *monstruoso*, sustentadas em sua atuação junto a militância *queer*. (2000)

¹⁸¹ Há de se destacar que sua proposta teórica terá como pano de fundo um mosaico de construções discursivas de matriz judaico-cristã, aqui delimitando-se, portanto, um de seus limites no limiar do pluralismo religioso que nos rodeia e alimenta.

¹⁸² O *princípio da reversibilidade* proposto por Orlandi sugere-nos os papéis que, na construção discursiva, são reversíveis por essência, podem ser intercambiáveis. Todavia, tais noções não são estanques, nem se adequam a todo e qualquer discurso. Os discursos autoritário, lúdico e polêmico, por exemplo, “brincam” com estas categorias de acordo com os jogos internos à formulação de seu próprio estrato discursivo. É neste âmbito em que a linguista enfatiza uma outra marca fundamental das formulações discursivas – a qual, por sinal, permite-nos dialogar abertamente com a História dos Conceitos alemã: a compreensão de que todo discurso é polissêmico. Isto porque o locutor, mesmo em uma formulação discursiva autoritária, cuja *reversibilidade* aproxima-se de zero, jamais terá controle total dos sentidos do discurso proferido, posto que, em sua própria construção discursiva, está seu interlocutor, cujos sentidos recebidos e apreendidos lhe escapam. Entretanto, nem toda formulação discursiva parece responder a tal reversibilidade enquanto fator fundante. Neste ínterim, a linguística esboça-nos algumas de suas considerações acerca de uma formulação discursiva própria: o *discurso religioso*, no qual ouvinte (humano) e locutor (Deus), embora imbrincados na situação discursiva elaborada, ligam-se de forma assimétrica, cada qual representando planos distintos (temporal e espiritual), antitéticos em suas condições de existência. É dessa assimetria por essência, conceito bastante caro à História dos Conceitos koselleckiana, que surge a necessidade de salvação, interpelada a Deus por meio da submissão humana.

possibilidade de se pensar, neste caso, que “o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que aceite (livremente) a sua sujeição”. (ALTHUSSER *apud* ORLANDI, 1987, p. 242)

Enquanto produto emanado da própria transcendência, entendida como marca de um plano incognoscível e intangível ao gênero humano, o discurso religioso demandaria um “intérprete” próprio, capaz de traduzir aquela mensagem à sua contraparte. Neste sentido, a “voz do padre” ou mesmo as publicações produzidas pelos redatores dos jornais católicos no Brasil dos oitocentos, por meio de uma “relação simbólica”, tornam-se a própria voz da divindade, decodificada e transmitida aos fiéis de modo a fazer-se imaginária e linguisticamente apreensível, em seu tempo e espaço. Os lugares discursivos, porém, permanecem inalterados: a verdade emitida não é a do “sujeito falante”, mas a verdade da Igreja (ZANOTTO, 2018, p. 353); o locutor continua sendo a divindade, que apenas se faz presente na esfera temporal na voz de um representante terreno. (ORLANDI, 1987)

É precisamente sob esta assimetria que se assenta a exigência de “que os homens, para serem ouvidos por Deus, se submetam às regras” (ORLANDI, 1987, p. 247). Exigência esta que terá no recurso a mecanismos discursivos de natureza pedagógica importantes reforçadores. Segundo Orlandi, um “discurso pedagógico” seria aquele em que a “voz do saber” se manifesta a partir de um “professor”, um mestre, um guia socialmente legitimado quanto à posse de um dado saber. Tal “professor”, por sua vez, “pode elaborar, manipular, modificar relativamente o saber estabelecido” em favor de alguma intencionalidade discursiva. (ORLANDI, 1987, p. 245)

Desta maneira, o discurso religioso tende a corroborar e garantir a manutenção de uma dada “realidade social num quadro cósmico, dando-lhes estabilidade e ocultando seu caráter de coisa construída, diminuindo ou mesmo inibindo questionamentos sobre sua historicidade, sobre sua criação e dinâmica.” (ZANOTTO, 2018, p. 345). Se mesmo por meio de tais recursos houver, eventualmente, aqueles que assumem uma orientação considerada distinta da normatizada, serão pelo próprio discurso religioso separados dos considerados “fiéis” (ZANOTTO, 2018). Na sua funcionalidade, portanto, o discurso religioso constrói assimetrias e antíteses entre seus interlocutores, gerando coesão, mas, também, excluindo seus detratores. Neste sentido, compreende-se que tal discurso cria *monstros* para serem combatidos e exterminados, como exemplo a não ser seguido.

Neste âmbito, em que pese a variabilidade interpretativa inerente à polissemia que compõe as formulações metafóricas, sobretudo aquelas de longuíssima duração – caso do monstruoso -, sua função como uma espécie de “outro dialético ou suplemento que funciona como terceiro termo”, torna o monstro uma construção vinda de “Fora, do Além — de todos

aqueles *loci* que são retoricamente colocados como distantes e distintos, mas que se originam no Dentro.” (COHEN, 2000, p. 32)

Esse “forasteiro”, esse ser “extralimites” carrega o potencial de aterrorizar, justamente, por sugerir a relatividade dos sistemas social e culturalmente impostos e tidos como corretos e verdadeiros, desnudando sua fragilidade, sua condição imperfeita enquanto criação humana e, conseqüentemente, acenando à sua própria falibilidade (GIRARD, 2004). Em um mundo organizado segundo “classificações binárias, o monstro representa a falha no enquadramento de categorias pré-definidas e do próprio pensamento logocêntrico baseado em dicotomias e juízos de valor que se opõem, ocupando um espaço de exceção”. (ANDRADE; AZZARI; AMARANTE, 2021, p. 110)

Daí emergirá a noção ocidental, encampada pela Igreja medieval mediante critérios estéticos cultural e historicamente delimitados, de que o *monstro* é “perigoso, uma forma – suspensa entre formas – que ameaça explodir toda e qualquer distinção” (COHEN *apud* SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 417), por colocar em xeque as próprias determinações morais estabelecidas pela dogmática cristã, corporificadas em seu modelo de “sociedade perfeita” (FANTAPPIÈ, 2020). O monstro se torna então perigoso por contestar a infalibilidade da Igreja e de seu Pontífice, por contrariar as “leis naturais”, pretensamente advindas dos ordenamentos divinos. O monstro é horrendo e ameaçador, logo, é um símbolo do mal.

Nesta jornada semântica, considerando que desde o medievo os monstros são construções estranhas, grotescas, assustadoras e perturbadoras, que rompem com as representações do que seria belo, social e culturalmente demarcados¹⁸³ (NOGUEIRA, 2018), torna-se plausível interpretar as formulações discursivas registradas na imprensa católica ultramontana como seriadas referências teológicas e imaginárias tributárias do medievo europeu¹⁸⁴. Neste discurso, as características disformes e grotescas serão, via de regra, indissociáveis dos usos metafóricos do monstro enquanto mal personificado e inimigo a ser expurgado, a fim de se garantir a sobrevivência daquele constructo civilizacional indissociável do próprio cristianismo, como se verá nos exemplos analisados a seguir.

A partir deste resgate semântico, que nos permitira chegar a uma construção metafórica e imaginária do *monstro* no Brasil da segunda metade do século XIX estabelecidas desde as

¹⁸³ O que, por consequência, leva-nos a pensar que o monstruoso assumirá representações distintas a depender do tempo e do espaço em que for mobilizado, a julgar pelas distintas noções estéticas que se entrecruzam nos “estratos de tempo”.

¹⁸⁴ Elemento que será desenvolvido no item seguinte.

reformulações de sentido impostas pela Igreja medieval, tomemos como enfoque as publicações da imprensa ultramontana e os usos a que se prestaram a metáfora do *monstro* na tentativa de nomear, condenar e incitar o combate contundente aos seus supostos inimigos: os males da modernidade. Monstros estes, como se perceberá, constituídos em tom pedagógico, retórico e moralizante, cujas transformações semânticas refletem as dinâmicas de “temporalização” dos recursos metafóricos acenadas por Koselleck. (2014)

De maneira distinta ao que será notado nos itens a seguir, a metáfora do *monstro* estará presente de maneira sistemática nesta imprensa católica ultramontana desde os anos 1860, tanto em número de aparições, quanto nos qualificativos impostos, direcionados a significar discursivamente a rede semântica que é objeto desta análise. O que poderá ter sido influenciado pela própria documentação pontifícia, a julgar que Pio IX já havia lançado mão do monstruoso em referência direta ao liberalismo político, à liberdade de consistências e opiniões e ao indiferentismo religioso, desde a década de 1840, com a Encíclica *Qui Pluribus* (PIO IX, 1846) e a Alocução *Quibus, Quantisque* (PIO IX, 1849b). Entretanto, como será possível notar, tais usos discursivos não serão destinados a alvos específicos, ao menos até meados daquela década.

Desde sua primeira edição colocada em circulação, o periódico *A Estrella do Sul* apostara no poder coercitivo emanado do uso contingencial do monstruoso em suas páginas, como forma de identificar seus opositores e justificar seu combate. Na edição n. 1 de 1862, o periódico editado por D. Sebastião Larangeira fará uma extensiva introdução, onde discorrerá acerca do “mal gangrenoso e progressivo” que estaria corrompendo o edifício social, bastante afinando às condenações pontifícias em voga: “o espírito do erro e da mentira, o gênio do mal”. Sob esta conotação condenatória, o periódico irá aludir a uma ameaça tão mais urgente no trato deste “mal gangrenoso”: os impressos em circulação pelo Império, os “jornais da mentira”, os “romances iníquos”, “escritos fartos de calúnias contra a religião e seus ministros”, dispositivos estes responsáveis por levar as mentes “frágeis, segundo o jornal, às “trevas do erro”. (*A Estrella do Sul*, n. 1, 5 de outubro de 1862, p. 1)

Neste ambiente pouco favorável aos impressos descolados da regulação moral católica, emergirá o uso da metáfora do *monstro*, aqui associado aos romances que, supostamente, estariam corrompendo a mocidade, sobretudo as mulheres, o que exortará uma reação católica contundente, em nível das práticas e concepções morais:

[...] as relações com os maus são perniciosas, e seus livros são tanto mais nocivos, quanto eles podem entrar facilmente até o gabinete da donzela, que

incauta o lê folha por folha, duas, e três, e cinco, e mais vezes. Seduzida pelo ornato e variedade de cores que se sucedem na pele do monstro que ela tem entre as mãos [...]. Eis como o espírito do século ocasiona com suas doutrinas imorais tantos males à sociedade [...]. Torna-se pois necessário, que apareça uma reação religiosa como o único elemento que pode de algum modo sustentar a sociedade abalada por princípios tão funestos, e que humilhe as paixões exaltadas dos homens que arrastam-na para uma ruína inevitável”. (A Estrella do Sul, n. 1, 5 de outubro de 1862, p. 1)

Num cântico publicado em homenagem ao “Sagrado Coração de Maria Santíssima” na edição de número 8 do ano de 1863 do jornal *A Estrella do Norte*, a metáfora do *monstro* será evocada e narrativamente reforçada com toques sutis da apocalíptica bíblica, posto que narra os feitos gloriosos de Maria na interface com uma das criaturas que protagonizam o Apocalipse Joanino: o *Dragão Infernal*¹⁸⁵, assim descrito: “Das garras do negro monstro, todo o mundo gemeria, se dela não nos tirasse o coração de Maria”. (A Estrella do Norte, n. 8, 22 de fevereiro de 1863, p. 63)

Curioso observar como aqui será operada uma alteração simbólica no espectro de cores que caracterizam o monstro apocalíptico. Enquanto o *Dragão Infernal* será esboçado como uma criatura de tons avermelhados, aqui a monocromia a ser resgatada irá apoiar-se em tons negros, associando uma tendência de longa data no pensamento cristão-ocidental que tendera a ver o espectro negro como uma associação simbólica ao mal. Além disso, por tratar-se de um cântico entoado em rituais católicos, pode-se presumir que, ao menos nas circunscrições da Diocese do Pará, fazia sentido o emprego da metáfora do *monstro* tanto no jornal, como na ritualística católica cotidiana, em nível das práticas pastorais.

Na capital do Império, o monstruoso fizera-se também presente naquela década. Na edição de número 78 de 1863 do periódico *A Cruz*¹⁸⁶, a metáfora do *monstro* será também empregada genericamente em referência ao que o jornal irá entender por práticas heréticas, remetendo a um contexto atrelado ao cristianismo primitivo. Aqui, o monstro aparece como algo que é diferente, oposto e, portanto, a ser considerado maléfico, horrendo, um inimigo a ser expurgado. (A Cruz, n. 78, 8 de fevereiro de 1863, p. 2)

¹⁸⁵ Ver item 3.2 *A besta carmesim se aproxima no horizonte: por uma semântica do mal nos usos discursivos do Dragão Infernal*.

¹⁸⁶ No jornal *A Cruz*, os usos discursivos da metáfora do *monstro* aparecerão não somente voltados aos grandes males institucionalmente personificados, mas também em relação ao sujeito sem a devida educação religiosa, considerado “ignorante, bruto, cego e, em uma palavra, um monstro, que apenas tem forma humana. E para que esse mal não germine é mister, irmãos meus, que prepareis vossos filhos no temor das leis de Deus”. (A Cruz, n. 98, 28 de junho de 1863, p. 1)

Ainda debruçados sobre o periódico *A Cruz*, a publicação intitulada “A Igreja e a revolução” será uma das poucas circunstâncias em que o monstruoso será empregado em referência a um mal mais específico, na primeira metade dos anos 1860: a *revolução*, considerada o “brado de guerra” do inferno, a loucura do “orgulho pelo progresso”, a rebelião “contra o Onipotente”, o próprio “espírito do mal”, em seu desejo de destruição da Igreja. Todavia, a despeito de um panorama destrutivo que remete à Revolução Francesa e suas inspirações decorrentes, a publicação irá projetar uma noção de realidade onde não apenas o *monstro da revolução* não conseguira concretizar seus objetivos, como fora derrotado pelas forças da Igreja, uma perspectiva narrativa triunfalista assumida pela Igreja frente à revolução (SOLANS, 2016) e que parece ter reverberado nestes periódicos, que tenderam a reforçar o perigo da *revolução*, em prol de seu combate infrene:

Porém, quando ensopado em sangue de milhões de vítimas, no delírio do crime, ia animado pelo espírito do mal, soltar o cântico da vitória, eis que a cólera celeste vibra a espada de sua justiça eterna, e lança por terra o monstro gigantesco, que com seus braços quis derrubar a Cruz. (*A Cruz*, n. 80, 22 de fevereiro de 1863, p. 2)

Quando observamos a segunda metade da década de 1860, por seu turno, haverá uma singela transformação nas mobilizações discursivas do recurso metafórico do monstro, as quais passaram a identificar de maneira mais direta os males a que se associavam semanticamente sob o prisma interpretativo do catolicismo ultramontano – notadamente no *Apóstolo*. O interlocutor privilegiado: o protestantismo no Brasil, que no cenário público do Império já galgava por novos espaços para a profusão de suas prospectivas e temáticas, em especial por meio da imprensa. (CARVALHO, 2018)

Abrindo a edição de número 11 do ano de 1869, lê-se o seguinte na coluna *O Apóstolo*: “É da reforma de Lutero, que saiu, no século XVI, esse monstro; desta reforma, que gerou a revolução francesa, que perverteu e desmoralizou as nações, que cobriu a França de crimes e a inundou de sangue”. Da leitura do trecho, percebe-se o teor crítico que será imputado ao rival mais direto no campo religioso cristão no Brasil, associando-o não somente ao conceito de *revolução* – cuja correlação discursiva fora anteriormente exposta -, como reforçando a rede semântica esboçada ao lançar mão do recurso metafórico do *monstro*. O monstro do protestantismo, personificado na figura de Lutero¹⁸⁷, considerado responsável pelas ondas

¹⁸⁷ Associação discursiva que será repetida mais de dez anos depois no jornal *A Boa Nova*, em publicação intitulada “O Catolicismo e seus inimigos”. (*A Boa Nova*, n. 80, 9 de outubro de 1878, p. 3)

revolucionárias de tendência iluminista propagadas desde o fim do século anterior. (O Apóstolo, n. 11, 14 de março de 1869, p. 84)

Esta mesma formulação discursiva será endossada em uma publicação presente na Seção “Crônica Nacional” no periódico *O Apóstolo*, voltada para rebater recentes editoriais apologéticos veiculados pelo *Imprensa Evangélica*, principal periódico protestante de matriz presbiteriana (LEONEL; SILVA; SOUZA, 2020). Na publicação, os redatores do *Apóstolo* trataram de reafirmar a suposta natureza universalizante emanada da “única fé”: o catolicismo apostólico romano. Será neste contexto que, ao munir-se de argumentos e críticas teológicas na tentativa de esvaziar o capital religioso cristão das matrizes protestantes, emergirá a associação discursiva entre o monstruoso e o protestantismo, assumidos como correlatos, justamente, no que toca à quebra dos valores morais impostos pela “única e verdadeira fé”. Assim argumentava: “Onde está o fundamento do protestantismo? Qual é a sua sede? A sua cabeça? Ninguém a vê nas quatro partes do mundo! O protestantismo é um monstro acéfalo¹⁸⁸”. (O Apóstolo, n. 15, 10 de abril de 1870, p. 119)

Ainda no transcorrer da década de 1860, nota-se a recorrência de uma correlação discursiva comum na literatura bíblica, ao menos desde Isaiás, que remetem à associação entre três construções metafóricas de alto relevo no imaginário judaico-cristão: o *monstro*, o *Dragão Infernal* e a *Serpente edênica*.

Embora comportando linhas etimológicas e semânticas distintas, é esta a associação presente numa publicação voltada para discutir o “estado de coisas” no que concernia à realidade percebida e ao *campo de expectativas* alimentado pelo catolicismo ultramontano face ao recém aberto Concílio Vaticano, em dezembro de 1869. *O Apóstolo* tratara de reforçá-lo como ato indispensável na contenção das supostas ameaças que açoitavam o orbe católico, associados aos erros e males modernos. Neste sentido, exorta que do Concílio parta em uma investida mais contundente e propositiva, capaz de promover um golpe “fatal” aos chamados “filhos do dragão”.

Como se pode notar, esta construção metafórica é direcionada de forma mais abrangente às tendências modernas, evocando não somente a criatura carmesim que emerge no Apocalipse de João – embora mobilizasse passagens da escatologia joanina -, mas sendo empregada

¹⁸⁸ Contraste este apoiado na concepção hierárquica concebida pela Igreja católica, que afirmara sua centralidade em Roma, como centro do orbe cristão. (FANTAPPIÈ, 2020)

discursivamente como correlata à serpente que tentara Eva nos jardins do Éden e aos aspectos literários do monstruoso, que permeiam a narrativa bíblica:

O mesmo Sagrado Concílio é o mesmo que nos há de dizer toda a verdade, e nos há de fortalecer na fé. Mas é razoável de se considerar desde já que apenas o solene Concílio comece a dar o golpe da sentença fatal, dois exércitos se disporão em campo de batalha. Apenas a Virgem Imaculada pise pelo Concílio a orgulhosa cabeça da serpente, os filhos desse dragão sentirão a dor, e então mais que nunca, como leões uivando de famintos, farão estridor e guerra por toda a parte. Mas Miguel Arcanjo, que é o defensor da Santa Igreja, acompanhado dos seus anjos, pelejará pelos filhos de Maria, e vencerá esse monstro infernal e os seus prosélitos. (O Apóstolo, n. 52, 26 de dezembro de 1869, p. 411)¹⁸⁹

É igualmente valioso observarmos que Pio IX, nesta década, será discursivamente associado à uma potência sobre-humana que, mesmo ameaçada por um “tremendo monstro”, jamais seria derrotado, permanecendo invencível e infalível como Papa e como Rei de Roma. Tal construção poderá ser apreendida de um soneto publicado no número 28 de 1864 do jornal *A Estrella do Norte*, cujas formulações discursivas parecem levar a crer que se tratava de uma associação semântica com as forças políticas que buscavam a unificação das cidades italianas, lideradas por Garibaldi. A própria expressão “gênio do Averno” remete a uma cratera vulcânica na região da Campânia, a oeste de Nápoles, lugar de onde este *monstro* teria emergido:

À Pio IX

Que importa que tremendo monstro insano
Se eleve contra ti do Averno afundo,
Se a teus pés se acobarda moribundo
Apenas vê teu vulto Soberano?

Que importa desse monstro o ímpio dano
Que tenta contra ti urdir o mundo,
Se sempre mais sereno, e mais jocundo
Teu domínio ostenta sobre-humano?

¹⁸⁹ A mesma associação discursiva que tendera a associar as construções metafóricas do *monstro* ao Dragão apocalíptico e à serpente edênica podem ser visualizadas em outras circunstâncias e periódicos, sobretudo no *A Estrella do Sul* (*A Estrella do Sul*, n. 41, 19 de julho de 1863, p. 325) e posteriormente no *A Boa Nova* (*A Boa Nova*, n. 94, 26 de novembro de 1879, p. 2), indicando-nos tanto a longevidade na manutenção desta opção semântica – como ressaltado, não inédita –, como ainda sua capilaridade e ressonância na rede de impressos em mão deste catolicismo ultramontano.

Pio triunfará eternamente
 Contra o gênio do averno! Ímpios sabej!!
 Seu Reino será sempre independente!

Cumpra-se enfim de Deus sagrada lei!
 E em Roma reinará perpetuamente
 O Papa, como Papa e como Rei.

(A Estrella do Norte, n. 28, 10 de julho de 1864, p. 224)

Nos anos 1870, que marcaram o ápice das tensões entre Igreja, Estado regalista, Maçonaria e protestantismo, o recurso metafórico do *monstro* alcançara sua expressão de maior destaque, tanto em critérios quantitativos, quanto qualitativos, evocando de maneira mais direta os interlocutores a que se dirigiam e pretensamente representavam, em nível discursivo. Panorama este que se mostrara comum¹⁹⁰, quanto aos usos de formulações metafóricas nos jornais analisados.

No *Apóstolo*, por exemplo, podemos encontrar uma publicação de inícios daquela década presente na Seção Exterior da edição de 5 de novembro de 1871, intitulada “O espírito das associações católicas”. A publicação discute os desafios a serem enfrentados pelas associações leigas no trato dos considerados males modernos, com especial menção àquele com maior potencial de destruição da Igreja e de toda a civilização: a *revolução*. Daí desdobra-se uma estratégia editorial comum que atrelava formulações metafóricas a conceitos correlatos simétricos. Neste caso, a mobilização discursiva da metáfora do *monstro*, associada ao conceito de *revolução*, nos termos trabalhados pelo jornal:

Este monstro [a revolução], por pouco que se tem assenhoreado dos poderes do Estado; há quase um século que vai cobrindo de ruínas nações inteiras, e que desafiando abertamente céu e terra, ameaça produzir em sua orgulhosa ferocidade, novos destroços e novos rios de sangue. (O Apóstolo, n. 45, 5 de novembro de 1871, p. 356)

Associações discursivas entre a metáfora do *monstro* e a semântica associada ao conceito de *revolução* veiculado pela imprensa católica seriam reiteradas em outras circunstâncias, por vezes associadas a outros males modernos. Segundo a mesma estratégia discursiva anteriormente traçada, nota-se o recurso de se fundir dois ou mais “males” na forma

¹⁹⁰ Consultar os próximos dois itens constantes neste capítulo.

de um poderoso inimigo a ser combatido, como se tal associação encontrasse fundamento na factualidade histórica. Ou seja: trata-se de um exercício teleológico¹⁹¹, mediante o qual, uma dada realidade projetada pela imprensa é assumida como fatídica e incontestável, com base em um *campo de experiências* evocado.

Este será o caso da publicação intitulada “Necessidade da associação católica”, presente na edição de número 11 de 1872 do Apóstolo, onde ao conceito de *revolução* será associado o conceito de *liberalismo*, através de uma correlação semântica elaborada segundo uma construção histórica linear que buscara criar uma realidade própria, monolítica e causal, ensejando sua descrição como um “monstro” a ser enfrentado. Em sua materialização histórica, a Revolução Francesa é descrita como a “revolução mãe”, o “monstro do inferno”, que, com sua “infernai peçonha” – associada às ideias de liberdade de consciências, secularização do ensino e a soberania do povo -, estaria contaminando rapidamente o orbe católico. Seu enfrentamento deveria ser urgente, enquanto a vitória seria possível apenas mediante a união dos “bons”, ou seja, aqueles tributários de um mesmo referencial de fé e de moral: o catolicismo ultramontano. Assim argumentava:

Apelemos para a história. Desde quando começaram nos países católicos essas revoluções, de que se envergonhariam até os bárbaros, essas revoluções, digo, que abatem trono e altar, e deixam à sociedade por herança a devassidão, a incredulidade e a ruína? Desde a revolução francesa. E com efeito é admirável a comunidade de princípios, que liga aquela revolução mãe com as outras que lhe sucederam, como frutos naturais. Sim, a liberdade de consciência e de imprensa, a secularização do ensino, a escravidão da Igreja, o povo soberano, a ridicularização das coisas santas, e mil outras coisas que de todo opostas à Religião de Jesus Cristo, são as máximas fecundas de todas as revoluções. Ora estas máximas, que outra coisa são senão o liberalismo que encobrindo o seu monstruoso rosto com uma formosa máscara, envenena a sociedade com sua infernai peçonha? [...] se este monstro hediondo chegar a dominar os povos, não haverá mais fé, nem justiça, nem propriedade, e as nações ficarão entregues ao mais aviltante paganismo. Ora é certo que este sistema está dominando em muitas partes; e poderá bastar a força dos indivíduos para aniquilar a força deste monstro do inferno? Certo que não! É pois preciso que todos os bons se unam, e por todos os meios forcejem para abater essa heresia. (O Apóstolo, n. 11, p. 3, 17 de março de 1872)

¹⁹¹ Teleologia esta comum ao discurso ultramontano, que imputara ao marco da Revolução Francesa toda uma série de outros acontecimentos e tendências do século, narrados como seu desdobramento direto e linear. Este encadeamento causal, que refunda uma espécie de “mito das origens”, também seria, por este discurso, temporalizado – tal qual os conceitos e recursos metafóricos. Qual seja: não se trata mais do “pecado original”, mas do “erro primordial” representado pela Revolução.

No contexto da Questão Religiosa (1872 – 1875), os usos discursivos da metáfora do *monstro*, assim como ocorrerá com a metáfora dracônica, serão voltados a um alvo bastante específico: a Maçonaria no Brasil, acusada de estar saindo do abismo, como uma serpente, ameaçando a ordem, a hierarquia, os costumes e a moral da civilização. É esta a representação registrada no seguinte trecho, extraído da publicação intitulada “A maçonaria e o Sr. Bispo Diocesano”, assinada pelo Vigário Francisco Pedro da Cunha, voltada a discutir e endossar a decisão do bispo D. Maria Lacerda de suspender o padre Almeida Martins:

A maçonaria deixou de colear¹⁹² nas trevas; fez ela a sua entrada à luz da civilização hodierna. Grita descompassada irrompe de todos os lados, tentando abalar a autoridade e a lei. São os hinos de saudação ao Leviatã social, que alçou o colo em afronta à sociedade; que fora da lei, desafia toda a autoridade que sem autoridade, pretende impor o seu despotismo infrene. E como o monstro que nas águas cava sulcos que parece[m] abismos, ela tenta abismar a sociedade atual nos valos que rasga na moral e na obediência, nas leis e nos costumes. (O Apóstolo, n. 31, p. 4, 4 de agosto de 1872. p.)

Ainda neste contexto, abrindo sua edição de número 62 de 1872, o periódico *A Boa Nova* publicava o editorial intitulado “Ignorância da Religião”, revelador do modo como os eventos que marcaram a detonação da que viera a ser chamada de Questão Religiosa foram recebidos e lidos pela Diocese do Pará. A publicação é inteiramente voltada para discutir o que interpreta como “ignorância” maçônica, em matéria de religião, bem como seu suposto plano de destruição da ordem social, por meio do abalo do Trono e do Altar. Neste ínterim, a metáfora do *monstro* era mobilizada para referir-se aos maçons e seus “projetos”:

Tal é a missão do maçonismo, que em planos tenebrosos procura consumir a sua obra de opressão contra as leis e a Divina Autoridade da Igreja; obra de destruição contra o poder legítimo dos mesmos Príncipes seculares, numa palavra conculcar tudo quer sagrado, quer civil, até, se lhe fosse possível destruir pelos fundamentos a Religião de Nosso Senhor Jesus Cristo. Bem pintou a maçonaria aquele, que a representou, como um monstro, saído do abismo, com uma das mãos abalando o Trono e com a outra o Altar. (*A Boa Nova*, n. 62, 12 de outubro de 1872, p. 1)

Tal associação discursiva aparece em outras ocasiões deste mesmo periódico. É assim que, na coluna “A Boa Nova”, sob o título “A maçonaria e o Sr. Bispo de Pernambuco”, o periódico reflete sobre o recrudescimento da postura do Bispo D. Vital no trato dos maçons envolvidos com confrarias religiosas, ressoando os marcos inaugurais da Questão Religiosa. Na

¹⁹² Verbo sugestivo ao movimento das serpentes, novamente associadas ao mal.

esteira das reprimendas advindas da capital imperial do ano anterior, o Bispo de Pernambuco proibira a participação dos maçons em tais confrarias ou irmandades, ao que a Maçonaria irá se opor ferreamente.

Ao expor e endossar a postura de D. Vital em espaços sob a jurisdição da Diocese de Pernambuco, a metáfora do *monstro* será repetidamente reforçada como correlata à Maçonaria, tida como um monstro “esmagado sob o báculo do ilustre prelado Pernambucano”. A publicação é enfática nesse sentido:

Seria uma loucura permitir que os inimigos da Igreja se servissem dessas mesmas associações como de outros tantos instrumentos para demolir sua autoridade. Os Sumo Pontífices consideram as sociedades secretas como ímpias, perniciosas à fé e à sociedade, excomungaram todos os associados sob qualquer nome que se apresentem. Logo os Bispos não podem deixar prosperar o maçonismo no seio das ditas corporações sem trair os deveres mais fundamentais do ofício pastoral. (A Boa Nova, n. 10, 1 de fevereiro de 1873, p. 1)

Reforçando tal formulação discursiva condenatória e combativa à Maçonaria, a edição de número 92 do ano de 1874 do *Apóstolo* apresenta uma trova de autoria de “O Vigário P.”, da qual extrai todo um universo imaginário pejorativo e condenatório à Maçonaria, que também nos remete à metáfora do *monstro*. Segundo o jornal, a Maçonaria a qual estaria deixando as trevas e rapidamente se alastrando para além dos limites da capital da Corte:

Acha-se prenhe o rio branco,
O foco do maçonismo
A parteira que o apalpou
Diz que pare o despotismo

Tem tomado tal volume
O seu bojo assaz tirano
Que não sei como ainda cabe
No país americano!

Se há tempos já não cabia
Em todo o Rio de Janeiro
Daqui a pouco não caberá
Até mesmo no mundo inteiro!

Deste parto desastrado
 Tal monstro sairá à luz
 Que entupirá de alto a baixo
 O Império de Santa Cruz!

Que mortal jamais pensara
 Que esse bojo tão profundo
 Cresceria até não caber
 Ainda mesmo em todo o mundo?!
 (O Apóstolo, n. 92, 12 de agosto de 1874, p. 3)

No conjunto das estratégias discursivas assumidas pelo catolicismo ultramontano no combate à Maçonaria, sobretudo nos momentos mais tensos da Questão Religiosa, houvera uma tendência dos redatores do Apóstolo em associá-la ao o conceito de *revolução*, como se fossem pares correlatos e simétricos. A mesma associação parece ter sido também reproduzida, sendo ambos os conceitos arvorados pela metáfora do *monstro*. Além disso, é interessante perceber que, embora nomeie as duas principais obediências maçônicas no Brasil à época, o jornal revela uma tendência homogeneizadora, tratando ambas como defensoras e propugnadoras das mesmas ideias:

Ganganelli e a Nação enganam-se redondamente, se pensam que suas mentiras e falsidades fazem eco na opinião. Já estão conhecidos demais para que possam iludir os incautos. O primeiro como representante do Oriente dos Beneditinos, e a segunda como representante do Oriente do Lavradio, e afinal, cada um por sua vez, tratam de servir à mesma causa, propagando as mesmas ideias, das quais se tem gerado esse monstro, que busca devorar-nos e que chama-se a Revolução. (O Apóstolo, n. 125, 29 de novembro de 1874, p. 3)

Neste mesmo período, todavia, outros interlocutores foram associados ao monstruoso no imaginário mobilizado e evocado por estes jornais, dentre os quais o próprio Estado imperial regalista, no que tange às atitudes tomadas pelo Imperador no decorrer da Questão Religiosa, interpretadas, pela alta hierarquia católica, como mais favoráveis à causa maçônica do que aos interesses da “religião do Estado”.

Há uma publicação um tanto quanto curiosa no Apóstolo que reflete o tom de descontentamento nutrido por alguns dos redatores destes jornais analisados quanto ao posicionamento do governo imperial naquela conjuntura, sobretudo após a condenação dos

bispos D. Vital e D. Macedo Costa. É assim que, na edição de número 26 do ano de 1874, a publicação intitulada “Revista dos Jornais” critica a descontinuidade do jornal *República*, periódico de circulação nacional que atuara em favor dos interesses republicanos no Brasil.

Curiosamente, embora manifestem-se contrários ao republicanismo, os redatores do jornal se opõem ao regalismo imperial, a que irão chamar de “férreo cesarismo paganizado”, reportado metaforicamente ao constructo metafórico do *monstro*, o “monstro político” do regalismo¹⁹³, que bem poderia ser freado pela oposição imposta por um “partido republicano honesto”:

Veremos mesmo com prazer a reconstituição de um partido republicano honesto no Brasil; não porque compartilhamos as suas ideias, ISSO NUNCA; mas porque infelizmente os tempos correm tais, que em presença desse férreo cesarismo paganizado, que quase já sufoca a consciência católica, e que muito em breve sufocará a liberdade individual, um partido republicano honesto serviria de poderoso freio a esse monstro político, que tão atrevidamente pretende roubar-nos ao mesmo tempo a Religião e a Pátria. (O Apóstolo, n. 26, 4 de março de 1874, p. 2)

No caudal destas colocações, registrava-se o esgarçamento das relações entre Estado e Igreja no Brasil, processado nos marcos constituintes da Questão Religiosa. Numa publicação intitulada “A Igreja e o Estado”, dirigida ao próprio Imperador D. Pedro II, presente na edição de número 64 do ano de 1875, o periódico O Apóstolo tratara de discorrer abertamente quanto ao descontentamento acumulado por parte da Igreja - e extensivo aos católicos em geral – em relação ao modo como o Estado vinha se posicionando quanto aos interesses católicos, garantidos constitucionalmente, utilizando-se da mensagem como alerta ao Imperador, para que este agisse em tempo quanto ao caminho considerado correto.

Em crítica aberta ao modelo regalista, o periódico irá reforçar a associação entre regalismo e cesarismo, conceito este que, à época, remetia a uma espécie de regime despótico, aqui entendido sob a chave do despotismo do poder civil em detrimento dos atributos constitucional que, no caso do Brasil, garantiam a condição oficial do catolicismo. Desta associação, partirá o jornal para uma relação semântica entre os conceitos de cesarismo e de revolução, como se estes fossem correlatos simétricos: “A revolução e o Cesarismo são da mesma natureza, posto que diversifiquem quanto ao objeto. Ambos são inimigos da autoridade;

¹⁹³ Postura esta que, algumas edições adiante, será reiterada de forma a considerar o regalismo como uma forma de despotismo no Brasil, “um monstro que nasceu das trevas e que povo nenhum civilizado quer entre si” (O Apóstolo, n. 60, 22 de maio de 1874, p. 2)

a revolução do poder constituído na sociedade, o cesarismo do poder da Igreja, instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo.”. Daí emergirá a associação discursiva entre o regime do padroado e a metáfora do *monstro*:

Os cesarinos não querem reconhecer a realeza espiritual de Jesus Cristo, cujo representante aqui na terra é só o Papa [...]. O cesarismo, esse monstro evocado dos tempos pagãos, Pio IX condenou em nome da Igreja, e em nome da liberdade das consciências católicas. A Igreja não deve ser escrava de nenhuma potestade terrestre; nem os católicos podem, sem apostatar, submeter as suas consciências à César. (O Apóstolo, n. 64, 21 de março de 1875, p. 2)

Associado às tendências liberais, o regalismo será criticado em virtude da possibilidade, dada como certa, da presença de católicos liberais¹⁹⁴ supostamente infiltrados entre os demais, na defesa sorrateira do “monstro horrendo” do liberalismo católico, aquele que pretende “subordinar os direitos da Igreja aos do Estado, por medida de prudência e de alta sabedoria, e mesmo a separar a Igreja do Estado”. (O Apóstolo, n. 69, 23 de junho de 1876, p. 2)

A partir da leitura destas fontes, é possível constatar que um dos principais gatilhos nas rugas entre ultramontanos e a esfera política era representado pela possibilidade, cada vez mais debatida e com certa capilaridade no Senado, de aprovação do casamento civil, tido pelo clero ultramontano como produto da Revolução e do Liberalismo, associado a um direito há muito requisitado por protestantes e maçons. Referindo-se a um editorial originalmente veiculado pelo jornal *O Constitucional*, publicado na província de São Paulo, *O Apóstolo* condenava tal direito, recorrendo à metáfora do *monstro*, novamente atestando o descontentamento do episcopado católico ultramontano com os rumos da política imperial:

O Estado, decretando o casamento civil, não só vem imiscuir-se em esfera alheia, como profligar uma das bases da religião, negar o caráter sacramental à instituição do matrimônio. [...] Desde que o Estado proclama-se tutor do vínculo espiritual do matrimônio, este será um monstro destruidor da família, aniquilando o laço íntimo do lar doméstico. (O Apóstolo, n. 74, p. 2, 1 de julho de 1877, p. 2)

Na passagem dos anos 1870 para a década de 1880, contudo, observa-se o recuo dos editores destes periódicos nos usos discursivos da metáfora do *monstro* – o que também

¹⁹⁴ Lembrando que, durante o período regencial, muito clérigos de tendência regalista envolveram-se em movimentos de tendência liberal perpetrados em algumas províncias do Brasil, o que teria levado o Imperador a passar a favorecer os ultramontanos nos principais bispados.

ocorrerá com outras formulações metafóricas analisadas a seguir. Todavia, embora tenham diminuído em citações, as formulações discursivas em torno do *monstro* parecem ter mantido sua inerente capacidade polissêmica, orientado na direção de dois outros alvos: o liberalismo político – refletido no recém-criado Gabinete Saraiva, marcando o início de um quinquênio dominado pelo Partido Liberal, que duraria até a configuração do Gabinete Cotegipe (BARBOSA, 2007) - e o protestantismo - que não apenas já havia conquistado algumas prerrogativas favoráveis às suas expressões religiosas, como ainda ganhava reforço com a chegada dos adventistas e de novos missionários batistas. (PEREIRA, 2007)

Ilustrativa desta constatação é a publicação assinada pelo Padre João Vieira Neves Castro da Cruz, intitulada “Pensamentos filosóficos, religiosos e sociais”, presente na Seção “Transcrição do Apóstolo”, em seu número 25 do ano de 1882. Nesta, há uma clara condenação ao liberalismo, suposto “monstro da irreligião” que a tudo desrespeitava; em especial, aos preceitos morais fixados pela Santa Sé, enquanto modelo civilizatório considerado legítimo. Buscando alertar a opinião pública e, sobretudo, as esferas representativas da política nacional, o clérigo procurava esclarecer o suposto objeto do liberalismo, que, para além do campo das ideias, incluía: a destruição da Igreja, dos poderes políticos “legitimados” e a propriedade privada:

O monstro do liberalismo, que não é outra coisa senão o monstro da irreligião com uma máscara, nada respeita, tudo invade; e a pior desgraça é que em toda a parte é recebido com fatal entusiasmo. Que cegueira! Ele se apresenta em toda a sua deformidade – e faz prosélitos! Não oculta as suas diferentes formas – e adquire partidários! Dá a conhecer suas tendências de acabar com a Igreja, com os tronos, com a propriedade – e é vitoriado e até aclamado com delírio! (O Apóstolo, n. 25, 1 de março de 1882, p. 4)

Dois anos depois, em publicação indicada como de autoria do leigo João Grange à redação do Apóstolo, extraída da “Seção Interior – Correspondência do Apóstolo: Ceará”, há uma passagem que marcará uma significativa acerca da correlação estabelecida entre o *monstro* e o protestantismo. Seu teor discursivo parece novamente reduzir o capital religioso cristão das vertentes protestantes do cristianismo, considerando o protestantismo como uma “ameaça menor”, um monstro ao qual a nação, pretensamente resgatada das trevas quando fora iluminada pela “luz” da “verdade imutável” – o catolicismo romano -, não deveria dar ouvidos. Uma “ameaça” que, a julgar pela recorrência com que a temática figurara nestes impressos, nada tivera de “menor” e “pequena” para aquela tendência do catolicismo, em fins do século XIX:

A sociedade brasileira, saindo das selvas do obscurantismo para o batismo da civilização, purificou-se nas águas saltares do Evangelho do Filho de Deus, que é o magno código dos ensinamentos da verdade, tanto humanas como divinas; portanto, já tendo sua existência social iluminada por essa luz da verdade imutável, e por ela aquecida, não deve dar quartel ao protestantismo, esse monstro que a impiedade gerou nas horas do mau logro das orgulhosas aspirações de um dia, e que tanto sangue fez derramar em seu aparecimento. (O Apóstolo, n. 23, 27 de fevereiro de 1884, p. 4)

Fato é que a suposta “ameaça protestante” continuará anatemizada pelo principal jornal ultramontano do período, a partir das polissêmicas correlações semânticas, simetricamente estabelecidas, para com a metáfora do *monstro*. Presente na Seção Instrutiva sob o título “O católico e o metodista”, encontramos uma publicação que parece ter sido redigida em resposta à circulação das doutrinas protestantes nos chamados *tracts* metodistas (SILVA; CARVALHO, 2017), onde cada ponto considerado contrário e pretensamente inferior ao catolicismo é refutado. Será neste campo pejorativo que o *monstro*, uma vez mais, emergirá como correlato simétrico ao protestantismo, associado ainda às imagens infernais, cravadas no imaginário da cristandade medieval e resgatadas pelo jornal:

Que horrível doutrina! Doutrina diabólica e oposta à doutrina, que Nosso Senhor ensinou pela sua Sagrada Boca, quando respondeu ao que lhe perguntava que boas obras devia ele fazer para alcançar a vida eterna [...]. Destas e outras infernais doutrinas dos protestantes, ou das seitas, de que se compõe o monstro do protestantismo. (O Apóstolo, n. 125, 6 de novembro de 1885, p. 3)

*

A década de 1880 encaminhara-se para seu desfecho com usos bem menos pronunciados do recurso metafórico do *monstro*, em referência direta aos males combatidos por aquela que se configurou como a tendência católica mais antiliberal e reativa às transformações da modernidade no Brasil oitocentista. Não significa, entretanto, que isso indicasse um cenário mais favorável aos interesses da Igreja, de forma a tornar desnecessários os investimentos discursivos amparados no recurso metafórico. A Pastoral do Bispo de Goiás, D. Claudio José Gonçalves Ponce de Leão, pertencente à Congregação da Missão, e que a dirigia ao clero e aos fiéis de sua diocese, atesta o quanto a alta hierarquia do clero ultramontano ainda se autocompreendia na urgência de tratar um cenário catastrófico à Igreja. Contudo, em tom

esperançoso - sobretudo quanto a figura do novo pontífice, Leão XIII -, sinalizava com a expectativa de vitória já estabelecida pela literatura bíblica contra as forças do mal:

Que melhor presságio poderá ele [Leão XIII] ter, de que se renovará a face da terra, e que será completamente derrotado e morto esse *monstro* infernal da revolução, que ameaça destruir tudo quanto é bom, santo e honesto; que de contínuo se esforça com suas garras envenenadas para despedaçar a família, o Estado, a mesma Igreja de Jesus Cristo? (O Apóstolo, n. 45, 18 de abril de 1886, p. 3)

A década de 1890 não registrara usos do presente recurso metafórico na designação do mal, assim como de outras metáforas analisadas na sequência deste capítulo. O que nos leva a indagar que, dentre outras hipóteses, é possível aventar que, com a mudança nos rumos da política do Estado – sob o regime republicano -, que, desde 1889 amparava-se ideologicamente no positivismo comteano, a imprensa ultramontana tenha redefinido algumas de suas propostas discursivas, de alguma forma “desmitologizando” suas publicações em vias de se estabelecer um diálogo mais afinado aos programas republicanos¹⁹⁵. Outrossim, a venda do principal periódico ultramontano daquele período para outros proprietários na década de 1890 pode também ter delineado novos rumos nas propostas discursivas registradas por seus redatores, mediante novos interesses em um quadro político e cultural em transformação – embora significativa parcela de suas clássicas formulações discursivas tenha se mantido de pé. (LIMEIRA, 2011)

Antes de avançarmos no teste destas hipóteses, sigamos nosso percurso analítico em torno das construções metafóricas que, a partir de sua carga semântica, foram capazes de nomear, representar e legitimar o combate discursivo dos representantes do catolicismo ultramontano por meio da imprensa à uma ideia do “mal” personificado. Falamos aqui daquele que será considerado o responsável por todos os males e pela perseguição sofrida pelo cristianismo desde seus primeiros tempos (O Apóstolo, n. 83, 30 de julho de 1876, p. 1): o “inimigo encarniçado” da cristandade (O Apóstolo, n. 107, 25 de setembro de 1885, p. 2), o capitão das forças do mal (A Estrella do Norte, n. 13, 1 de abril de 1866, p. 104): o poderoso *Dragão Infernal*, do Apocalipse de João.

¹⁹⁵ Não como aceitação e pactuação com o governo republicano, mas como uma estratégia discursiva longa (FANTAPPIÉ, 2020) a partir da qual se apropriavam dos mesmos modelos e técnicas de seus interlocutores para melhor dialogarem entre as partes interessadas, visando a defesa de seus projetos e a obtenção de determinados privilégios. Estratégia que, por sinal, ecoava esforços instaurados por Leão XIII, marcando uma tentativa da Igreja em dialogar de forma não tão somente reativa com o mundo dito moderno.

3.2 A besta carmesim se aproxima no horizonte: os usos discursivos da metáfora do “Dragão Infernal”

Como anteriormente sinalizado, a Idade Média foi reputada pelo pensamento ultramontano, tanto no Brasil, quanto na Europa - notadamente França, na Alemanha (GOMES FILHO, 2019) -, como um suposto período áureo, espécie de “paraíso perdido” a partir do qual a Igreja pudera referenciar seus interesses em meio às sociedades em que exercera influência, legitimando o poder real. Tal enquadramento alinhava-se aos “lugares comuns do pensamento ‘reacionário católico’”, no âmbito do qual se encontraria “a idealização de um passado que na realidade nunca foi exatamente como tal e como foi representado, constituindo uma espécie de ‘mito’ pré-moderno onde nada estava ‘distorcido’ ainda”. (BERROCAL, 2016, p. 43, tradução nossa)

Nesta conexão entre contingências históricas alinhavadas pela dimensão religiosa através da via discursiva, o ultramontanismo, engajado na defesa de um modelo civilizacional próprio (SILVA, 2022) e no combate aos *males modernos* que supostamente o rodeavam no Brasil dos oitocentos, buscara no “pensamento analógico medieval” (FRANCO JUNIOR, 2008) um outro conjunto de referenciais simbólicos a serem apropriados de modo a potencializar, no imaginário cristão da época, os sentidos construídos em torno desta rede “semântica do mal”, reconfigurados e colocados em circulação através dos editoriais publicados nos periódicos católicos.

Em especial, será possível notar o resgate, no plano discursivo, de um certo “imaginário do mal” de matriz católica, em boa medida moldado pelos comentadores medievais dos textos bíblicos (LE GOFF, 1979), assentado em um constructo metafórico central: o “imaginário do dragão”. Um símbolo teriomórfico, considerado representante do caos, saído das “profundezas do abismo” (TERRA, 2017, p. 779), espécie de “arquétipo universal ligado à imaginação poética”, síntese de uma série de outros monstros perpetuados na semiosfera judaico-cristã, tal qual o Leviatã descrito em Jó 41, marcado por aspectos mortíferos, ferozes, agressivos. (OLIVEIRA, 2020, p. 60)

Conforme Miguel Andrade, a “palavra ‘dragão’ chega à língua portuguesa com raiz na palavra latina *draco*, que foi busca-la no vocábulo grego δράκων (*drakōn*).” Etimologicamente, tanto “no latim como no grego antigo, a palavra parece ter sido usada para designar serpentes; e, particularmente, reservada para nomear serpentes de dimensões particularmente imponentes,

ou de significação simbólica/mitológica particular”, associada a uma característica peçonhenta, causadora de queimaduras. (ANDRADE, 2020, p. 87, tradução nossa¹⁹⁶)

Todavia, tais construções imaginárias, mediante os fluxos característicos da interculturalidade registrada nas “redes textuais” (NOGUEIRA, 2019) do mediterrâneo e do Oriente Médio de outrora, levaram a outras versões e significações acerca do *drakōn* de origem grega, interferindo, conseqüentemente, em sua semântica de longa duração. Particularmente interessa-nos aquelas referências encontradas em série na principal referência cristã, em termos de matrizes teológicas e ensinamentos de ordem moral e religiosa: a literatura bíblica.

Ao longo do texto bíblico, será possível localizar passagens onde se encontram descrições de criaturas monstruosas associadas ao vocábulo grego *drakōn*. No Antigo Testamento, os *taninim*¹⁹⁷, monstros de grandes proporções associados a um contexto “pré-cósmico”, serão exemplos paradigmáticos desta proposição, que, segundo certas interpretações, podem ser visualizados como dragões “historicizados, tratados como representações do inimigo histórico do povo hebreu à data da composição de cada específico texto bíblico” – referindo-se ora ao reino egípcio, ora ao próprio Faraó (ANDRADE, 2020, p. 103). A ameaça do Leviatã presente em Jó 40-41, ao lado de outros “monstros do caos”, ilustra-nos tal concepção. (OLIVEIRA, 2020)

Entretanto, será no Novo Testamento, cuja “concepção de mundo” está fortemente embasada em aspectos mitológicos (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 414), que a linguagem religiosa dará contornos específicos ao constructo metafórico dracônico, delimitando-o não apenas como uma força predominantemente associada ao aspecto ígneo, malévol e ameaçadora, mas tornando o Dragão a própria personificação do mal. As características atribuídas a esta construção mitológica irão contribuir na forja e constante atualização do constructo dracônico no imaginário ocidental, mesmo tardiamente, como será possível notar na imprensa ultramontana aqui analisada.

Trata-se de um mal considerado supremo e implacável, oposto ao cristianismo, à própria divindade criadora e à Igreja; por isso mesmo, um inimigo a ser derrotado em uma batalha

¹⁹⁶ O mesmo para as demais citações do mesmo autor.

¹⁹⁷ “*Tanin* é o termo mais genérico, e pode designar tanto uma serpente terrestre como um monstro-marinho, de tamanho variado. Aparece no Gênesis como parte da criação: ‘Deus criou, segundo as suas espécies, os monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem nas águas, e todas as aves aladas, segundo as suas espécies.’ (Gênesis 1:21). No entanto, surge também referido como envolvido num conflito com Deus - seja num conflito mítico fora do tempo, seja utilizado metaforicamente para representar uma nação inimiga dos hebreus.” (ANDRADE, 2020, p. 99)

decisiva vindoura. Assim, é na literatura neotestamentária em que se estabelece a “oposição do cristianismo à serpente/dragão, que atinge a sua expressão máxima no final do Novo Testamento, com o dragão a tornar-se um inimigo por excelência de Deus e dos seus fiéis.” (ANDRADE, 2020, p. 107). É curioso notar que as:

[...] concepções de dragão da Bíblia, no Novo Testamento, não surgem num vácuo, e são influenciadas pelos significados apresentados no segmento hebraico da Bíblia, que sofrerão uma transformação nos processos de tradução para o grego, designadamente na Septuaginta (tradução completada antes do séc. I a.C., em Alexandria, por estudiosos judeus, que serviu de base para construção do texto bíblico grego, do Novo Testamento cristão) e para o latim, com a Vulgata de Jerônimo (versão traduzida no início do séc. V d.C., com recurso tanto à Septuaginta como a um regresso aos textos hebraicos). (ANDRADE, 2020, p. 104-105, tradução nossa)

Nesta construção semântica e imaginária voltada para os meandros da linguagem neotestamentária, torna-se inevitável considerarmos a importância do *Livro das Revelações* ou *Apocalipse*¹⁹⁸, de João, considerado o “mais relevante livro do Novo Testamento para a consolidação da ideia do dragão medieval cristão” e que irá introduzir “uma nova figuração desta criatura”, largamente replicada posteriormente, na forma de um *Dragão Infernal* (ANDRADE, 2020, p. 108), cuja complexidade “narrativa e imagética” consolidara-se como “uma espécie de matriz cultural no ocidente, com imenso poder na formação do imaginário”. (NOGUEIRA, 2019, p. 182)

Trata-se de um texto poético-retórico, fortemente pautado no uso de imagens com propósitos de persuasão (TERRA, 2017), marcado “por uma imagética simbólica, onírica e grotesca, entrelaçada por uma estrutura labiríntica, impartível do universo mítico” (SOARES; NOGUEIRA, 2019, p. 415) e que, na longa duração, fixara as peças semânticas e imagéticas que dariam forma consolidada a esse “imaginário do dragão”, associado a tudo que viria a ser entendido como mal na tradição cristã¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Em que pese uma abordagem semiótica da literatura bíblica, será interessante notar que o Apocalipse de João comunica “uma mensagem urgente, sobre a chegada do Reino, sobre a vitória divina sobre as forças demoníacas, apresentando os inimigos escatológicos. Também busca motivar os adeptos à fidelidade diante de riscos de segregação e morte. No entanto, sua estrutura está muito distante da linearidade e objetividade esperadas. Ele não só comunica imagens e processos. O texto conduz o leitor a uma experiência estético-religiosa por meio de narrativas circulares espirais (três ciclos de pragas, que se repetem, com progressão), e por meio de imagens híbridas e monstruosas (um dragão, dois monstros escatológicos, seres demoníacos híbridos, etc), ou seja, ampliando as capacidades cognitivas e provocando respostas emocionais.” (NOGUEIRA, 2019, p. 181-182)

¹⁹⁹ Construção que poderá ter se apoiado intimamente nas menções ao “drakōn como inimigo de Deus, que surgem na Septuaginta e, a partir daí, conceitualizado como o maior dos inimigos”. Curiosamente, “o significado dos dragões do Antigo Testamento como apresentado na Vulgata de Jerônimo acaba por abranger ainda mais

Figurando no texto joanino como um sinal escatológico do “fim dos tempos”, discursivamente identificado como o próprio Diabo e não apenas como seu servo ou aliado, o *Dragão Infernal* será descrito como uma enorme criatura avermelhada com sete cabeças e dez chifres, ostentando em suas cabeças sete diademas (Ap 12:3). Terá tamanho poder que sua cauda teria derrubado ao chão um terço das estrelas no céu. (Ap 12:4)

Identificado como uma forma oposta à Mulher grávida que fugia pelo deserto e ao Arcanjo Miguel, que o enfrentará na batalha decisiva (Ap 12:7), o *Dragão Infernal* será também referenciado como a “Serpente Infernal”²⁰⁰, tornando-se, desde o Apocalipse joanino, o representante supremo do caos, “[...] o velho inimigo do homem, é o Diabo, é Satanás”. A própria “encarnação de todo o mal do mundo”²⁰¹ (LE GOFF, 1979, p. 230), “monstruoso, grotesco e violento” (TERRA, 2017, p. 771), líder dos asseclas do caos na batalha cósmica contra Miguel e seu exército angélico.

Força representativa do caos, “elemento fundamental dos mitos de criação”, na leitura de Paulo Nogueira, não será “sem motivo que o visionário João tenta eliminar essa ambiguidade ao identificar o dragão com satanás e o diabo no verso 9, uma vez que ele quer transformá-lo em um opositor escatológico.” (NOGUEIRA, 2018, p. 1015)

Mediante tais formulações no âmbito da linguagem religiosa ocidental, será no transcorrer da Antiguidade Tardia (século III – século VIII) e, sobretudo, da Idade Média (século VIII – século XVI) que, em decorrência de escolhas semânticas nas traduções bíblicas realizadas pelos teólogos – notadamente, nas hagiografias medievais - predominará uma “ligação semântica” entre o *drakōn* e certos aspectos negativos definidos pelas práticas sociais e culturais correntes. Por reiteradas vezes, foi então associado a um mal oposto à deidade criadora e mantendo sua construção imagética próxima a de uma enorme e poderosa serpente

significações negativas do que nas versões hebraicas do texto, expandindo-se o seu potencial como símbolo. Adicionalmente, os acréscimos da Septuaginta ao livro de Daniel, com o episódio apócrifo de ‘Bel e o Dragão’ (remanescente apenas na forma de duas versões gregas de um original aramaico perdido, do séc. II a.C.), utilizam também as palavras *drakōn* (e posteriormente *draco*) para definir a criatura que Daniel derrota.” (ANDRADE, 2020, p. 107-109)

²⁰⁰ Associação semântica presente desde Isaías, que assumira como correlatos o Dragão, a Serpente e o Monstro. (ANDRADE, 2020)

²⁰¹ Diferente dos dragões que irão figurar nas tradições orientais, os quais, segundo sugerido por alguns pesquisadores, tenderam a representar forças naturais associadas ao ambiente aquático e aéreo, personificando a justiça, a esperança, a vida, a boa sorte, ao mesmo tempo em que eram portadores de um poder avassalador. Não à toa, o *Long* (dragão, em mandarim) será assumido como símbolo do poder imperial na China feudal, identificando e consolidando o domínio incontestado do imperador – considerado o próprio dragão. (YUN & SUN, 2021; KHALIFA-GUETA, 2018)

(ANDRADE, 2020, p. 90-91), cuja imagem e peso semântico passavam a evocar os parâmetros estatuídos desde o Apocalipse de João.

Dentre os teólogos responsáveis pela potencialização deste constructo metafórico, estivera Agostinho de Hipona (354 - 430), o qual, em seu *Comentário dos Salmos*, descrevera algumas características do dragão, tendo como fundamento o versículo de Salmos 148:7 da Vulgata (AGOSTINHO, 1997). Inclusive, será uma das primeiras descrições patrísticas a assumir o *Dragão* como uma criatura alada capaz de voar, característica que será ostensivamente replicada em suas figurações séculos mais tarde, notadamente a partir da Baixa Idade Média (século XIII – século XVI), quando se torna uma ideia mais generalizada.

Isidoro de Sevilha (560 – 636) também foi responsável por descrições teológicas paradigmáticas acerca do constructo metafórico dracônico, apoiado na literatura bíblica e reforçando sua associação ao fogo. De suas descrições, alimentar-se-ão os populares bestiários medievais, os quais, aliados a um imaginário analógico reforçado pela força do “visível”, marcado por crescentes representações do Diabo, dos domínios infernais e poderes das trevas pelo menos desde o século XI²⁰², contribuíram na solda de um verdadeiro “imaginário do mal”, protagonizado pelo *Dragão Infernal*. (ANDRADE, 2020)

Mesmo na Baixa Idade Média, esse conteúdo semântico parece ter encontrado ressonância significativa, como poderá ser observado em obras de História Natural do século XV acerca do “medo” do Oriente desconhecido. (OLIVEIRA, 2020; DELUMEAU, 2009). Décadas depois, a metáfora e os símbolos associados ao Dragão continuarão presentes no imaginário ocidental em diferentes povos e culturas, não apenas em nível literário e das práticas discursivas, como nas produções cartográficas do período das Grandes Navegações, aterrorizando seus leitores com a possibilidade de se deparar com a criatura infernal nos limites do mundo conhecido. (VELLOSO, 2017)

Entretanto, é preciso ressaltar que, enquanto construção metafórica – logo, altamente polissêmica -, mesmo durante o medievo e o período moderno no Ocidente o dragão não foi universalmente tratado como representação maniqueísta de um mal absoluto e personificado.

²⁰² Por volta deste período, representações pictóricas e recursos metafóricos associados ao Diabo cristão-católico adquirem maior relevo nas estratégias pedagógicas assumidas pela Igreja Católica medieval, a partir das quais infere-se sua potencialização enquanto ser poderoso, malévolo e tentador. Tal perspectiva discursiva poderá ter correspondido a um esforço verticalizado da Igreja em reforçar a centralidade da instituição eclesiástica como único instrumento e caminho para a salvação das almas. Para tanto, a “Igreja Católica mantinha viva a ameaça do Inferno diante dos olhos dos cristãos, [e] para isso se utilizava de discursos e representações que enfatizavam a monstruosidade, animalidade e crueldade dos demônios [...], com intuito de conscientizar os fiéis de suas faltas e fazer com que estes buscassem a sua proteção.”. (ZIERER & OLIVEIRA, 2010, p. 49)

Em Portugal, lembra-nos André Simões, era comum, ao menos desde o reinado de D. João I (1385 – 1433), o emprego de dragões em estandartes e armas portuguesas, bem como sua mobilização metafórica em documentos de Estado, nos quais Portugal foi descrito como um poderoso dragão. Estratégia discursiva que parece ter sido reforçada no contexto da Restauração (1640 – 1668). (SIMÕES, 2011)

Como ressaltado pela historiadora Adriana Zierer, esse aspecto ambivalente na interpretação do simbolismo dracônico esteve bastante presente na Europa medieval. Isto porque, ao mesmo tempo em que era “associado ao Diabo”, este último também foi “relacionado à terra e a riquezas, pertencendo aos mundos terrestre, aquático e aéreo”, notadamente nas culturas céltica e germânica²⁰³. Observando a França dos séculos XII e XIII, era comum a ocorrência de procissões, em que se buscava “atrair as fecundantes forças da natureza. Neste sentido, nas ladainhas, a figura do dragão aparecia num cortejo por três dias e no estandarte era estampado esse animal.”. (ZIERER, 2016, p. 22)

Hodiernamente, o *Dragão Infernal*, enquanto representação de um mal derradeiro a ser enfrentado e sobrepujado por uma figura heroica em sua jornada arquetípica pela iluminação – em uma estrutura narrativa há muito trabalhada pela psicologia junguiana (JUNG, 2016) -, continua a alimentar a indústria cultural de massas, presentificado em histórias em quadrinhos, jogos eletrônicos e de cartas, filmes aos mais diversos e, sobretudo, na literatura. Sua imagem mais consolidada: Smaug, dragão de grandes proporções e poderes associados ao fogo, traços reptilianos e pele enegrecida que representa os poderes antagônicos das trevas em *O Hobbit* (1937), criado pelo escritor e filólogo britânico J. R. R. Tolkien para o universo da saga de *O Senhor dos Anéis*.

Retomemos os marcos oitocentistas que mais particularmente nos tocam nesta investigação. Aparentemente cientes da potência imagética e imaginária que a metáfora dracônica despertara desde a cristandade medieval, os redatores dos jornais católicos analisados buscaram transpô-la ao seu tempo, almejando despertar, pela via discursiva, um determinado conjunto de referenciais metafóricos capazes de dialogar com o imaginário católico brasileiro, num contexto de acirradas disputas de narrativas.

²⁰³ “Na mitologia céltica, por exemplo, o rei Artur, caracterizado por seu grande poder, tem em seu elmo e no seu estandarte gravados a figura do dragão, de acordo com a *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, obra composta no século XII. Na mitologia germânica, o dragão também guarda um imenso tesouro no subterrâneo que é representado pelo anel dos Nibelungos na obra *A Canção dos Nibelungos* (Nibelungenlied), de cerca de 1200.” (ZIERER, 2016, p. 22)

Outrossim, ao passo em que se apoia no referencial teórico koselleckiano, a mobilização da metáfora do “Dragão Infernal” do Apocalipse joanino nestes impressos católicos exige-nos uma análise capaz de traçar e entrelaçar seus sentidos sincrônicos aos diacrônicos (KOSELLECK, 2006). Primeiramente, atrelado aos seus sentidos medievais, carregando uma carga semântica associada ao mal em sua máxima expressão, correlato ao próprio Demônio. Ao mesmo tempo, em seus usos contingenciais, seria empregada de modo a referir-se aos opositores do pensamento católico ultramontano, representados como dragões, personificações do mal que deveriam ser combatidas na guerra escatológica que se anunciava no horizonte, com referência explícita e direta à Maçonaria.

Ao verificarmos as fontes destacadas para esta investigação, é possível observar esses usos discursivos contingenciais do recurso metafórico do *Dragão Infernal* desde os anos 1860, mas constituindo um recurso mais sistemático nos anos 1870 e 1880.

Em que pese um uso orientado a definir e condenar certas marcas consideradas “modernas”, uma primeira mobilização da metáfora do *Dragão Infernal*, localizada pelo mecanismo de buscas da Hemeroteca Digital Brasileira, remete-nos ao periódico *A Cruz*, ainda no ano de 1863. Sob o título “A causa”, a publicação busca elucidar ao leitor os motivos, de caráter teológico e analisados pelo escritor francês Laurentie, que supostamente teriam provocado a “decadência” humana. Nesta interpretação, valendo-se de uma narrativa que remonta ao mito edênico, o orgulho humano teria provocado a disseminação do “veneno” da “serpente satânica”, responsável por espargir a desobediência ao “Onipotente”. A publicação prossegue, afirmando que, no presente, esta “ainda se revolta audaz contra a verdade, e o dragão infernal com suas negras asas procura por todos os meios apagar no coração do homem o facho luminoso da fé, para que, cego, unicamente guiado pela vaidade, se perca nas trevas do erro.”. (A Cruz, n. 89, 26 de abril de 1863, p. 2)

O trecho desperta variadas possibilidades de leitura. Primeiramente, há uma correlação semântica direta entre o *Dragão Infernal* do Apocalipse com o mito da serpente que teria tentado Eva no Paraíso terreno. Uma correlação discursiva que se mostrará vigorosa durante toda a segunda metade dos oitocentos. Além disso, o *Dragão Infernal* será considerado um inimigo da verdade, (como em outras situações), engajado em uma pretensa batalha para desviar os seres humanos de um caminho luminoso (o da Igreja) para um mundo de trevas, de escuridão, um mundo onde os preceitos do cristianismo-católico não mais seriam a baliza fundamental da moral humana.

Por fim, é interessante notar, do ponto de vista imagético, a construção e veiculação de uma dada representação do *Dragão Infernal*. Enquanto no Apocalipse os tons avermelhados do fogo são considerados sua cor por excelência (Ap 12:3), na publicação há uma ênfase declarada nas cores negras de suas asas. Uma escolha narrativa que nos parece pouco ingênua. Primeiramente, pela própria associação discursiva entre a coloração de suas asas e o mundo de trevas e cegueira que se aproximava, onde nem mesmo a luz “onipotente” seria capaz de atuar como um farol de orientação. Além disso, em termos de um percurso artístico-cultural ocidental, a cor negra fora historicamente associada, no imaginário cristão²⁰⁴, à ideia de forças malignas opositoras à deidade criadora, em especial a partir dos séculos XII e XIII, quando iluminuras, mosaicos e esculturas afixadas e integradas às catedrais góticas e românicas passaram a retratar cenários infernais e figuras monstruosas associadas ao Diabo, provocando “no fiel, ao mesmo tempo, um misto de fascinação e medo”. Uma estratégia pedagógica por meio do qual a Igreja reforçava a fé, explorando um “imaginário visual”. (CAPPELLARI, 2011, p. 177-178)

O jornal *O Apóstolo* também apostara, desde os momentos iniciais de sua circulação, no potencial discursivo e imaginário quanto à metáfora do *Dragão Infernal*, na busca por nomear e referenciar uma dada ideia de “mal”, disseminada pelo edifício social. Preenchendo quase duas páginas da edição de número 7 do ano de 1866, encontramos uma publicação que veiculara o trecho conclusivo de uma Carta Pastoral assinada pelo então Bispo de Pernambuco, D. Emmanuel de Medeiros, escrita de Roma e destinada a seus diocesanos. Esclarecendo um contexto pretensamente generalizante de “perigos” a assombrar o *horizonte de expectativas* do catolicismo, o clérigo se vale de um recurso retórico mediante o qual a Virgem Imaculada é estabelecida como a potência divina capaz de sobrepujar o “espírito do erro”, por meio de suas “Virtudes e Dons”.

Nestes termos, o Bispo interpela o divino para que freie e “abata a audácia do dragão infernal, que tanto instiga os seus satélites a torturar seu coração”. Ao que irá exortar uma concentração infatigável de preces em seu nome, em um diálogo intermediado pela figura do Cristo. Aqui, nota-se que a metáfora do *Dragão Infernal* não será empregada em referência a um erro ou mal especificamente, mas sim assumida como metáfora para um dado contexto

²⁰⁴ Para a forja e sustentação deste imaginário, alguns teólogos cristãos vieram a concorrer, dentre os quais Juan de Torquemada (1388 – 1468). Em seu *Monarquia Indiana*, Torquemada defendera a tese de que a cor negra terá surgido como resultado da maldição que Noé teria lançado sobre seu filho Cam. Deste modo, apoiando-se em larga medida em Isidoro de Sevilha, acabara atrelando a cor negra “à cosmovisão cristã sobre o mal”. (IVO; JESUS, 2019, p. 36)

desfavorável à Igreja Católica, em escala global, o qual, segundo o próprio Bispo, remetia às perseguições sofridas nos primeiros séculos da Igreja, de forma mais abrangente, às transformações da Modernidade, anatemizadas pela Santa Sé. (O Apóstolo, n. 7, 18 de fevereiro de 1866, p. 4)

Antes de avançarmos neste fio analítico, será fundamental debruçarmo-nos sobre um elemento evocado por esta publicação: a figura da Virgem Maria como a vencedora do *Dragão Infernal*, cuja batalha apocalíptica²⁰⁵ é discursivamente trazida ao plano contingencial daquele século, acelerando a chegada de um futuro há muito vaticinado²⁰⁶ e que polarizava a Igreja e seus defensores em relação a seus supostos inimigos: os exércitos do Dragão. Evoca-se, desse modo, a retórica maniqueísta do bem *versus* mal.

Tal associação será repetida de maneira sistemática pela imprensa católica do período, sobretudo no mês de dezembro - o mês mariano - quando os jornais apelavam à Virgem para a concessão de forças para a batalha decisiva que se anunciava no horizonte (O Apóstolo, n. 138, 7 de dezembro de 1881, p. 1), de forma cada vez mais acelerada, embora nunca se tornasse presente. Neste sentido, torna-se recorrente a compreensão de que “Maria foi desde o primeiro instante do seu ser a vencedora do dragão” (O Apóstolo, n. 49, 8 de dezembro de 1867, p. 391), sendo este um constructo metafórico que circulara amplamente no imaginário das colônias espanholas e na América Portuguesa²⁰⁷ (GRUZINSKI, 2006)²⁰⁸ e cujo impacto imagético nas experiências culturais e religiosas estendera-se na longa duração²⁰⁹, alcançando a segunda metade dos oitocentos.

Neste ínterim, não serão poucos os momentos em que a instituição do Dogma da Imaculada Conceição de Maria por Pio IX, em 8 de dezembro de 1854, por meio da Bula

²⁰⁵ Para Koselleck (2014), traços de uma “aceleração” nas experiências temporais podem ser encontrados, em termos das histórias ocidentais, na própria literatura apocalíptica judaico-cristã, embora mais restritas a uma dimensão religiosa e literária.

²⁰⁶ Conforme apontado por Koselleck, que, ao analisar a ruptura das experiências temporais, marca de uma suposta inauguração da modernidade, acena a esta aceleração do tempo. (KOSELLECK, 2014 & 2006)

²⁰⁷ “O Brasil herdou sua devoção mariana do catolicismo português que era profundamente mariano. O marianismo português fazia parte até mesmo da alta política de Estado desde que Dom Afonso Henriques fundador da dinastia portuguesa (1139) consagrou o reino de Portugal à Mãe de Deus. Em 1640 D. João IV ratifica o ato de D. Afonso Henriques e proclama a Virgem da Conceição padroeira de Portugal e todas as suas possessões, inclusive o Brasil. A devoção a Maria era então uma prerrogativa de dinastia no reino português.” (CIPOLINI, 2010, p. 40)

²⁰⁸ A imagem e a fé depositada pelos colonos na Virgem Maria terá tamanha capilaridade e aceitação naquelas experiências culturais e religiosas que será considerada por Gruzinski como a “mais prodigiosa das imagens” criadas e veiculadas pela religiosidade das Américas Espanhola e Portuguesa. (GRUZINSKI, 2006, 174)

²⁰⁹ A fé mariana, embora tenha ganhado reforçadores nas experiências ibero-americanas, já se fazia presente e notória na Europa medieval ao menos desde o século IX, mas com proeminência e capilaridade no contexto das reformas monásticas do século XII – em especial a partir dos incentivos advindos dos frades mendicantes e dos monges cistercienses. (PORTELLA, 2018)

*Ineffabilis Deus*²¹⁰, será evocada e associada a certa interpretação da cena apocalíptica, em que a Mulher retratada – assumida como Maria, pelo periódico – pisa a cabeça do Dragão, esmagando-a tal como faria, naquele dado presente, com os “homens do erro e da mentira”, com o “espírito do mal”. (O Apóstolo, n. 51, 19 de dezembro de 1869, p. 403)

Ainda sob este universo metafórico e imaginário, a abertura do Concílio Vaticano I, embora vaticinada pelo jornal *O Apóstolo* como marco fortalecedor da fé católica, também foi percebida como a abertura de uma guerra já prenunciada: entre os exércitos do mal, capitaneados pelo Dragão apocalíptico, e os exércitos do bem, liderados por Maria, destinada a derrotar a criatura, conforme publicado na série intitulada “O Concílio Ecumênico e a Imaculada Conceção de Maria”, que transcreve práticas supostamente pregadas pelo padre Vicente Rodrigues da Costa Soares, na Igreja de Nossa Senhora do Parto. (O Apóstolo, n. 52, 26 de dezembro de 1867, p. 411). Destaca-se a maneira como a batalha escatológica entre as forças do bem e do mal, entre a luz e as trevas, entre criação e caos é presente e enfaticamente registrada nestas publicações, denunciando uma estratégia discursiva como recurso pedagógico, por meio do qual os redatores evocavam o temor e o fascínio pela temática, tal qual as produções artísticas medievais despertavam em seus observadores.

A mesma tônica discursiva será reiteradas vezes mobilizada pelo Apóstolo, apoiando-se nos próprios discursos de Pio IX, que tendera a dogmatizar uma dada leitura apocalíptica em que Maria seria aquela com “o poder de esmagar a cabeça do dragão”, ação metaforicamente tomada numa correlação discursiva como o combate da própria Modernidade (O Apóstolo, n. 123, 3 de novembro de 1876, p. 1). Tal interpretação ecoava um entendimento comum: o *Dragão Infernal* jamais poderia amedrontar o poder de Maria, pelo fato desta última jamais ter caído em pecado. (O Apóstolo, n. 127, 11 de dezembro de 1878, p. 1; O Apóstolo, n. 95, 22 de agosto de 1886, p. 3)

Esta mesma representação da Virgem Maria – tomada como a figura que derrotou e que novamente derrotará o *Dragão Infernal*, está registrada no periódico *A Estrela do Norte*. Neste jornal, editado pelo bispo D. Macedo Costa, por meio de um Hino à Imaculada Conceição,

²¹⁰ A aprovação do Dogma da Imaculada Conceição de Maria será considerada, em uma série de publicações extraídas do correspondente do Apóstolo, *Sentinella de São Paulo* – voltadas a “clarear” e homenagear os feitos do recém falecido Pio IX -, “o maior acontecimento religioso dos tempos modernos. Evocando uma narrativa que remonta ao período do Concílio Vaticano I, perpassando o posicionamento “unânime” e harmônico do bispado coligido em favor da instituição do dogma até sua aprovação, o periódico será categórico: o mundo teria tremido de alegria com tal disposição de Roma. Neste momento será realçada a metáfora do *Dragão Infernal*, o qual teria revolvido-se, furioso, face ao “sublime desafio” instado pela Igreja, pretensamente sob a proteção de Maria – infalível e imaculada. A metáfora será empregada em sentido direto à narrativa apocalíptica, não em direção a um conjunto de males modernos. (O Apóstolo, n. 23, 27 de fevereiro de 1878, p. 2)

supostamente da autoria de sujeito identificado como Flamming, era realçado o poder quase absoluto da Virgem Imaculada face às forças do mal²¹¹, ao Dragão apocalíptico – o “dragão vencido”. (A Estrella do Norte, n. 13, 1 de abril de 1866, p. 104)

Retomemos o percurso analítico mais central à esta investigação. Uma primeira associação direta da metáfora do *Dragão Infernal* a um dos pretensos erros e males anatemizados a partir de Roma remonta-nos a uma publicação fixada na página final da edição n. 42 de 1866 do jornal *O Apóstolo*. Republicando um editorial extraído de seu correspondente *Diário de Pernambuco*, encontramos uma passagem que exalta os esforços pastorais dos clérigos Agostinho, identificado como “Capelão da Glória”, e de Bento Schembre, padre jesuíta. Neste âmbito, seus esforços são ressaltados como obstáculo ao avanço do que identificam como “indiferentismo religioso”, associado à metáfora do *Dragão Infernal*: “Honra e glória a estes levitas, que tão incessantemente trabalham na vinha do Senhor, confundindo a heresia, e combatendo o infernal dragão da indiferença religiosa.” (O Apóstolo, n. 42, 20 de outubro de 1867, p. 336)

Noutro momento, marcando a página inicial da edição de número 10 do ano de 1870 do mesmo jornal, tem-se um trecho retirado de Mateus 4:1-11²¹². Partindo do trecho extraído da literatura bíblica como fundamento teológico, portanto, dogmático, os redatores do jornal serão taxativos ao afirmar ser o *Dragão Infernal* não apenas um sinônimo do mal encarnado, como o próprio mal, personificado, o mal em si, que remontaria ao mito edênico. (O Apóstolo, n. 10, 6 de março de 1870, p. 73)

Entretanto, assim como constatado nos usos discursivos da metáfora do *Monstro*, no item anterior, bem como será apresentado no item seguinte, o *Dragão Infernal*, enquanto constructo metafórico capaz de nomear determinados males modernos enquanto suposta

²¹¹ Maria como a potência divina capaz de derrotar o dragão infernal e seus sectários será uma temática revisitada, em larga medida, nos sermões proferidos pelos clérigos representativos da tendência ultramontana durante os anos 1880, como expresso na transcrição de um sermão supostamente pregado na Nova Matriz de Alfenas, em 30 de setembro de 1883, pelo Cônego J. E. Honorato da Silveira. Tal registro indicando-nos um trabalho articulado: sermões dominicais reforçando as narrativas veiculadas nos jornais ultramontanos, por sua vez retroalimentados pela atividade pastoral dos diocesanos. (O Apóstolo, n. 145, 23 de dezembro de 1883, p. 4)

²¹² “Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, ele sentiu fome. O tentador aproximou-se e disse-lhe: Se tu és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães. Jesus respondeu: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus. O diabo o levou para a cidade santa e o colocou no topo do templo. E disse-lhe: Se tu és Filho de Deus, lança-te abaixo; porque está escrito: Ele dará ordens aos seus anjos a teu respeito; E eles te carregarão nas mãos, para que o teu pé não tropece em alguma pedra. Disse-lhe Jesus: Também está escrito: Não tentarás o Senhor teu Deus. O diabo levou-o novamente a um monte muito alto e mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a sua glória. E disse-lhe: Eu te darei todas estas coisas, se você se prostrar e me adorar. Jesus lhe disse: Vai, Satanás! Pois está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás. Então o diabo o deixou. E eis que anjos vieram a Jesus e o serviram.” (Mt 4:1-11)

personificação da fera apocalíptica, terá suas mobilizações mais profusas durante a década de 1870, quando as tensões entre o religioso e o político, entre Igreja Católica e Maçonaria, entre os distintos capitais simbólicos de matriz cristã foram levadas a seu ápice. A década em que explodira a Questão Religiosa é considerada pelos jornais analisados como a abertura da batalha anunciada no *Apocalipse de João*. Uma batalha voltada contra a Maçonaria, discursivamente declarada como o mal encarnado a ser enfrentado na guerra decisiva contra os exércitos marianos: o próprio *Dragão Infernal*.

Ilustrativo desta representação é a publicação intitulada “Protestos”, presente na edição de número 15 de 14 de abril de 1872 do Apóstolo, a qual transcreve na íntegra o que parece ser uma carta escrita pelo padre Alberto Francisco Gattone para D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro. Nesta, enfatiza o que seriam os males modernos, os “sequazes do dragão infernal”, tidos como hereges, “[...] inimigos jurados da religião católica, dispensadores de tudo que é sagrado e santo”. Neste grupo, estariam inclusos “reis excomungados” em busca da supressão do poder temporal da religião, o racionalismo, o Jansenismo, o Galicanismo, assim como o “[...] materialismo, ateísmo e panteísmo e todos os mais – ismos – de nossos dias”, afrontosos aos princípios de ordem e da coesão social erigidos pela moral católica ortodoxa. (O Apóstolo, n. 15, 14 de abril de 1872, p. 4)

Alguns anos mais tarde, em edição de número 26 de 29 de junho de 1873, o mesmo periódico fazia uma defesa resoluta dos atos da diocese de Mariana face às demandas do tempo, sobretudo quanto aos “ataques” sofridos por parte de seus críticos naquele contexto de acirramento das tensões entre religião e política. Seu redator assume que todo o território brasileiro já estaria sob ameaça do “mar da corruptora impiedade” na batalha que se travava no presente, embora esta já estivesse fadada a ser vencida pela Igreja, pelos “luminosos raios da Divina Justiça” – tal qual o relato apocalíptico.

A narrativa segue em tom melancólico na tratativa daqueles que, em sua leitura, deixaram-se cair em um mundo de “crimes e ofensas” ao “Chefe visível e invisível da Igreja Santa, de seus sagrados e respeitáveis Príncipes”. Ao mesmo tempo, adota tom condenatório, como se estes já estivessem condenados a cair no “abismo”, no “eterno e triste fim”, caso não começassem a se reorientar na direção da Igreja. Alguns conceitos lhes seriam inerentes: impiedade, blasfêmia, imprecação, perjúrio, imoralidade, tirania (na usurpação dos direitos da Igreja no plano temporal), cuja *capacidade polarizadora da sociedade* (KOSELLECK, 2006) garantira a integração nesta rede “semântica do mal”.

Confiante no fato de que a religião católica representaria uma força “sublime, eterna, e contra a qual são impotentes as ondas do mal”, finda a longa narrativa na esperança de que o “Dragão Infernal”, diretamente atrelado ao conjunto dos males elencados, em especial os de ordem política – o liberalismo e o regalismo –, deixassem a Terra que a Igreja reinasse em paz (O Apóstolo, n. 26, 29 de junho de 1873, p. 4). Por sua vez, na rede semântica analisada, enquanto o *Dragão Infernal* passava a ser mais ostensivamente empregado, seus usos discursivos terão alvos mais declarados, em especial: a *Revolução* e a *Maçonaria*, por vezes elencados ao mesmo tempo como correlatos simétricos ao Dragão apocalíptico.

Por meio da publicação de algumas meditações pretensamente elaboradas pelo padre J. E. Honorato da Silveira à juventude brasileira, *O Apóstolo* lançara mão de uma associação semântica e imaginária que viera a vincular discursivamente o *dragão infernal* ao conceito de *revolução*, em seus significados pela imprensa católica da década de 1870 no Brasil, numa associação assim apresentada: “Com razão sobeja a revolução, o Dragão da revolução esforça-se por morder o pé forte e firme do arcanjo terrestre que o ferio no coração”. (O Apóstolo, n. 2, 14 de janeiro de 1872, p. 3)

Curiosamente, ao colocar em outros termos a batalha que será encenada no Apocalipse de João entre o *Dragão Infernal* e o arcanjo Miguel, a “meditação” tratara de associar este último à figura de Pio IX, como se este fosse o arqui-inimigo do dragão da revolução e capaz de impedir os avanços de seus “corifeus” na construção de uma suposta civilização “falsa” e “anticatólica”, inspirada na Revolução Francesa. Assim, sobrepondo estratos temporais²¹³ de distintas naturezas (KOSELLECK, 2014), haverá uma nova transposição do teatro apocalíptico para o contexto de produção da narrativa destes jornais, uma estratégia que se mostrara comum e duradoura nestes jornais. (O Apóstolo, n. 2, 14 de janeiro de 1872, p. 3)

Anos depois, republicando o que parece ser um sermão proferido por um orador não identificado de Lisboa, *O Apóstolo* irá endossar uma visão dual e maniqueísta de mundo, lida sob um viés apocalíptico transposto ao seu presente. Um verdadeiro cenário de guerra contaminava o mundo dito moderno, opondo catolicismo à razão absoluta. A Maçonaria e a

²¹³ O que Koselleck chamara de “camadas de temporalidade” na construção de sua via teórica para uma história conceitual em *Futuro-Passado* (2006), irá nomear em seu *Estratos de Tempo* (2014), sem maiores prejuízos categóricos, de “estratos de tempo”, recorrendo à uma metáfora geológica para sistematizar uma abordagem capaz de desnudar os enlaces entre tempo e espaço na definição do conhecimento histórico. Em sua leitura, os “estratos de tempo” “[...] remetem a diversos planos, com durações diferentes e origens distintas, mas que, apesar disso, estão presentes e atuam simultaneamente”. O autor dedica-se a aplicar tal entendimento à leitura conceitual, argumentando que: “Graças aos ‘estratos de tempo’, podemos reunir em um mesmo conceito a contemporaneidade do não contemporâneo [...]. Muitas coisas acontecem ao mesmo tempo, emergindo, em diacronia ou em sincronia, de contextos completamente heterogêneos.” (KOSELLECK, 2014, p. 9)

“revolução”, em sua luta por uma “liberdade mentirosa”, contra a Igreja, o pontificado, a verdade, a justiça e a legítima ordem. De um lado os exércitos da verdadeira fé, sob o signo da cruz. Do outro, os revolucionários e seu estandarte do Dragão apocalíptico – ou seja, seus “opositores” e projetos civilizacionais serão vistos pelo pensamento católico ultramontano não apenas como inimigos públicos, mas como ameaça civilizatória de longa duração, que remontava à ameaça imposta pelo dragão apocalíptico. (O Apóstolo, n. 19, 18 de fevereiro de 1877, p. 2)

Em “Ligeira manifestação contra a Maçonaria”, integrante da Coluna “Publicações a pedido” do jornal *O Apóstolo*, temos uma publicação que originalmente tratava-se de uma carta, pretensamente escrita em Mocaubas, em 1º de junho de 1872, assinada por 9 padres da Diocese de Mariana²¹⁴. A comunicação vem em tom de denúncia e pesar quanto à disseminação de ideias maçônicas pela província de Minas Gerais, mesmo com o empenho nas suas condenações por parte do episcopado. Tal disseminação estaria sendo mobilizada pelos “sectários” da Maçonaria, pretensamente reunidos para “[...] ridicularizar e desprezar a autoridade dos Sumos Pontífices que os tem condenado”, levantando “seu ignominioso grito de revolta contra o Exm. e Revm. Sr. D. Pedro Maria de Lacerda”, em resposta ao fato deste ter “cumprido com seu sagrado dever suspendendo de pregar e de confessar um sacerdote, que fazendo como fez alarde de pertencer a uma seita tantas vezes condenada pela Igreja”.

Assim, aludindo ao interdito imposto pelo Bispo do Rio de Janeiro ao padre José Luís de Almeida Martins, nos eventos iniciais da Questão Religiosa, a publicação segue em tom de pesar quanto à queda de alguns “[...] irmãos tão miseravelmente seduzidos pelo sopro insidioso, enganador e mentiroso da serpente infernal, que os extraviou como outrora a nossos primeiros pais”. Aqui, a serpente infernal, associada ao *Dragão Infernal*, aludem metaforicamente à Maçonaria, mediante um jogo semântico de “temporalidades justapostas” (KOSELLECK, 2006, p. 15). Na qualidade de representantes dos interesses da religião católica, assumem-se como “[...] zeladores da salvação das almas, da autoridade da Igreja, da honra e glória de Deus e de sua justiça”, no enfrentamento a “[...] toda a perversidade da maçonaria com toda a sua pestilencial insubordinação e altivez”. Cientes da potência maçônica a ser enfrentada, rogam pela intercessão de S. Miguel Arcanjo, que no Apocalipse subjagara e enviara o Dragão de volta

²¹⁴ A saber: João de Santo Antonio, Missionário Apostólico; Antonio Caetano de Azeredo Coutinho, Vigário de Congonhas do Sabará; Joaquim de Oliveira Lana, Cura do Recolhimento de Mocaubas, José João Nunes Moreira, Vigário da freguesia da Lapa; Delfino da Fonseca Lemos; Francisco Gomes da Cruz, vigário da cidade de Caeté; José Joaquim Teixeira, Vigário da cidade de Santa Luzia; Domingos Evangelista Pinheiro, Vigário de Raposos; e Jacintho Evangelista Pinheiro.

para a terra, para “[...] suplantar o dragão infernal da soberba e exterminar de sobre a terra o espírito do erro!” (O Apóstolo, n. 26, 30 de junho de 1872, p. 4)

Noutra oportunidade, em publicação intitulada “Saudação às festas de Dezembro e rogativas pelo Santo Padre”, *O Apóstolo* buscara exaltar os esforços efetivados no Concílio Vaticano, sobretudo por parte de Pio IX, ao mesmo tempo em que denuncia a situação da Igreja na “modernidade” mediante um jogo conceitual marcadamente polissêmico, descrevendo a instituição como se esta tivesse sido supostamente tragada para “[...] a mais rija guerra do poder das trevas, que tenta a sua destruição”. (O Apóstolo, n. 1, 5 de janeiro de 1873, p. 3)

Adotando tom narrativo escatológico, prenuncia um fim supostamente próximo, caso não houvesse a devida resposta por parte do mundo católico, ao mesmo tempo em que reafirmava a infalibilidade da Igreja, na pessoa do Papa. Neste panorama, ressalta uma passagem bíblica, onde o profeta Oseias chama pelo Messias, na busca do enfrentamento e destruição do “dragão infernal” do pecado, que extirpava seus domínios. Desta forma, correlaciona a tarefa escatológica do Messias à atuação de Pio IX, qual seja: a derrocada dos males modernos, representados pela metáfora dracônica, catalisados pela *revolução* e pela *Maçonaria*, em guerra declarada com o que generalizavam como “mundo católico”. (O Apóstolo, n. 1, 5 de janeiro de 1873, p. 3)

A onda de críticas de teor teológico à Maçonaria foi reforçada nos momentos mais tensos da Questão Religiosa. Como exemplo, temos a extensa publicação intitulada “A maçonaria e os jesuítas – Instrução pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos (Segunda parte)”, de 5 de maio de 1875. Esta compõe uma série de editoriais impressos pelo jornal *O Apóstolo* ao longo daquele ano, tratando-se de compilados das instruções pastorais do Bispo de Olinda aos diocesanos no trato dos maçons. A Maçonaria será chamada de “seita nefanda”, a “Revolução em permanência” que busca destruir as monarquias e o catolicismo a partir das investidas contra o pontífice, princípio da autoridade religiosa e política das monarquias; e contra as ordens que lhe davam sustentação, conforme a publicação - sob os auspícios do legado jesuíta, corporação monástica de “atletas da fé”, baluartes da Igreja e do papado na luta contra o erro e a revolução, “[...] perita no manejo da arma poderosa do ensino.”.

Nestes termos, seria a partir da atividade evangelizadora jesuíta²¹⁵ pelo globo que o “dragão infernal”, coetaneamente representado pela suposta impiedade e “espírito do mal” da

²¹⁵ Em outras oportunidades, ao longo da década de 1880, a Companhia de Jesus será reputada como um exército voltado a enfrentar “o dragão” e os “esquadrões infernais”. Algumas edições adiante, a Companhia de Jesus será

imprensa ímpia e da Maçonaria, estaria sendo fulminado pelo “ensino da verdade”. (O Apóstolo, n. 87, 5 de maio de 1875, p. 1)

Nestas associações simbólicas promovidas em nível discursivo, os redatores do jornal iriam ainda mais fundo em suas inspirações apocalípticas. Quando resgatamos o texto de João, temos uma passagem no capítulo 12, anterior à batalha celeste entre o Dragão e Miguel, em que uma mulher grávida, vestida pelo próprio Sol, tendo a Lua sob seus pés e ostentando uma coroa de doze estrelas tentava escapar das investidas da figura dracônica, monstruosidade de coloração avermelhada, dotada de sete cabeças, dez chifres e, sob suas cabeças, sete coroas (Ap 12:3). Tal mulher, segundo algumas tendências da teologia católica e como anteriormente esboçado, seria uma representação de Maria, a Virgem Imaculada, aquela que, sobretudo na iconografia medieval, seria retratada sobrepujando o Dragão a seus pés.

Esta imagem, que como vimos fora constante nas publicações dos periódicos analisados, desde a década de 1860, passaria a assumir uma função pedagógica nas páginas do jornal *O Apóstolo*, no decorrer da década de 1870. Em suas páginas, ao mesmo tempo em que exaltava a Virgem Imaculada e o culto católico desenvolvido em torno da Virgem, dada sua potência sacra capaz de afugentar o próprio *Dragão Infernal*, tomava-a como modelo feminino de virtudes a serem replicadas pelas mulheres da sociedade brasileira, que deveriam imitar os exemplos de doçura, aspecto maternal, capacidade protetora, amabilidade, dentre outras, atribuídas à Virgem Maria.

Tal aspecto é bastante explícito na publicação intitulada “O nome de Maria”, no número 143 de 12 de setembro de 1875. Supostamente escrita por alguém identificado como Antonio Manoel dos Reis, a publicação é dedicada a discorrer e exaltar o culto mariano. Maria, representando as mais elevadas virtudes cristãs, fonte da vida, das graças, da felicidade, da pureza, da honra, seria a “inimiga e vencedora do dragão infernal”. Seu nome seria correlato a conceitos como pureza, imaculada, santa, augusta, benigna, clemente, inimitável, maravilhosa, excelsa, celeste, doçura, suave, dentre outros. Maria seria ainda a Rainha dos Anjos, “mar de todas as graças, o oceano de todas as virtudes”, Senhora de todas as criações, Estrela do Norte das gerações. Por fim, Maria “é a mulher forte, que esmagou a cabeça da serpente”, a “luz de

reportada como o único meio adequado, provido pela Divindade, para sobrepujar “a fúria do dragão”. (O Apóstolo, n. 28, 11 de março de 1883, p. 4). Dragão este que, na continuação da publicação anterior, será correlacionado a um inimigo específico: o protestantismo. Assim, a Companhia de Jesus, segundo a narrativa arquitetada pelo periódico em uma seção dedicada inteiramente a tal tarefa instrumental, seria o exército criado e dedicado a enfrentar e derrotar o dragão do protestantismo pelas armas da fé e da piedade. (O Apóstolo, 45, 22 de abril de 1883, p. 4)

todas as trevas”, esperança, sabedoria, mãe, protetora. (O Apóstolo, n. 143, 12 de setembro de 1875, p. 2)

De outra feita, na Coluna “Variedade”, a publicação intitulada “À Conceição Imaculada da Santíssima Virgem” reproduz uma canção dedicada a Maria, incentivando sua entoação pela comunidade de leitores. Dentre uma série de exaltações de seu caráter divino e de características femininas moralmente bem quistas, uma estrofe termina justamente com seu feito apocalíptico de ter esmagado o “vil, dragão infernal”. (O Apóstolo, n. 54, p. 3, 7 de dezembro de 1873)

Nesta perspectiva, dada a associação da metáfora do *dragão infernal* à Maçonaria, assenta-se a expectativa de que as preces contínuas à Maria seriam a chave para a vitória em relação ao Dragão maçônico e as trevas que dele supostamente emanavam na “Terra de Santa Cruz”. Em outro momento, quando os bispos D. Vital e D. Macedo já haviam sido condenados à prisão, temos uma publicação na coluna “Comunicados”, intitulada “Viva a Imaculada Conceição de Maria”. Aqui, reproduz-se um discurso supostamente proferido na Igreja de S. Sebastião do Castelo a clérigos capuchinhos, discutindo a condição religiosa fluminense em meio à suposta “guerra político-maçônica” travada na capital do “Império de Santa Cruz” contra a Igreja. Mediante tal cenário, o discurso exaltava os esforços das demais províncias, sobretudo do bispado de Pernambuco, bem como a pretensa proteção nacional conferida aos católicos pela Virgem Imaculada, em meio ao conflito em curso.

Com especial atenção, o locutor exaltava a atuação dos capuchinhos - em especial de seu bispo diocesano - na consecução de festividades, ritos, orações dedicadas ao culto mariano, “ridicularizado e blasfemado pela hodierna impiedade”. Confiante, posicionava-se quanto à defesa do dogma da Imaculada Conceição de Maria, tomando-a como a Senhora e Rainha dos católicos, a mulher única cujo poder esmagou – e esmagará, em prenúncio da pretensa batalha escatológica que estaria por vir –, com seus pés imaculados, a “cabeça do dragão, pai de toda a heresia e impiedade, criador da blasfêmia!” (O Apóstolo, n. 55, 11 de dezembro de 1873, p. 3)

Nota-se através destas publicações que o pensamento ultramontano parecia carregar o espectro de uma missão imputada pela própria divindade, encarregando seus representantes de enfrentarem, no plano terreno, as *forças do mal*, rogando pela intercedência da Virgem Imaculada. Na extensa publicação intitulada “A missão do clero católico”, extraída da edição 71 de 21 de junho de 1874, *O Apóstolo* atribuía, graças aos esforços do clero, o fato de que a Igreja mantinha-se, há 19 séculos, na missão de combate à “tirania e à impiedade”, em favor da

humanidade. Sob tal clero, visto como um corpo unificado e monolítico ao longo dos séculos, a religião católica estaria levando os melhoramentos da civilização por onde passava, sobretudo na Idade Média, quando teria destroçado “as trevas da ignorância”, “[...] abrindo caminho às letras, às ciências, às artes, à agricultura, ao comércio, à sábia política e aos princípios de todo o progresso”. Empreitada esta executada “[...] sobre o áspide do erro e o basilisco da idolatria, esmagando o leão da tirania e o dragão das seitas”. (O Apóstolo, n. 71, 21 de junho de 1874, p. 3)

Alguns anos depois, na seção de abertura da edição de número 57 do ano de 1877, o periódico *A Boa Nova* veiculava, na íntegra, uma mensagem pretensamente elaborada e proferida pelo próprio D. Antonio de Macedo Costa, Bispo do Pará, em ocasião em que estivera em Roma, acompanhando uma romaria. Na longa mensagem, além de discorrer copiosos elogios a Pio IX e reafirmar perante o pontífice que o Brasil seria uma nação unida pelo catolicismo romano, o Bispo enveredara por uma narrativa que discutia o estado de coisas do orbe cristão naquela quadratura do século XIX.

Realçando alguns dos principais “problemas” encarados pela Sé de Roma – dentre os quais, a perda dos Estados papais, o avanço da Maçonaria e a disseminação da heresia -, D. Macedo Costa enfatiza a importância do culto mariano, à medida que Maria, Virgem Imaculada, seria a única capaz de enfrentar e derrotar o Dragão Infernal, o qual, segundo o Bispo, encontrava-se na iminência de uma investida definitiva, de seu “revolver furioso”, dos “encarniçados e repetidos botes contra a Igreja Católica”. (*A Boa Nova*, n. 57, 25 de julho de 1877, p. 1)

Todavia, embora tenha sido empregada repetidas vezes desde os anos 1860 e sobretudo ao longo da década de 1870, as décadas de 1880 e 1890 não acompanharam o mesmo ritmo e intensidade nos usos metafóricos do *Dragão Infernal*. Com menções bem menos recorrentes e mais localizadas do que os anteriormente registrados no trato das maçonarias, a metáfora dracônica parece ter perdido capilaridade nas formulações discursivas propostas pelos redatores destes jornais, indicando-nos certo desgaste em termos de sua eficácia em moldar as consciências e os comportamentos sociais, a partir de seus usos pedagógicos.

Uma das raras circunstâncias em que a metáfora do *Dragão Infernal* aparece na década de 1880, designando um dos supostos males da modernidade, encontra-se na publicação anexada à Seção “Diocese de Goiás”, onde *O Apóstolo* veiculara trecho de uma Carta Pastoral de autoria do Bispo Dom Claudio José Gonçalves Ponce de Leão, da Congregação da Missão,

dirigida ao clero e aos fiéis de sua Diocese. Em si mesma, a Carta Pastoral de D. Ponce de Leão seria objeto de instigante análise, ao expressar, de forma clara, uma teoria do inimigo voltada ao combate decisivo em relação aos males modernos. O emprego da metáfora dracônica virá da necessidade dos fiéis, no exercício oracional e de retidão moral, derrotarem em união o Dragão, recorrendo à intercessão divina para tanto. Desta feita, porém, tal ação seria garantida por meio da plena obediência aos desígnios do divino, e não, necessariamente, da força mariana, que sequer é mencionada no trecho recortado. (O Apóstolo, n. 90, 12 de agosto de 1881, p. 3)

A única mobilização periódica da metáfora dracônica registrada nas publicações da década de 1880, deu-se às vésperas e, sobretudo, no dia de comemoração do aniversário da proclamação do Dogma da Imaculada Conceição de Maria, 8 de dezembro. Nestas ocasiões, *O Apóstolo* tinha por costume desenvolver uma narrativa comemorativa em torno da figura mariana, voltado a ressaltar sua potência na derrocada do Dragão Infernal. (O Apóstolo, n. 138, 7 de dezembro de 1881, p. 1)

Em que pesem outras possibilidades analíticas, parece-nos que, com o fim da Questão Religiosa - representada na imprensa católica ultramontana como a batalha escatológica prenunciada no Apocalipse de João - deixara de fazer o mesmo sentido a mobilização constante daquele que, desde o medievo europeu, fora a personificação maniqueísta do próprio mal: a figura do *Dragão Infernal*, ostensivamente empregada naquele contexto para nomear e legitimar a guerra travada contra os considerados males modernos. A batalha (discursiva) havia passado, porém seu desfecho vaticinado pelo *Livro das Revelações* não se manifestara. A Igreja se mantivera de pé, mas os supostos inimigos não haviam sido derrotados e relegados ao abismo. As forças supostamente representativas do bem sobreviveram, mas o *Dragão Infernal* não estava definitivamente derrotado.

Assim, é possível interpretar como uma escolha editorial poupar os usos da figura monstruosa que, ao lado da mulher vestida de Sol e do arcanjo Miguel, protagonizara a batalha final da cosmologia cristã, posto que a década de 1870 não cumprira o horizonte de expectativas nutrido pelo ultramontanismo. Reforçando *critérios de repetitividade* (KOSELLECK, 2014), uma vez mais o tempo apocalíptico fora discursivamente acelerado rumo a um futuro que se aproximava, sem ter, contudo, demonstrado sinais de seu cumprimento. Se a escatologia não se concretizara, projetava-se para um futuro mais longínquo – não demarcado claramente - a batalha final entre e o arquirrival da Igreja e o Dragão apocalíptico. Por ora, este deveria aguardar no abismo - literário e editorial – a definitiva guerra contra os exércitos marianos.

Não significa dizer que, no Brasil, a mobilização discursiva da metáfora dracônica terá perdido relevância para as matrizes da teologia cristã-católica desde aquele contexto. Hodiernamente, em 12 de outubro de 2022, o então Arcebispo de Aparecida, Dom Orlando Brandes, em homilia pregada na missa que celebrava o dia de Nossa Senhora Aparecida na própria basílica de Aparecida, resgatara a metáfora do *Dragão Infernal* como correlato simétrico à uma força malévola oposta aos poderes criadores, empregada em referência a alguns males sociais contemporâneos, dentre os quais: o discurso de ódio e a circulação de *Fake News*.

É interessante notar o quanto tal mobilização apoiara-se na ideia longeva de que Maria seria a provedora das forças necessárias para a vitória sobre a personificação do mal, em um contexto marcado por acirrada polarização social, como o do Brasil contemporâneo. Segundo o Arcebispo: “Temos muitos dragões que ela [Maria] vai vencer. O dragão, que é o tentador. [...] o dragão do ódio, que faz tanto mal, e o dragão da mentira. E a mentira não é de Deus, é do maligno. [...] Com Maria, vamos vencer o mal [...]”. (ALEIXO; PEREIRA; BORGES, 2022)

Estes usos contemporâneos confirmam o fato de que a semântica de longa duração não pode prescindir da análise contextual das metáforas. Uma vez que há uma temporalização da própria representação do mundo, da antiga oposição além-aquém, para a oposição passado-futuro, segundo Koselleck, toda a personificação do mal implica atentar para seus usos históricos, definidos no calor dos conflitos políticos e sociais.

*

Em termos dos jogos semânticos mobilizados por estes periódicos mediante o recurso às “metáforas do mal” características da literatura católica, cabe-nos averiguar uma última construção discursiva, semântica e imaginariamente associada à metáfora dracônica, cujos usos demonstraram um potencial generalizador mais amplo²¹⁶ que o anteriormente exposto caso do *Dragão Infernal*. Fala-se daquela que será considerada o próprio mal (O Apóstolo, n. 101, 7 de setembro de 1884, p. 3), o “magno destruidor das sociedades modernas – alavanca que destrói o trono e o altar” (O Apóstolo, n. 26, 7 de março de 1883, p. 1): a *Hidra de Muitas Cabeças*.

3.3 O inimigo investe por todos os lados: a metáfora da “Hidra de muitas cabeças”

Na qualidade de enunciado metafórico fortemente atrelado aos mundos do imaginário, a *Hidra de muitas cabeças*, nos limites de uma semiosfera eurocêntrica assentada nos antigos

²¹⁶ No sentido de abarcar um maior número de significados e prestar-se a usos mais generalizados.

mitos gregos, remete a uma imagem relativamente consolidada²¹⁷: a de uma criatura serpentina de grandes proporções, extremamente venenosa, feroz e implacável, mais comumente lembrada pela presença de variadas cabeças conectadas a um mesmo tronco.

Se cortadas, estas cabeças poderiam regenerar-se indefinidamente, a menos que a cabeça principal, ao centro das demais, fosse destruída. Façanha esta que será narrada no mundo grego, ao menos desde o século VI a. C. (DORNELES, 2017), em meio à batalha épica travada entre a Hidra e o semideus Hércules, quando este último, engajado na consecução da segunda das doze tarefas atribuídas pelo oráculo de Delfos em vias de expurgar os traumas e a culpa que pairavam em sua mente, derrotará definitivamente a Hidra, com a ajuda de seu sobrinho Iolau. (COLEMAN, 2021)

Interessa-nos de forma mais direta pensar que, enquanto tributária de uma dada narrativa mítica, aqui considerada como um gênero repleto de vivacidade, que estrutura e organiza os modos de viver em uma dada comunidade segundo modelos de conduta humana (ELIADE, 2016), o mito da Hidra, ao ser lido, recebido e continuamente relido, alimentando continuadas reproduções narrativas em um período de longa duração, promovera distintas interpretações acerca dos sentidos comportados por aquele ser fantástico e hibridizado. Estas matrizes interpretativas se mostrarão fundamentais para a compreensão das nuances discursivas que serão assumidas e trabalhadas pela imprensa católica no século XIX, quando o mito se transforma em metáfora recorrente, associada à semântica do mal.

Habitante do pântano de Lerna, em Árgolis, no noroeste do Peloponeso, filha dos titãs Tifão e Equidna e criada pela deusa Hera (PACHECO, 2015), o mito da Hidra atravessara produções de uma série de escritores, pensadores e dramaturgos clássicos, cujos escritos preservados indicam-nos a forte presença marcada pela criatura no imaginário da época. Apenas para citar alguns: Hesíodo, no poema mitológico *Teogonia* (séculos VIII-VII a. C.); Platão, no diálogo aporético *Eutidemo* (384 a. C.); Simônides, no poema épico *Eneida* de Virgílio (século I a. C.); Estrabão, em sua obra *Geografia* (século I a. C.); Ovídio, em *Metamorfoses* (século I); Sêneca, na tragédia *Hércules Furioso* (século I); Pausânias, na coleção periegética *Descrição da Grécia* (século II); dentre outros.

²¹⁷ O que em muito se deve a algumas representações ornamentais do mito da *Hidra de muitas cabeças* em objetos de cerâmica produzidos pelos gregos de outrora, dos quais alguns foram restaurados e expostos em museus, alimentando o imaginário e os referenciais imagéticos ocidentais. Como exemplo, pode-se citar uma obra, ao que se acredita, proveniente da região da antiga Etrúria, atribuída ao Pintor de Áquila. O recipiente de cerâmica, provavelmente utilizado para armazenamento de água, retrata uma batalha épica entre Hércules e seu arquimigo, a Hidra, ali representada com nove cabeças. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/image/3359/the-lernaean-hydra--hercules/>. Acesso em: 10 set. 2023.

Mediante o resgate destas fontes, as variadas interpretações que a metáfora e o mito da Hidra receberam ao longo do tempo tenderam a privilegiar os significados de suas múltiplas cabeças, as quais variavam em número de 7 ou 9²¹⁸, principalmente, embora haja leituras que alarguem estes números até a casa das centenas (COLEMAN, 2021; PACHECO, 2015). Alguns irão relacioná-las “aos deltas dos grandes rios, com seus múltiplos braços, suas enchentes e vazantes.”. Outros, irão associar suas múltiplas cabeças aos vícios humanos, os quais, caso não fossem cortados pela raiz, voltariam a crescer. Ao mesmo tempo, tal interpretação fora copiosamente correlacionada ao seu aspecto venenoso, de forma que tais cabeças, ao representarem os vícios humanos, contaminariam com seu veneno a tudo que tocassem, assim como os vícios seriam supostamente capazes de realizar. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2019, p. 492)

Esta profusão interpretativa era alimentada pela recorrência de seres monstruosos, portadores de sete cabeças, em textos de múltiplas culturas, incluindo a própria literatura bíblica, repleta destas criaturas fantásticas polícefalas, cujo exemplo registra-se no Apocalipse de João²¹⁹. Nesta perspectiva, ao observarmos este mosaico intercultural na composição de redes textuais atravessadas por distintas experiências temporais, sob a lente da *Semiótica da Cultura* e mesmo mediante o mecanismo *dialógico* proposto por Bakhtin, lembra-nos Vanderlei Dorneles, será possível observar que “todo autor ao produzir um texto necessariamente entrelaça nele recortes, fragmentos e figuras de textos diversos com os quais tem estado em contato”. Outrossim, pode-se pensar que “todo texto se apresenta como uma complexa rede tecida com fragmentos de textos anteriores.”²²⁰(DORNELES, 2017, p. 1426)

²¹⁸ O número 7 figura repetidas vezes no esoterismo e na cultura Ocidentais. Sete eram os planetas conhecidos na Antiguidade, assim como já era o número de dias da semana. Os galhos da árvore cósmica xamânica são em número de sete, mesmo número de chakras do corpo humano. No Antigo Egito, as principais divindades dividiam-se em dois grupos de sete, número que também representava a vida eterna. No calendário judaico, o ano novo se inicia no sétimo mês, enquanto que para os muçulmanos há sete reinos celestes, sete zonas infernais e sete ambientes terrenos. Para os cristãos, sete são os pecados capitais, bem como as virtudes celestiais. Por sua vez, o número 9 estará atrelado a uma divisão trinitária, triangular, como nas “três tríades das nove ordens de anjos”. Número de sorte na China, por equivaler ao número de esferas celestes, o nove simbolizará para algumas comunidades nativas norte-americanos a lua, bem como uma noção de movimento. Para os astecas, o nove era considerado um número elevado, equivalendo aos nove estágios celestes pelas quais a “alma” deveria perpassar. (O’CONNELL & AIREY, 2016, p. 105)

²¹⁹ Referimo-nos aqui às aparições do Dragão vermelho (Ap 12:3), da besta que irá se assemelhar a um leopardo (Ap 13:1) e da fera escarlate (Ap 17:3), monstruosidades apresentadas com sete cabeças.

²²⁰ Noutros termos: “Todos os textos estão inseridos em amplas redes textuais, dentro das quais ocupam os mais diferentes lugares. As redes textuais se constituem dos textos que partilham de elementos semânticos e estruturais comuns entre si. Essas relações também se dão a partir de determinantes extraverbais, como a comunidade de leitores. Uma vez dentro de uma rede textual, um texto se posiciona, se insere, contradiz, argumenta. Um texto está inserido em várias redes simultaneamente, o que coopera com a complexidade de sua historicidade.” (NOGUEIRA, 2019, p. 184)

Em alinhavo, a recorrência com que a figura serpentinesca-dracônica, dotada de sete cabeças, viera a ser representada e reforçada na cultura material e no imaginário mesopotâmico e babilônico de outrora aponta para uma marca relativamente comum no Oriente Médio: a existência de uma criatura monstruosa de sete cabeças, em forma de grandiosa serpente, simbolizando e representando o próprio mal ou mesmo forças antagônicas às suas respectivas deidades criadoras do cosmos. Ainda no campo das simetrias, a mesma criatura tendera a ser representada como destinada a ser derrotada pela divindade criadora. (DORNELES, 2017)

Assim, investigações recentes encimadas em novas leituras destas fontes anteriormente apontadas, bem como em itens representativos da cultura material continuamente descobertos, vêm propondo que a construção e os usos do recurso metafórico da Hidra parecem agregar referências que extrapolavam as fronteiras greco-latinas, onde tal imaginário fizera-se presente e em permanente atualização. Será sugerido que a Hidra tenha sido inspirada em um grupo profuso de “divindades ctônicas” ou telúricas (BARBOSA, 2014), cujas características as atrelavam aos domínios do submundo. Sob esta chave interpretativa, o habitat da Hidra não teria sido escolhido por Hera sem qualquer propósito: o pântano de Lerna seria a entrada para o Submundo de Hades, resguardada pela fera de múltiplas cabeças, virtualmente invencível. (PACHECO, 2015)

Além disso, os traços reptilianos e o veneno mortal característicos da Hidra a associavam a um outro ser mitológico, de circulação muito mais ampla: a *serpente*, que em “grande parte das religiões ancestrais do Egito, Mesopotâmia e Grécia [...], tinha um simbolismo repleto de estereótipos negativos²²¹”, em larga medida associados ao mal. (PACHECO, 2015, p. 31, tradução nossa). Em adição, será interessante observar a constatação de que tal representação, em variadas culturas do Oriente Médio do terceiro milênio a. C., não raramente contara com um outro traço comum à Hidra do imaginário greco-romano: a presença de sete cabeças, configurando uma monstruosidade criada como recurso metafórico “na representação de inimigos, opositores, povos estranhos de línguas e culturas diferentes.”. (DORNELES, 2017, p. 1431)

Entre os sumérios, era comum uma passagem mítica em torno da batalha colossal entre Ninurta, uma espécie de deidade da guerra e de forças associadas à terra, e uma fera serpentinesca de grande poder. Também representativo de matrizes da cultura suméria, o

²²¹ A despeito da larga vigência desta face negativa, há de se esclarecer que, mesmo na literatura judaico-cristã, nem todas as referências às serpentes irão simbolizar o mal, ao nível do discurso. Em alguns casos, vieram a representar “o poder e a força de Deus, assim como a fé, a confiança e a esperança em Deus.” – como pode ser apreendido da leitura de Êxodos 7:7-16. (DOUGLAS, 2005, p. 6, tradução nossa)

Leviatã, por vezes associado ao imaginário dracônico, retratado no Cilindro de Tell Asmar e posteriormente marcado na tradição judaico-cristã no *Livro de Jó*. Ou ainda, a figura monstruosa retratada na Paleta de Narmer, a qual nutria como uma das interpretações possíveis o fato desta representar um rei inimigo do que já fora conhecido como Alto Egito. Todas estas representações míticas evocam figuras monstruosas, de aspecto serpentinesco, marcadas pela presença de sete cabeças. (DORNELES, 2017, p. 1431)

Assim, a Hidra, que em termos etimológicos significa “cobra d’água”, tendera a ser associada a uma certa ideia de um mal venenoso presente na sociedade, capaz de intoxicar aqueles que se aproximassem dela ou deixassem-se aproximar por ela. Interpretação esta que será alargada pelo cristianismo e pelo islamismo e contribuirá decisivamente para os contornos imaginários assumidos pela metáfora da Hidra mesmo tardiamente ao longo da história ocidental, como será possível perceber nas publicações da imprensa católica dos oitocentos:

De acordo com o *Livro do Gênesis*, o primeiro livro compartilhado do hebraico *Tanakh* e o *Antigo Testamento* cristão, a cobra foi enviada por Satanás para tentar Eva a desobedecer a Deus, a razão pela qual Ele a amaldiçoou “acima de todas as formas de vida e de todos os animais selvagens” (Gênesis, 3, 14). No *Novo Testamento* a serpente aparece novamente (Mateus, 23, 33). No entanto, na *Surah As-Saaffat of the Quran*, o livro religioso central do Islã, os frutos da árvore Zaqqum, comidos pelas pessoas condenadas no Inferno a intensificarem seus tormentos, são comparadas ao capuzes das serpentes (Sura, 37, 65). (PACHECO, 2015, p. 31, tradução nossa)

No caudal desta leitura, durante toda a Idade Média e sobretudo a Idade Moderna, enquanto o Ocidente se apoiava em referenciais greco-romanos para diversas manifestações artísticas e para reforçar certas construções imaginárias - não apenas evocando conceitos de beleza, como também noções daquilo que seria considerado social e culturalmente feio e ruim (PACHECO, 2015) -, certas figuras ou instituições de comando foram aos poucos sendo retratadas nas artes como Hércules/Héraclès – ou seja, como heróis vencedores e inquestionáveis, praticamente semideuses em toda sua glória, em oposição àquele “inimigo” a ser destruído. Em nível dos seus usos políticos, a figura da Hidra era representada como símbolo dos desafios a serem superados pelo “herói”²²², reforçando a construção da legitimidade do

²²² Em uma das múltiplas formas daquilo que Jung teorizara enquanto um certo “arquetipo do herói” (JUNG, 2016), aqui empregado em nível artístico-discursivo.

poder monárquico e de suas instituições, quando da formação e consolidação dos Estados nacionais europeus.

Um exemplo curioso, apresentado por Pacheco (2015), remonta-nos ao contexto do reformismo pombalino, quando a Companhia de Jesus foi retratada, em pintura de Montalais publicada na obra antijesuítica *Recueil de figures historiques, symboliques, et tragiques pour servir à l'histoire du XVIII siècle* (1762), como uma Hidra sendo derrotada por Hércules. Na imagem, este foi representado de forma a evocar a figura do monarca português, como forma de exaltar os desafios supostamente superados nos anos da administração de Pombal, incluindo o terremoto de Lisboa, em 1755.

Neste cenário, esta tradição imagética e imaginária, lembra-nos o historiador da arte, parece ter sido absorvida não apenas pelas instituições políticas reais e imperiais, como também pela Igreja Católica, posto que desde:

[...] os primeiros momentos do Renascimento, a Igreja de Roma admitiu artistas e poetas para retratar os principais temas da mitologia grega junto com os assuntos cristãos tradicionais. Na verdade, os textos patrísticos e a arte dos cristanismos primitivos provaram uma contaminação eficaz dos mitos clássicos mesmo depois do triunfo do cristianismo. (PACHECO, 2015, p. 30)

Será neste campo intercultural que a *Hidra de muitas cabeças* assumirá, para o cristianismo, a conotação de “uma das várias formas do mal”, identificado, já no período moderno, aos “protestantes, muçulmanos, judeus e todas as ações e feitos heréticos, entendidos como legados religiosos do antigo paganismo.”. Sob este entendimento, os grupos e instituições que se mostraram mais comprometidos “em defender a Igreja Católica poderiam ser comparadas a Hércules [...], que derrotou seus oponentes heréticos através do uso da espada e do fogo, como o herói grego quando derrotou o monstro Hydra.” (PACHECO, 2015, p. 31-32)

Ao observarmos o século XIX, o recurso metafórico da *Hidra de muitas cabeças*, enquanto representativo de uma certa ideia de “oposição malévola” a ser enfrentada, não parece ter desaparecido do imaginário europeu, atuando como uma representação imaginária comum nos círculos políticos londrinos, como forma de representar as oposições no Parlamento britânico (PACHECO, 2015). Cabe-nos agora verificar como esta metáfora fora resgatada e trabalhada pela imprensa católica da segunda metade do século XIX no Brasil, atentando-nos às mudanças de sentido que acompanharam seus usos contingenciais em nível discursivo, bem como sua orientação semântica para a nomeação, personificação e condenação de um dado mal

social, em especial no que tange à mobilização de um recurso da linguagem para um outro *campo de experiências*, distante de suas raízes epistêmicas e etimológicas.

No que toca às fontes analisadas e ao recorte temporal estabelecido, a metáfora da *Hidra de muitas cabeças* poderá ser localizada nas publicações da imprensa ultramontana no Brasil desde inícios da década de 1860. Entretanto, neste momento seus usos serão apenas circunstanciais e pouco numerosos, como se verá, não nos indicando uma mobilização sistemática e em rede deste constructo metafórico, sobretudo no que tange a seu uso enquanto significante integrado à rede semântica aqui analisada.

Nesta década, seu emprego discursivo será voltado a três alvos mais proeminentes: o protestantismo, a revolução e a própria ideia de Modernidade e as transformações que dela emergiam, a exemplo da anarquia, do filosofismo e do indiferentismo religioso.

Ilustrativa deste cenário será a publicação que inaugura a veiculação do jornal *A Estrella do Sul*, de 5 de outubro de 1862, responsável por expor aquela que seus editores julgavam como a “missão” do periódico: não apenas opor-se aos rastros de “ruínas, opressão e desgraças” causadas pelas “doutrinas” de supostos “fingidos apóstolos”, como ainda “evitar os botes da hidra infernal”, alimentada pelo “espírito irreligioso do filosofismo”, tida como “afrota manifesta à [...] Santa Religião.”. Afrota esta hiperdimensionada como sinônimo de anarquia e abalo das consciências mais frágeis, vitimadas por acusações “falsas, iníquas e heréticas”. (*A Estrella do Sul*, n. 1, 5 de outubro de 1862, p. 3)

Alguns meses antes, por sua vez, por meio da publicação intitulada “O ladrão na cruz”, sem assinatura, o periódico *A Cruz* esboçara uma narrativa que tenta aproximar a figura dos reformadores protestantes aos heresiarcas dos primeiros séculos do cristianismo, considerados “dissolutos” e “criminosos” em suas doutrinas, taxadas de seitas infames guiadas pelo que classificam como “sensualismo”. Conventos “demolidos”, “altares esbroados, o sacerdócio trucidado”, apenas algumas das consequências destrutivas supostamente promovidas pelos reformadores a partir do mundo germânico. Destrutivos como uma “cólera de Deus”, em seu rastro haveria apenas a anarquia, o assassinato, a miséria, a dissolução moral, a *revolução*.

Construindo narrativamente um campo temeroso e agonizante quanto a uma Europa vista sob a lente do catolicismo oitocentista, o jornal visava transpor aos leitores a necessidade de uma decisiva congregação de forças católicas em prol da garantia de constrição e expurgo da “ameaça protestante” ao constructo civilizatório projetado. Ameaça esta mobilizada sob a metáfora da hidra e suas “cabeças venenosas”, considerada um “enviado de Satanás”: “[...] a

nossa fé não morrerá, [...] não nos deixaremos curvar às forças da barbaridade! Brasileiros e vós descendentes do Rei fidelíssimo, a hidra do protestantismo estende para nós suas venenosas cabeças [...].” (A Cruz, n. 11, 27 de outubro de 1861, p. 2)

Associação discursiva esta, representativa de uma ideia de mal encarnado, de um aqui-inimigo monstruoso a ser derrotado, que nem de longe era inédita. Como visto anteriormente, associações discursivas entre o protestantismo e a metáfora ou simbolismo da Hidra por parte da teologia católica ecoam formulações características desde os tempos dos cristianismos primitivos, quando a Hidra se transformou em uma das faces possíveis assumidas por esse mal encarnado, identificado, com certa primazia, ao protestantismo ao longo do período moderno. (PACHECO, 2015)

Ainda na primeira metade da década de 1860, a publicação intitulada “Um novo ímpio”, veiculada pelo jornal *A Estrella do Norte* na sua edição de número 36 de 1863, também fará uma leitura própria de um mundo europeu já posterior à explosão revolucionária de alguns anos antes. Repleto de associações metafóricas, a publicação irá associar o conceito de *revolução* a um vulcão em erupção – por seu potencial destrutivo -, assim como à serpente edênica, recolhida sobre si após vitimar aquele mundo. A *revolução*, acreditava-se, havia passado, mas seus ideais estariam, ao contrário, em franca expansão, espalhando o veneno da serpente pelas veias da pretensa civilização cristã.

Tal abordagem - que a um só tempo se fazia melancólica quanto ao presente, mas gloriosa quanto ao passado e ao futuro projetados, marcando uma sobreposição de distintas camadas temporais em nível da materialidade discursiva – ensejava um histórico longo da batalha das forças cristãs contra estes supostos inimigos da fé, representantes do “espírito das trevas”, perpassando os pagãos e seus “ídolos impotentes” e os hereges medievais. Neste campo de batalha, a hidra é associada a estes males que tiveram de ser “esmagados”, cabeça após cabeça, para preservar a verdadeira fé, a verdadeira civilização, sob o signo da cruz. (A Estrella do Norte, n. 36, 6 de setembro de 1863, p. 283-284)

É curioso observar, por seu turno, como a metáfora da Hidra foi, em mais de uma ocasião, apoiada em uma outra construção imagética, bastante presente na literatura judaico-cristã e já trabalhada nesta investigação: a do *Dragão Infernal*. Como anteriormente esboçado, a construção imaginária e semântica da metáfora e do simbolismo dracônico sofrera seriadas transformações de sentido, partindo essencialmente de uma criatura serpentina de grandes proporções e/ou habilidades.

Assim, por longa data a figura dracônica fora mobilizada nos imaginários ocidentais-europeus de forma indissociada ao simbolismo da serpente, de forma que os dragões eram considerados serpentes de grandes proporções, enorme poder e, comumente, representativos de um poder ancestral caracterizado como maligno. Tal maneira de mobilizar a metáfora dracônica pela via discursiva será reiterada mesmo no século XIX, por meio destes jornais.

Na edição de número 41 do ano de 1863, o jornal *A Estrella do Sul* irá veicular um cântico²²³ voltado a contar, melodiosamente, a narrativa apocalíptica, especificamente o trecho onde a Mulher – associada a Maria – pisa e esmaga a cabeça do Dragão Infernal. Neste momento, a cantiga não se refere nomeadamente ao dragão infernal, mas à “Hidra das trevas”, como se estes fossem construtos simbólicos, imaginários e discursivos de mesmo valor semântico naquela altura: “Pé melindroso de mulher celeste, da hidra esmaga a infernal cabeça, porque das trevas o soberano desça do trono que usurpara”. (*A Estrella do Sul*, n. 41, 19 de julho de 1863, p. 325)

De todo modo, será na segunda metade da década de 1860 que usos mais direcionados da metáfora da Hidra serão veiculados pela imprensa católica ultramontana, em especial a partir do jornal *O Apóstolo*. Em publicação intitulada “Apelo aos Católicos”, presente na sua edição de número 48 de 1867, encontramos a primeira mobilização discursiva da metáfora da hidra, em referência a um alvo mais específico: o protestantismo: “Bate-nos à porta, [...] procura tragar-nos, absorver-nos, nulificar-nos, causar-nos o maior dano possível, atentando contra nossa religião, a terrível hidra do protestantismo.”. (*O Apóstolo*, n. 48, 1 de dezembro de 1867, p. 378)

Tal associação semântica constitui uma das tônicas discursivas da metáfora da hidra, durante a segunda metade da década de 1860, na qual o periódico *O Apóstolo* projetara sua batalha, por meio da imprensa católica, referindo-se à construção metafórica da “hidra do protestantismo”. (*O Apóstolo*, n. 12, 21 de março de 1869, p. 90). Assim, nota-se que, já durante a década de 1860, o protestantismo era visto pela imprensa católica ultramontana como uma ameaça a ser condenada e destruída, em vias de se garantir que os danos à suposta religião do povo brasileiro fossem contidos. O que reflete o temor gerado pela crescente presença do

²²³ Cantigas estas cuja replicação nestes jornais demonstra-nos elementos acerca de como a oralidade e a cultura religiosa, a nível das atividades pastorais e litúrgicas, parecem ter legitimado o uso de certas metáforas na composição do universo semântico analisado, posto que se faziam compreensíveis nas redes semânticas e imaginárias das temporalidades justapostas naquela conjuntura. Ao mesmo tempo, fornecem-nos pistas relevantes acerca das práticas de leitura empreendidas naquele contexto, no que se apresentara a imprensa como espaço privilegiado para a veiculação de outros gêneros literários que não apenas o informativo-apologético-disciplinador, contribuindo na composição retórica deste discurso religioso.

protestantismo na cena pública do Império, a exemplo da inauguração do jornal *Imprensa Evangélica* e seu potencial editorial em expansão. (CARVALHO, 2018)

Quando adentramos a década de 1870, é possível perceber que as páginas desta imprensa ainda se apoiariam, quanto a este constructo metafórico, em uma abordagem mais generalizante, associada aos males modernos. Ilustrativa desta constatação é a publicação presente no número 33 de 1872 do jornal *O Apóstolo*, particularmente rica para verificarmos os enlaces discursivos entre a metáfora da hidra e os supostos males modernos.

Intitulada “A Igreja perante o maçonismo e o protestantismo”, a publicação constitui uma espécie de alerta veiculado pelo *Apóstolo* a seus leitores no Brasil acerca da suposta ameaça que o fortalecimento maçom e protestante trariam ao país. Ameaça esta expressa pelas ideias supostamente distintas do catolicismo romano, tido como sustentáculo do “templo da civilização” e da “ordem social”: “A hidra infernal da heresia e do cisma já pisa ufana o vasto território do Império de Santa Cruz!”. Tal hidra será genericamente empregada em referência às chamadas “seitas anticatólicas, anti-apostólicas, anti-romanas”, sob a bandeira de Satanás, “terrível demônio” enfrentado pela Igreja em cuja testa ostentaria os dizeres “século XIX” – reforçando a imagem catastrófica que a Igreja tendera a projetar quanto ao século XIX²²⁴. (O Apóstolo, n. 33, 18 de agosto de 1872, p. 4)

Todavia, será ainda nos anos 1870, em especial no que toca aos acontecimentos que marcaram a Questão Religiosa (1872-1875) que a metáfora da *Hidra de muitas cabeças* assumirá seu potencial discursivo de maior relevo, capaz de nomear e significar a rede semântica abordada. Seu alvo primordial: a Maçonaria no Brasil²²⁵.

Em publicação destinada a exaltar os esforços empreendidos pelo padre João Esberard²²⁶ no trato do avanço maçom – cujos representantes eram aqui tomados como “inimigos da religião” -, encontra-se uma associação semântica direta entre a metáfora da hidra e a própria Maçonaria: “[...] nós vos exortamos a que continueis [o padre J. Esberard] a esmagar

²²⁴ Embora reforçasse, copiosamente, a vitória mais do que certa por parte da Igreja, vista como “invencível, porque é a verdade”. (O Apóstolo, n. 30, 13 de agosto de 1875, p. 4)

²²⁵ Não afirma-se, neste ponto, que haverá uma mudança completa neste padrão discursivo, apenas uma enfoque diferente, posto que, durante os anos 1870, haverá repetidas ocasiões em que a metáfora da hidra não será discursivamente empregada em referência a um mal em específico, mas a todo um conjunto de ideias, posicionamentos e circunstâncias consideradas erráticas e maléficas pela Igreja por, pretensamente, almejem dissolver “os alicerces da Santa Igreja”, aprofundando a queda da civilização rumo ao abismo infernal – o que, em geral, tenderam a ser associadas às transformações impostas pela modernidade. (O Apóstolo, n. 5, 13 de janeiro de 1874, p. 4; O Apóstolo, n. 12, 30 de janeiro de 1874, p. 4)

²²⁶ Clérigo hispano-brasileiro, ordenado sacerdote em 1869 pelo então bispo do Rio de Janeiro D. Maria de Lacerda. Em 1890, fora nomeado bispo de Olinda por Leão XIII, pouco depois ocupando o cargo de Arcebispo do Rio de Janeiro quando da morte de D. Lacerda, em 1893.

a cabeça da hidra da impiedade que por cem bocas²²⁷ vai vomitando heresias, blasfêmias, calúnias e mentiras”. (O Apóstolo, n. 23, 9 de junho de 1872, p. 3)

Alguns meses adiante, em carta supostamente redigida pelo padre Raphael Faraco em 30 de setembro de 1873 e publicada no *Apóstolo*, é possível verificar uma associação subliminar da metáfora da Hidra e a Maçonaria. Embora em nenhum momento o termo “maçonaria” seja grafado na publicação, o uso de certos vocábulos - tais como *fraternidade*, *filantropia* e os “falsos princípios” de Ganganelli²²⁸ - fornecem-nos pistas para referendar os alvos de tal associação semântica, que designará, a um só tempo, os inimigos da Igreja e os do Estado monárquico, a julgar pelos dispositivos normativos instituídos no Art. 5º da Constituição de 1824 (NOGUEIRA, 2001):

[...] querem os inimigos da religião e do trono insinuar no ânimo do povo ódio à Igreja de Jesus Cristo! [...] pregam a desobediência aos Legítimos Pastores, aos sucessores dos Apóstolos [...]. A hidra, portanto, que no Brasil ergue o colo, e manhosamente acobertando-se sob o especioso manto de fraternidade e filantropia almeja para poder romper a unidade da fé e rasgar a veste inconsútil de Jesus Cristo. (O Apóstolo, n. 41, 12 de outubro de 1873, p. 3)

Tal associação será reforçada em publicações seguintes, à medida que os eventos críticos que marcaram a Questão Religiosa esgarçavam as possibilidades de trégua entre os opositores. Na seção “Colaboração” da edição de número 48 de 1873 do *Apóstolo*, encontra-se uma publicação sob o título “*Abissum abyssum invocat*”, voltada a explorar o que o periódico designa como “um dos espetáculos mais imponentes e grandiosos a que a Igreja de Jesus Cristo há assistido”, posto que legitimava sua suposta superioridade e grandeza na missão escatológica de derrotar aquele “mal”.

Nota-se na publicação o endosso ao que parecem considerar como o recente vigor angariado das defesas católicas em sua postura combativa mais acirrada contra os supostos “inimigos” da religião. Postura esta que terá como liderança simbólica o Bispo de Pernambuco, Dom Vital. A partir desta construção discursiva, a publicação questiona o posicionamento imperial pouco favorável à Igreja na mediação daquele conflito, o que será considerado danoso

²²⁷ Opção discursiva que reitera as mutações narrativas na construção metafórica da Hidra, ora portando 7 ou 9 cabeças, ora manifestando dezenas ou centenas delas – como anteriormente exposto.

²²⁸ Pseudônimo adotado por Joaquim Saldanha Marinho, advogado, jornalista, sociólogo e político brasileiro, grão-mestre maçom nos anos que marcaram o contexto da Questão Religiosa. Por meio do pseudônimo, escrevia contribuições aos editoriais do *Jornal do Commercio*, a partir das quais, dentre outros elementos, criticava as posturas e projetos encampados pelo catolicismo ultramontano. O pseudônimo parece ter se tornado corrente em meio a opinião pública e o jornal *O Apóstolo* o assumira como suposta personificação do mal representado pela Maçonaria no Brasil.

em um “país católico”, onde o governo havia “jurado manter e respeitar a religião do povo”. Nestes termos, a metáfora da hidra será levantada como correlato simétrico à Maçonaria, supostamente ferida pelas investidas dos prelados envolvidos diretamente naqueles eventos, porém, de forma alguma derrotada, posto que estaria “sob a proteção dos altos poderes públicos”. (O Apóstolo, n. 48, 16 de novembro de 1873, p. 3)

É possível perceber que, embora a publicação reitere a mesma associação semântica entre a Maçonaria e a metáfora da Hidra, o tom discursivo ganhara outros matizes, apontando para uma leitura mais crítica em relação ao próprio governo imperial, apresentado ao público leitor como já assumidamente favorável aos interesses maçônicos. Não significa, porém, uma mudança total deste discurso, mas uma guinada nas tendências discursivas de certos redatores do jornal, como anteriormente trabalhamos.

Neste ínterim, a edição de número 23 do ano de 1874 do Apóstolo imputa forte relevância para a presente temática, por refletir a condenação à prisão do bispo de Olinda, D. Vital, como resposta do judiciário aos atos restritivos impostos pelo bispado em relação aos maçons pertencentes à irmandades e confrarias. Estampando a capa do jornal, em sua seção “O Apóstolo” - onde costumava tratar as temáticas mais urgentes do momento - o periódico abordará, consternado, a condenação do bispo por parte de um governo supostamente vingativo para a “vergonha do Brasil”. Este episódio teria marcado o rompimento do “véu do templo”, o estremecimento da terra, conotando o máximo grau do “absolutismo monárquico e o absolutismo judiciário”. Daí recorrer à metáfora da hidra, referindo-se à necessidade da comunidade católica coligar seus esforços em prol do reforço à batalha contra “essa hidra, que se levanta para devorar a liberdade, a independência do cidadão brasileiro, abafando-lhe, com processos e por mil outros meios, a consciência.” (O Apóstolo, n. 23, 25 de fevereiro de 1874, p. 1)

A associação discursiva entre a hidra e a Maçonaria parece ser coroada e definitivamente cravada no universo imaginário projetado por estes jornais nos momentos “finais” da Questão Religiosa. Tal associação pode ser constatada com a publicação sistemática no *Apóstolo* de trechos da instrução pastoral “A Maçonaria e os Jesuítas”, do então bispo de Olinda, D. Vital – quando ainda se encontrava aprisionado. Voltando a discutir os supostos perigos e as ameaças encampadas pela presença maçônica no Brasil, refletindo os últimos acontecimentos pertinentes à Questão Religiosa com base em alguns “conhecimentos” pré-conceituais, a pastoral define a Maçonaria não apenas como “seita incrédula”, mas como também a “hidra das trevas” – a “hidra do erro” (O Apóstolo, n. 87, 5 de maio de 1875, p. 1), combatida pela “autoridade da Igreja, a

divindade de seu Adorável Fundador, sua doutrina, seus dogmas, mistérios, sacramentos, ministros”. (O Apóstolo, n. 83, 25 de abril de 1875, p. 1)

Sob tais premissas, o papa Pio IX era citado, em mais de uma ocasião, como aquele que combateu e feriu “mortalmente a hidra maçônica que ergue a monstruosa cabeça por toda parte”, reforçando seu protagonismo nas publicações do principal periódico ultramontano da capital imperial. (O Apóstolo, n. 94, 21 de maio de 1875, p. 2)

Tal construção parece ter extravasado as páginas da imprensa, assumindo espaço notório nas atividades litúrgicas de alguns clérigos afinados a esta tendência, como pode-se perceber na reprodução de cântico religioso a seguir, presente na Seção Literária da edição de número 110 de 1875, no Apóstolo, sob o título “Hino à D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira” – identificado, em subtítulo, como “ilustre vítima do despotismo maçônico do Gabinete de 7 de março”:

[...]

E aos céus, endereça, ao Senhor
Uma prece fervente e solene
Dos fiéis a seu ínclito – Pastor!

Nós católicos fiéis memoramos
Esse dia de paz e de amor:
Dia em que a – Esposa Divina,
Acolheu D. Vital, seu Pastor!

Praza aos Céus que de novo a estas pragas,
Resplandeça – o fulgente fanal,
Esse astro – Sublime do Século!
Nosso Invicto Herói – D. Vital!

Nós católicos fiéis memoramos, etc.

Pouco importa que a vil prepotência
Erga o colo audaz, criminoso...
Conspurcando o direito de um povo,
Por excesso oprimido e brioso!

Nós católicos fiéis memoramos, etc.

D. Vital – essa vítima augusta,
Da Verdade, da Luz e da Fé!
Vai por mil gerações corrompidas,
Como Bispo – Modelo – que é!

Nós católicos fiéis memoramos, etc.

Contra o duro e cruel despotismo
Desses filhos malditos de Hiram...
Abracemos a Cruz Sacrossanta!
Derrubemos – a Hidra – Plutão!
[...]. (O Apóstolo, n. 110, 27 de junho de 1875, p. 2-3)

O endosso às figuras “martíricas” de D. Vital e também D. Macedo Costa será inflamado quando da anistia conferida aos bispos, naquele mesmo ano de 1875, fato este que será comemorado pelo periódico em tom jubiloso. A libertação dos bispos – reconhecidos como os “dois vencedores de Satanás, invencíveis emissários da Cruz” – teria representado à “Igreja brasileira [...] mais um passo em seu caminho de triunfos”, para “o terror da maçonaria brasileira”, adiante chamada de “hidra maçônica”, severamente golpeada pelos bispos, impedida de prosseguir na tentativa de “escravizar as consciências intransigíveis e inabaláveis”. (O Apóstolo, n. 156, 13 de outubro de 1875, p. 2)

Contudo, embora os eventos que marcaram a Questão Religiosa tenham sido “resolvidos” e os ânimos apaziguados, a mobilização de uma rede discursiva crítica e condenatória voltada à Maçonaria não parece ter dado sinais de desgaste. Em publicação assinada pelo Cônego Domingos Fulgino da Silva Lessa, ativo contribuinte da redação do jornal, voltada a coligar algumas das principais críticas tecidas pelos correspondentes da imprensa católica europeia, haverá uma forte condenação à Maçonaria, a “malvada seita”, alvo de uma série de acusações, dentre as quais: aproximação de Irmandades e Confrarias religiosas para empossar-se de seus cofres sob o discurso da fraternidade; arquitetar vantagens políticas e econômicas em favor dos seus Ministros a partir de calúnias contra o episcopado; flerte com o ateísmo, entre outros. Daí emergirá a associação discursiva com a metáfora da hidra:

E assim continuará ela a esfacelar a sociedade patinando no charco imundo da calúnia, da irreligião e da blasfêmia, até o dia em que cheia a medida das iniquidades, Deus contra ela pronuncie o terrível delenda, e os povos servindo de ministros da Providência, se levantem, persigam e esmaguem a hidra infernal. (O Apóstolo, n. 100, 10 de setembro de 1876, p. 4)

Ao mesmo tempo, os editores destes jornais parecem ter tentado construir uma noção própria de realidade em que, após a pretensa “vitória” dos bispos na Questão Religiosa, a “hidra maçônica” no Brasil estaria desesperada, lançando mão de todos os meios para defender-se em meio de um povo que a rechaçava, segundo mensagem enviada pelo Apóstolo ao correspondente católico *Regeneração*, do Pará. Nota-se, ainda, o endosso aos esforços promovidos pelo Gabinete de 25 de junho e pela princesa Isabel, na ocasião Regente do Brasil, no trato e resolução dos conflitos, em favor do lado considerado correto: o da Igreja Católica. (O Apóstolo, n. 104, 20 de setembro de 1876, p. 3)

A mesma tônica discursiva será reiterada pelo principal periódico ultramontano daquela conjuntura, em especial quando o Cônego Domingos Fulgino da Silva Lessa contribuía com alguma de suas Seções. No caso em questão, presente na Seção Religiosa, sob o título “Questões do dia”, registra-se uma prolongada narrativa voltada a discutir os problemas cotidianos causados pela presença da Maçonaria no Brasil, assumida como a responsável pelo “Deplorável estado da sociedade atual”. (O Apóstolo, n. 26, 4 de março de 1877, p. 2)

Acusada de ter “espalhado pelo mundo e levado ao seio das famílias o romance imoral, que desculpa o adultério, que louva e incita a prostituição e aconselha o suicídio”, de ter “introduzido nas escolas o ensino racionalista ou pagão, que elimina a Deus e prega a moral universal, [...] que arrasta a mocidade pela senda do crime, excluindo toda a ideia de temor de Deus”, de ter “insuflado e plantado entre os povos o desrespeito aos governos, o insulto aos ministros da religião e a desobediências à lei de Deus, por meio de jornais e livros saídos de imprensas desmoralizadas e ímpias”, dentre outras acusações e condenações, que ilustram-nos a imagem nutrida por alguns representantes desse catolicismo dos oitocentos em relação à Maçonaria.

Nestes termos, a Maçonaria será considerada a primacial responsável pelos males sociais, de onde emergirá uma associação direta à metáfora da hidra, porém, sob uma perspectiva particular: aqui o imaginário greco-romano será diretamente resgatado, fazendo menção à Hidra enfrentada por Hércules no segundo de seus 12 trabalhos, marcando novamente uma justaposição discursiva entre tempos distintos, porém alinhavados por notas semânticas constituintes deste construto metafórico:

Provado está, pois, que a seita maldita [a Maçonaria] é a autora e motora de todos os males sociais, e por conseguinte a única responsável. O que admira é a cegueira dos governos, os quais, longe de esmagarem a maçonaria, verdadeira hidra de Lerna, que constantemente ameaça devorá-los, pelo contrário afagam-na e até acoroçoam-na a fortalecer-se em seus Estados! (O Apóstolo, n. 26, 4 de março de 1877, p. 2)

Hidra esta que não inoculava sua peçonha apenas no Brasil, segundo tais acusações, como em todo o orbe católico, especialmente na França, como espécie de castigo divino imposto para a “regeneração moral” dos franceses após os “crimes” cometidos com a Revolução Francesa. Curioso notar, nesta última publicação, que a Maçonaria é considerada não uma obra satânica, do mal ou qualquer correlato, mas sim uma obra divina, um desafio enviado pelo próprio Cristo para castigar a imoralidade das “sociedades modernas”, dentre os quais, “o desprezo aos preceitos divinos”, “insultos dirigidos à religião e ao chefe da cristandade” e as “abominações praticadas nos santuários”. (O Apóstolo, n. 35, 30 de março de 1877, p. 1)

Já em fins da década de 1870, em publicação de abertura da edição de número 18 de 1878, intitulada “A maçonaria perante os poderes do Estado”, o jornal *A Boa Nova* irá discorrer acerca do cenário político do Império, bem como dos flertes entre a “seita” maçônica e os poderes do Estado. Segundo narra, os mesmos eventos disruptivos que instauraram o Império, em 1822 – referindo-se, neste caso, à suposta influência da Maçonaria sobre Pedro I e José Bonifácio – estariam se repetindo, mas agora de forma inversa: a Maçonaria sendo utilizada pelo republicanismo como pavimento político para suas ideias e projetos.

Curioso como o jornal irá interpretar que o Império só não havia ruído pela influência maçônica de longa data por conta do senso de obediência à autoridade nutrido pelos brasileiros, cultivado pela tradição católica do Estado. Todavia, o abalo político na monarquia em fins da década de 1870, segundo interpretação deste periódico, não parecia se encaminhar para a mesma saída, à medida em que observa um certo “desmonte” daquela noção de autoridade fixada pelo catolicismo no Brasil. O responsável por tal desmonte: a Maçonaria e seus supostos vínculos com o republicanismo.

Neste cenário, o jornal traçara uma imagem fragilizada da Maçonaria pós-Questão Religiosa, onde esta, taxada de “hidra maçônica”, estaria dependendo de sua relação com o Estado para garantir que sua tarefa de “tragar os defensores da verdade católica”, capitaneada pelo Grão-mestre Saldanha Marinho, prosseguisse infrene.

Entretanto, vaticinando e acelerando a chegada de uma vitória vindoura definitiva contra os “males modernos”, o jornal será categórico: “O que sabemos, porém, é que a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião da nação brasileira, quaisquer que sejam as vicissitudes políticas porque passarmos” (A Boa Nova, n. 18, 1 de março de 1878, p. 1). Trecho que sinaliza uma certa tendência a apoiar o regime político que melhor atendesse aos interesses ultramontanos, não estabelecendo um vínculo inquebrável com a monarquia.

A associação entre Maçonaria e a metáfora da *Hidra de muitas cabeças* será repetidas vezes empregada pelo jornal *A Boa Nova* em outras ocasiões, como na publicação de abertura da edição n. 42 de 1878, onde o periódico exortará a congregação de preces à Maria, realçando sua potência na batalha e derrocada almejada da “hidra maçônica”, bem como na tentativa de impedir a “revolução dos sectários”. Exemplo manifesto de uma nova associação discursiva, que tornava praticamente sinônimas as metáforas da hidra e a do dragão infernal. (A Boa Nova, n. 42, 29 de maio de 1878, p. 1)

Contudo, essa mesma formulação discursiva registrada ao longo do ano de 1875 e durante os três anos seguintes, a qual tendera a endossar a vitória do catolicismo no Brasil frente à Maçonaria, parece ter se desgastado em fins da década de 1870. Em publicação que inaugura a edição de número 39 de 1879, presente na Seção “O Apóstolo”, sob o título “O ateísmo de Ganganelli”, acompanha-se uma narrativa fortemente temerosa quanto ao horizonte de expectativas que se projetava a partir dos últimos passos supostamente dados pela Maçonaria no Brasil, em nível da política imperial. A metáfora da hidra será novamente associada à Maçonaria para dimensionar um inimigo a quem os fiéis católicos deveriam, em tom cruzadístico, inflamar esforços combativos urgentes: a “revolução”:

A hidra da impiedade caminha, no Brasil, para solapar o fundamento da sociedade. É chegado o momento aos católicos de erguerem suas vozes em favor da Igreja nestes tempos calamitosos que atravessamos. Eis o momento de formarem protestos contra os projetos incendiários, contra as más doutrinas expedidas no parlamento pelo grão-mestre da maçonaria, e desgraçadamente ouvidas com aplauso dos sectários da maçonaria que penetraram no recinto daquela assembleia. Os acontecimentos precipitam-se, o vulcão ruge, e em breve, se não forem aplicados remédios enérgicos à gangrena social, virá o complemento de todos os males, a revolução [...]. (O Apóstolo, n. 39, 2 de abril de 1879, p. 1)

Formulação discursiva esta que, em algumas edições posteriores, será retomada, considerando a Maçonaria a “velha Hidra do Brasil”, há anos sendo combatida e tendo suas cabeças cortadas pela Igreja, mas crescendo-as de volta a um ritmo mais célere do que a

instituição eclesiástica estaria conseguindo lidar. (O Apóstolo, n. 106, 12 de setembro de 1879, p. 1). Embora houvesse a convicção que o “tempo da regeneração social” chegaria, a vitória já não era mais certa, ao que recorrem e exortam às preces da comunidade católica em vias de conseguirem as forças necessárias para o combate definitivo daquele “mal”, prevenindo que a “hidra infernal esmague aqueles que são fiéis aos seus preceitos e à sua doutrina”, em seu suposto atentado ao “livre exercício da consciência”. (O Apóstolo, n. 110, 21 de setembro de 1879, p. 1)

Ainda no que toca às possibilidades interpretativas dos discursos registrados nestes impressos durante a década de 1870, não serão raras as associações semânticas entre a metáfora da Hidra e um dos conceitos anteriormente analisados neste esforço investigativo: o conceito de *revolução*, por vezes literalmente assumido como correlato simétrico da própria “hidra da fábula [que] multiplica suas cabeças.” (O Apóstolo, n. 26, 25 de junho de 1871, p. 203)

Esta correlação semântica parece ter reverberado substancialmente em setores leigos da população que, provavelmente, eram leitores do jornal *O Apóstolo*, posto que haverá publicações redigidas e assinadas por leigos enfatizando tal associação (O Apóstolo, n. 36, 7 de setembro de 1873, p. 4). Ao mesmo tempo, encontrava amparo na rede transnacional de circulação de impressos, que parece também ter recorrido a esta associação semântica, como demonstra ser o caso expresso pelo italiano *Eco de S. Francisco de Assis*. (O Apóstolo, n. 5, 16 de janeiro de 1876, p. 2)

Trata-se de uma proposta discursiva que permanecerá presente – embora não periodicamente - até finais da década de 1870, a exemplo da edição de número 23 do ano de 1878 do Apóstolo, a qual, no bojo das prolongadas comemorações dos mais de 10 anos de publicação do *Syllabus*, iria considera-lo a arma responsável por acosar a “Hidra da revolução” para seu refúgio. (O Apóstolo, n. 23, 27 de fevereiro de 1878, p. 2)

Anos antes, em publicação intitulada “O futuro do Brasil”, presente no periódico *O Apóstolo* nos marcos iniciais da Questão Religiosa, nota-se que a associação semântica entre *revolução* – concebida como instrumento dos “filhos do inferno”, das “sociedades secretas” – e a própria Hidra já aparecia em algumas ocasiões, embora não nos seja possível determinar a gênese de tal associação discursiva será:

Insondável abismo vai cavando a revolução sob os pés da humanidade, horrível e cheio de tremendas consequências [...]. A hidra da revolução forte levanta seu colo assoberbando as nações; tem chegado ao seu apogeu; domina tudo e espera o momento fatal para despenhar-se sobre os povos. Transpôs o

oceano, invadiu a América e penetrou o nosso Brasil! (O Apóstolo, n. 29, 21 de junho de 1872, p. 3)

Durante a década de 1880, a metáfora da Hidra continuará a ser mobilizada e assumida, na maioria das ocasiões, como correlata simétrica à instituição maçônica – por vezes, designada pejorativamente como “maçonismo”. A publicação intitulada “A Franco-maçonaria e o seu conselho internacional”, presente na edição de número 46 do ano de 1882 do jornal *O Apóstolo*, resgata algumas notícias expostas pelo correspondente *O Veneto Catholico*, elencando os perigos impostos pelo suposto avanço maçom. Embora a notícia remonte ao mundo francês, *O Apóstolo*, em sua estratégia discursiva de transpor polêmicas estrangeiras para justificar uma postura reativa mais contundente a tal ameaça, tratará de alinhar as notícias francesas ao palco brasileiro, recorrendo à metáfora da Hidra: a “hidra venenosa”, a “hidra da maçonaria, que inspira e sustenta todas as associações revolucionárias.” (O Apóstolo, n. 46, 23 de abril de 1882, p. 4)

Percebe-se o horror que será endossado pelo periódico em relação à Maçonaria, potencializado pelos seus supostos vínculos duradouros com tendências revolucionárias que, novamente, remontavam à experiência francesa. Uma estratégia discursiva, como anteriormente esboçado, que tendera a amalgamar dois ou mais inimigos em nível semântico, criando uma espécie de “superentidade” na urgência de combate.

Nestas páginas, há ainda circunstâncias em que a figura do pontífice, Leão XIII, será mobilizada discursivamente de modo a cravar, no imaginário local, seu protagonismo na luta contra os males modernos, responsável por investir golpes certos à “hidra peçonhenta”, que envenenava “o coração do mundo civilizado” - em passagem extraída do correspondente *Commercio do Mynho*. Hidra esta cuja associação metafórica será clara: a Maçonaria, “poderosa e engenhosa arma de Satanás”, a “maldita seita”. (O Apóstolo, n. 60, 30 de maio de 1884, p. 2)

Esta metáfora atravessa o pontificado de Pio IX – o mais combativo pontífice contra os “erros da modernidade” e “mártir da revolução” - e continua a ser mobilizada em referência a documentos editados por Leão XIII (1878-1903), o qual, em 1881, publicara o Breve *Militans Iesu*, onde tratara de denunciar que “o contágio de males se espalha[va] pelo corpo do cristianismo”. Assim, quando resgatadas algumas interpretações acerca do simbolismo em torno das características da Hidra, lembrava de seu aspecto venenoso, associado aos vícios humanos, capaz de intoxicar todos aqueles que dela se aproximavam ou se deixavam aproximar.

Tratava-se de um “mal” capaz de se espalhar como uma praga, por ora, infrene pelo orbe cristão, associado aos “erros modernos”.

Sob o mesmo panorama, abrindo a edição n. 45 do ano de 1885, a Seção “O Apóstolo” tratara de exaltar as ações de Leão XIII como “doutor e guia infalível dos católicos”, o que será reforçado pelo resgate de um editorial publicado por um correspondente de Roma, extraído do *Jornal de Roma*. A publicação, recortada em pontos específicos, terá como temática central os avanços da Maçonaria pela Europa, organização esta que, pretensamente, “tem desde longo tempo empreendido destronar todos os governos que se apoiam sobre leis eclesiásticas”. Nestes termos, a maçonaria será mencionada como a “hidra infernal”, cujos esforços dirigiam-se para “prender os reis e imperadores”, ímpeto este a que encontrava no pontífice, “sob a inspiração dessa fé sobrenatural que ensina infalivelmente os povos”, o único freio e obstáculo possível. (O Apóstolo, n. 45, 24 de abril de 1885, p. 1)

Reforçando esta leitura em inícios da década seguinte, haverá uma passagem extraída do correspondente *Sub-Mineiro* e republicada no *Apóstolo*, na sua edição de número 46 de 1892, que nos oferece variados e ricos elementos de interpretação. Primeiramente, é interessante observar que, ao contrário do que certa formulação discursiva característica destes jornais ultramontanos tendera a reforçar, em que pese a suposta existência de um mal atemporal e personificado - nomeado às vezes de Dragão, por outras como Hidra ou mesmo Satanás -, aqui encontramos uma outra disposição: a Hidra maçônica só estaria avançando por conta do indiferentismo religioso alimentado pela população.

Assim, se comum era que estes periódicos atribuíssem a responsabilidade pelo cenário pouco favorável à Igreja e à religião católica a um espectro coletivo, exortando uma manifestação massiva da vontade dos fiéis em matéria de fé – em outros termos, toda a cristandade sendo responsabilizada e mobilizada -, aqui teremos uma responsabilização mais cerrada e circunscrita: os próprios fiéis brasileiros, que não estariam tão interessados em proteger a pretensa fé brasileira frente ao avanço da Hidra maçônica. Uma tonalidade discursiva arriscada, tendo em mente que a própria sobrevivência do jornal dependia das assinaturas dos leitores fiéis:

Manifestando-se assim frequentemente a sanha dos inimigos de nossa religião, é lícito crer que eles obedecem a um plano, que combinam nas trevas de seus antros, e por isso devemos nos precaver por todos os modos contra esta hidra de nova espécie, que todos os dias ganha novas forças, graças à indiferença do povo, que não tem querido estrangulá-la, como tanto convém aos interesses de nossa fé. (O Apóstolo, n. 46, 20 de abril de 1892, p. 4)

Por fim, é possível notar que nos anos iniciais da década de 1890, o enunciado metafórico da Hidra será mobilizado pelo discurso ultramontano sob o manto de uma suposta “novidade”, uma “nova hidra”, isto é, uma ameaça historicamente localizada e nomeável, referindo-se, neste caso, à pretensa aliança em formação entre os ideais positivistas do governo republicano e a “impiedade” protestante. Tal formulação leva-nos a considerar que, também em nível desta figura metafórica, observa-se a mesma inflexão por que passaram os conceitos, conforme analisado no capítulo anterior, os quais também na década de 1890 um ponto de reconfiguração discursiva notória, frente as novas condições de enfrentamento desdobradas na cena pública – notadamente no que tocara às reconfigurações políticas impostas pela virada republicana. (O Apóstolo, n. 46, 20 de abril de 1892, p. 4)

O que não significa O que não significa que estas reconfiguração se manifestasse de forma homogênea em nível das construções discursivas veiculadas pela imprensa ultramontana. No próprio periódico *O Apóstolo*, na edição n. 49 de 1893, haverá uma publicação, na Seção “Folhetim”, de um trecho do livro “Os Apóstolos”, de Henrique Escrich. A extensa publicação, versando sobre os momentos iniciais do cristianismo e os embates com o pejorativamente acionado paganismo dos romanos, trará a Hidra como um inimigo atemporal, de longa duração: um inimigo do cristianismo em todos os tempos. Uso metafórico este que apenas reforça o fato de que, nestes periódicos, múltiplas temporalidades conviviam, remetendo às associações simbólicas presentes nas mentes de seus diversos redatores, ou mesmo nos editores. (O Apóstolo, n. 49, 30 de abril de 1893, p. 2)

Em que pese as últimas passagens mobilizadas, a década de 1890 marcará, assim como visto quando analisadas as metáforas do *Dragão Infernal* e do *Monstro*, uma drástica redução em seus usos pela imprensa católica ultramontana. Sua recorrência será mais esparsa numericamente, semelhante ao registrado na primeira metade da década 1860, indicando-nos talvez o enfraquecimento no potencial pedagógico da metáfora da Hidra frente aos desafios daquele decênio, ou mesmo que os redatores destes jornais tenham buscado outros recursos discursivos julgados mais potentes naquele contexto, sem necessariamente deixarem de se apoiar na rede semântica construída e veiculada ao longo da segunda metade do século XIX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação buscara elucidar algumas das formulações discursivas produzidas e veiculadas pelo catolicismo ultramontano no Brasil da segunda metade dos oitocentos por meio de alguns veículos de imprensa a ele associados. Como enfoque, priorizou-se a constituição de uma rede semântica capaz de nomear e condenar os então considerados inimigos públicos da Igreja Católica, os quais tenderam a ser reportados aos males e erros estabelecidos pela Santa Sé, correlacionados às transformações impostas pelas múltiplas referências de modernidade no mundo ocidental. Uma rede semântica apoiada em uma ideia maniqueísta e cruzadística, acionada em oposição às supostas forças do mal – metaforicamente representadas –, em uma antecipada batalha escatológica empreendida pelo “exército mariano”: os representantes do catolicismo ultramontano.

Conforme desenvolvido, o ultramontanismo fora tecido como uma vertente reacionária e, em alguns casos, intransigente do catolicismo, em escala transnacional, em um período marcado pela reação por parte da Igreja de Roma face às transformações impostas pelas modernidades em curso. Contexto este em que o corolário tridentino será evocado como sustentáculo basal do reacionarismo católico face, sobretudo, às tendências liberais e ilustradas.

No Brasil, o ultramontanismo levava algumas décadas para alcançar capital político e social profícuo para a consecução de suas reformas e projetos, os quais parecem ter ganhado dimensão mais concreta a partir da década de 1840, quando passam a ser privilegiados bispos desta tendência, nomeados pelo Estado imperial, que valia-se dos seus direitos do padroado. O que não significara “carta branca” para toda e qualquer proposta projetada pelo catolicismo ultramontano, que embora fosse resguardado por uma série de privilégios estatuídos com a Constituição de 1824, veria sua independência institucional obstaculizada pela orientação regalista assumida pelo Estado, no que tocava aos laços e formas de relacionamento com o religioso e, em nível institucional, com a Santa Sé.

Nas décadas seguintes, ao defenderem determinados modelos civilizatórios e perspectivas dogmáticas no que tocava aos aspectos de ordem moral e política, clérigos e leigos ultramontanos defrontaram-se repetidas vezes com grupos da sociedade civil, engajados em prospectivas de futuro próprias e que, para o pensamento ultramontano, eram consideradas opostas e, de saída, erráticas, heréticas, portanto representantes de um mal social. Maçonaria, protestantismo, tendências políticas de cunho liberal e o próprio Estado imperial regalista foram alçados à condição de anátemas desta tendência mais antiliberal do catolicismo, num embate que contribuiu decisivamente para o redesenho das relações entre Estado e Igreja no Brasil,

bem como do espaço ocupado por esta instituição no cenário público do Império. Um embate demonstrativo do quanto o surgimento de uma esfera pública no Brasil oitocentista dependeu da própria iniciativa das “agências religiosas na construção da sociedade civil como uma esfera relativamente separada”. (MONTERO, 2012, p. 170)

É neste campo ruidoso e tensionado que a imprensa periódica, noticiosa e crítica, por longa data condenada pela Santa Sé como instrumento das ideias iluministas e do furor revolucionário, fora apropriada pelo ultramontanismo como arma central no combate cruzadístico aos seus “inimigos” públicos. Principal plataforma para circulação e recepção de ideias para além das fronteiras nacionais no século XIX, a imprensa católica tornou-se instrumento central para a “recristianização social” buscada pelo clero ultramontano, na defesa e manutenção de um dado constructo civilizatório de matriz católica.

Por meio destes jornais, conectados em uma rede de correspondentes nacionais e internacionais, refletindo polêmicas que iam do local ao transnacional, publicações foram elaboradas a partir de um vocabulário político e religioso renovado pelas contingências históricas, porém fortemente assentado em sentidos de longa duração. Neste campo, alguns conceitos e metáforas, semanticamente atrelados a certas leituras da literatura bíblica, em especial suas interpretações promovidas pelos chamados “Doutores da Igreja” do medievo europeu, foram resgatados ao plano discursivo, reconfigurados de maneira a nomearem e funcionarem como condenação teológica e política aos supostos males modernos. Uma linguagem cuja análise atestara não somente uma postura apologética, municiada por recursos discursivos retóricos, como ainda mostrara-se como um contundente reflexo da cosmovisão de que era tributária tal tendência do catolicismo, registrada na imprensa.

Tal ênfase e a natureza do problema eleito, por sua vez, justificaram a instrumentalização do ferramental teórico da *História dos Conceitos*, de matriz alemã, fundamentalmente a partir do referencial encontrado no historiador Reinhart Koselleck. Fortemente assentado na hermenêutica de Gadamer e em referenciais da linguística de Saussure, o ferramental koselleckiano permitira-nos analisar tais recursos da linguagem como nódulos constituintes de práticas discursivas no interior de uma dada realidade social e política, atravessada transversalmente por distintas camadas de temporalidade (KOSELLECK, 2006). Daí a possibilidade de explorarmos, na justaposição de “estratos de tempo” que alimentavam a polissemia conceitual e metafórica registrada, nuances das articulações entre história e linguagem, que acompanharam a redefinição do modelo de relacionamento entre Igreja e Estado no Brasil.

Entretanto, buscou-se contribuir com os estudos em Ciências da Religião e Teologia, sobretudo aqueles arvorados pela disciplina da História das Religiões - na medida em que se propôs uma abordagem histórica do fenômeno religioso -, com ênfase nas práticas discursivas da tendência ultramontana do catolicismo oitocentista, compreendida como um dos principais atores da secularização no Brasil da segunda metade do século XIX, ao propugnar a separação institucional entre Igreja e Estado, ainda que se colocasse em defesa do catolicismo como elemento inquestionável de coesão social.

Em que pese os resultados obtidos e sistematizados neste texto, no transcorrer dos procedimentos de análise das fontes selecionadas, todavia, algumas limitações foram sendo desnudadas em relação ao que fora previsto no Projeto de Pesquisa submetido ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Inicialmente, houvera uma intenção mais pronunciada em conferir maior destaque às dinâmicas locais e regionais que ensejaram e configuraram as publicações destes jornais analisados - e que permitissem-nos escapar de uma abordagem em muito restrita às tensões e disputas sociais e políticas da capital imperial. Deste modo, seria possível, ao menos no plano das projeções, observar de forma mais abrangente os elementos característicos da materialidade histórica que vieram a conectar esta rede de impressos em torno de uma semântica do mal, ao mesmo tempo em que não se deixaria de observar as especificidades inerentes a uma escala mais reduzida de análise, voltada às preocupações e exigências contingenciais mais urgentes, no campo da atuação pastoral na esfera pública. Uma abordagem, portanto, intimamente afinada à contemporânea perspectiva dos “jogos de escala” (RÉVEL, 1998), e que, nos limites temporais enfrentados, mostrara-se inviável de ser concretizada de forma mais aprofundada.

Além disso, no decorrer das investigações ensejadas, tais jornais, ao serem colocados em perspectiva, apresentaram claras assimetrias quanto ao peso jogado na composição, manutenção e veiculação desta rede de conceitos e metáforas que vieram a significar uma espécie de mal a ser combatido e destruído, em prol da sobrevivência da suposta “verdadeira e única” fé e constructo civilizatório.

Isto porque, o periódico *O Apóstolo*, editado na província do Rio de Janeiro, assumira protagonismo declarado na guerra discursiva travada contra estas tendências da modernidade, anatimizadas pela Santa Sé, tanto por estar localizado na capital imperial - palco destas principais tensões entre o religioso e o político naquela conjuntura -, quanto pela proximidade editorial com a diocese do Rio de Janeiro - que, em termos práticos, tornara o periódico um braço decisivo de sua presença no espaço público do Império. Além do mais, sua longevidade

editorial de quase meio século o colocara muito à frente dos demais em termos de material quantitativo disponível para análise, permitindo-nos averiguar com maior adensamento, os aspectos qualitativos que vieram a contribuir nos sentidos discursivos desta rede semântica analisada, entrecruzando seus qualificativos sincrônicos e diacrônicos.

Ademais, como exposto noutra oportunidade, a presente pesquisa fora efetivada por um método de busca por palavras e expressões chave disponível no próprio portal da Hemeroteca Digital Brasileira, aqui conectadas pela funcionalidade discursiva na composição da rede semântica analisada. Neste sentido, será preciso ressaltar que nem todos os usos discursivos destes conceitos e metáforas eleitos para uma análise mais sistemática foram captados pelo recurso de busca disponibilizado pelo portal. Portanto, não nos cabe afirmar que analisamos a totalidade das situações em que tais conceitos e construções metafóricas em questão foram mobilizadas de acordo com os referenciais já expostos.

Por fim, encaminhando-nos à conclusão deste percurso, cabe-nos indagar acerca de alguns pontos em aberto, cuja atual investigação não fora capaz – e nem fora primazia investigativa – de desvendar.

Talvez, uma das lacunas de inegável potencial elucidativo para futuros projetos de pesquisa nesta área trate-se da transformação discursiva pela qual estes jornais – nomeadamente *O Apóstolo* – passaram entre os anos de 1880 e 1890, quando esta rede semântica do mal, que tanto peso jogara desde a década de 1860 e sobretudo a de 1870, parece ter esgotado seu potencial generalizador e pedagógico.

Ao longo da investigação, tornou-se elucidativo, do ponto de vista quantitativo, a linha de crescimento e redução nos usos discursivos dos conceitos de *heresia*, *liberdade religiosa* e *revolução*, bem como das formulações metafóricas do *monstro*, do *Dragão Infernal* e da *Hidra de muitas cabeças*. Curva esta que pode ser percebida na própria utilização de determinadas passagens destes jornais que vieram a se mostrar cruciais para os objetivos desta pesquisa, as quais atestam os ritmos e periodicidade destes constructos da linguagem e suas relações de ordem material.

De um uso mais circunstancial nos anos 1860 e ainda não integrado a uma lógica sistemática, em rede, perpassando uma explosão editorial nos anos 1870, compatível com os marcos constituintes da Questão Religiosa – quando a exigência de um combate discursivo àquelas tendências consideradas opositoras se fizera mais urgente –, até um paulatino recuo no potencial discursivo destes constructos nos anos 1880, praticamente desaparecendo na década

de 1890. Tal fora o cenário encontrado nestes periódicos, tanto em meio a seus propósitos mais particulares e locais, quanto em sua integração em rede.

Tal quadro leva-nos a pensar o que teria levado ao esgotamento de certos recursos metafóricos e quais outros os teriam substituído. Tendo em conta a dinâmica da temporalização como dimensão central da secularização, em que medida esta teria a ver com esse processo discursivo, posto que, ao acelerar-se o processo de secularização, a temporalização de conceitos e metáforas reconfigura a eficácia dos usos discursivos anteriores?

Posto que *O Apóstolo* fora o único jornal ultramontano em circulação nos anos 1890, representativo deste catolicismo ultramontano e que figurara como uma de nossas fontes de investigação, talvez seja ainda pouco fundamentada a sinalização de uma tese capaz de explicar tal mutação discursiva em fins do século XIX.

Podemos, todavia, sinalizar algumas projeções, abertas como lacunas a serem posteriormente exploradas. A passagem de um regime monárquico, em que o catolicismo era privilegiado como a religião oficial do Estado, juridicamente protegido quanto aos demais capitais religiosos em disputa, para um modelo republicano, balizado por um ideário positivista-comteano, pode ter ensejado nestes redatores a necessidade de uma mudança discursiva que não apenas os aproximasse dos moldes evocados pela comunicação oficial republicana, como também viabilizasse a negociação, com o próprio Estado, de certos privilégios e interesses da Igreja Católica no Brasil, mediante a aprovação do decreto de liberdade de consciências e de crenças, em janeiro de 1890.

Assim, poder-se-ia conjecturar que a mutação discursiva observada, embora tenha mantido a tônica ultramontana voltada à condenação de determinados segmentos sociais, apoiados nos ordenamentos pontifícios e em dadas questões de ordem moral consideradas inegociáveis, alinhara-se a uma estratégia da própria Igreja de Roma sob Leão XIII, buscando uma posição mais favorável em um campo oficialmente aberto à “concorrência” religiosa. Um posicionamento pontualmente crítico ao regime republicano, mas não oposto a este.

Um novo horizonte de expectativas se fazia presente. Novas estratégias tiveram de ser impostas para que, como desenvolvido pela hermenêutica gadameriana, a tradição continuasse se revitalizando e se fazendo nova. Atualizando-se, porém, não de maneira passiva quanto as tendências que criticara e condenara por longa data, mas nos seus próprios termos, mediante interesses específicos.

O que se deu mediante práticas discursivas que se transformaram no tempo, respondendo e moldando a materialidade histórica, de onde extraímos os vestígios para pensar os regimes de historicidade revelados nas interfaces das dimensões política e religiosa, em aspectos colaborativos e concorrenciais. Neste contexto, conceitos e metáforas tornaram-se verdadeiros recursos bélicos na guerra pela manutenção da legitimidade simbólica do catolicismo perante um espaço público cada vez mais atravessado por novas e, por vezes, conflitantes ideias, crenças e práticas religiosas. Mas isso ficará para outras propostas investigativas, que extrapolam o escopo desta pesquisa.

Todavia, não se pode afirmar que uma dada ideia de “mal” atribuída a determinados segmentos sociais e políticos, supostamente contrários e, portanto, incompatíveis com o catolicismo, tenha desaparecido. Em documento recente, assinado pelo prefeito Victor Fernández e autorizado pelo Papa Francisco, o *Dicastério para a Doutrina da Fé* reafirmara a suposta incompatibilidade entre Maçonaria e as doutrinas católicas, apresentadas como faces opostas de um sistema dual e maniqueísta.

Respondendo às demandas de D. Julito Cortes, bispo de Dumanguete (Filipinas), temeroso quanto ao avanço na filiação de fiéis católicos à Maçonaria, o documento sugere ainda medidas pastorais no trato da questão, de modo a frear o espargimento de tais enlaces. (VATICAN News, 15 de novembro de 2023)

Assim, parece ser plausível sugerir que uma rede semântica do “mal”, apoiada em recursos conceituais e metafóricos de longuíssima duração, reconfigurados segundo usos e interesses contingenciais, ainda ressoa no contexto atual, no que toca ao fortalecimento de células conservadoras e reacionárias no campo religioso, que se apropriam – às vezes de forma incongruente – do tradicionalismo católico oitocentista.

REFERÊNCIAS

Fontes

A Boa Nova. Tudo o que for verdadeiro, honesto, justo, sancto, amavel (1872-1883). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=800341&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 17 fev. 2022.

A Cruz. Jornal religioso, litterario, historico e philosophico (1861-1864). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=717185&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 19 fev. 2022.

A Estrella do Norte. Periodico Religioso (1863-1869). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=223859&pesq=>. Acesso em: 28 fev. 2022.

A Estrella do Sul. Periodico consagrado aos interesses da religião (1862-1869). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=810894&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 25 fev. 2022.

BALMES, J. El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea. Buenos Aires: Emecé Editores, s.a.

BOLETIM do Grande Oriente do Brazil: Jornal Official da Maçonaria Brasileira, Publicação Mensal (RJ) (1870-1899). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709441&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 17 Jul. 2022.

BOLETIM do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brazil: Jornal Official da Maçonaria Brasileira (RJ) (1870-1879). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=074594&pesq=>. Acesso em: 24 Jul. 2022.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Rio de Janeiro: **Diário Oficial da União**, 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 13 out. 2022.

BRASIL. Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Coleção das leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, p. 267, v. 1, parte 1, 1850. **Subchefia para Assuntos Jurídicos**, 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 9 mai. 2023.

Civilização. Periodico Hebdomadario, Orgão dos interesses Catholicos (1880-1890). Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704334&pesq=>. Acesso em: 13 fev. 2023.

CLEMENTE XII, Papa. **Enciclica In eminenti apostolatus specula del Sommo Pontefice.** Papal Encyclicals Online, 1738. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/clem12/c12inemengl.htm>. Acesso em: 2 set. 2022.

EPISCOPADO BRASILEIRO, Pastoral Coletiva. Rio de Janeiro: Typ. Montenegro, 1890. *In.*: RODRIGUES, A. M. M. (Org.). **A Igreja na República**. Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

GREGÓRIO XVI, Papa. **Enciclica del Sommo Pontefice Gregorio XVI Mirari vos**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1832. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. Acesso em: 19 jul. 2021.

IMPRESA Evangelica. (1864-1892). Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582&pesq=&pagfis=1>. Acesso em: 16 mai. 2022.

LEÃO X, Papa. **Bula Exsurge Domine**. Papal Encyclicals Online, 1520. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/leo10/110exdom.htm>. Acesso em: 20 jun. 2022.

LEÃO XIII, Papa. **Inter Graves Epistola Enciclica di Sua Santità**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1894. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_01051894_inter-graves.html. Acesso em: 30 mai. 2022.

_____. **Carta Encíclica Dall'alto dell'Apostolico Seggio**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1890. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_18901015_apostolico-seggio.html. Acesso em: 23 jun. 2021.

_____. **Imortale Dei Lettera Enciclica di Sua Santità**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html. Acesso em: 20 mai. 2022.

_____. **Breve Militans Iesu di SS. Leone XIII**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1881. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/briefs/documents/hf_1-xiii_brief_18810312_militans-iesu.html. Acesso em: 21 ago 2023.

_____. **Incrustabili Dei Consilio Lettera Enciclica di Sua Santità Leone PP. XIII**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html. Acesso em: 3 jan. 23.

NABUCO, J. **Um estadista do Imperio**: Nabuco de Araujo: sua vida, suas opiniões, sua época. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/179441>. Acesso em: 4 fev. 2020.

O Apóstolo. Periodico religioso, moral e doutrinario, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PIO VII, Papa. **Enciclica Diu Satis del Sommo Pontefice**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1800. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-vii/it/documents/encyclica-diu-satis-15-maggio-1800.html>. Acesso em: 10 mai. 23.

PIO IX, Papa. **Allocuzione Multiplices Inter del Sommo Pontefice Pio IX**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1865. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocutio-multiplix-inter-25-septembris-1865.html>. Acesso em: 17 abr. 23.

_____. **Enciclica Quanta Cura del Sommo Pontefice Pio IX.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1864. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acesso em: 27 ago. 22.

_____. **Breve Cum Catholica Ecclesia del Sommo Pontefice Pio IX.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1860. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/breve-cum-catholica-ecclesia-26-marzo-1860.html>. Acesso em: 18 mar. 23.

_____. **Bula Ineffabili Deus del Sommo Pontefice Pio IX.** São Paulo: Montfort Associação Cultural, 1854. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/20060220/>. Acesso em: 23 fev. 2023.

_____. **Enciclica Nostis et Nobiscum del Sommo Pontefice Pio IX.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1849a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html>. Acesso em: 27 abr. 2022.

_____. **Allocuzione Quibus, Quantisque del Sommo Pontefice Pio IX.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1849b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-quibus-quantisque-20-aprile-1849.html>. Acesso em: 3 ago. 2023.

_____. **Enciclica Qui Pluribus del Sommo Pontefice Pio IX.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1846. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>. Acesso em: 17 mar. 2023.

PORTUGAL. Impressão Régia. Tratado de Amizade, Commercio, e de Navegação entre Sua Alteza Real O Principe Regente de Portugal, e Sua Magestade Britannica. Lisboa: **Impressão Régia**, 1810. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000010280&bbm/7405#page/28/mode/2up>. Acesso em: 7 out. 2022.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, M. A circulação transatlântica dos impressos – a globalização da cultura no Século XIX. **Livro**, v. 1, p. 115-130, 2011.

ABREU, M. C. **O Império do Divino** – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no Século XIX. **Revista Estudos Históricos**, v. 7, n.14, p. 183-205, 1994.

AGOSTINHO, S. **Patrística** - Comentário aos Salmos - Salmos (1-50) - Vol. 9. 5ª reimpressão. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

ALEIXO, I.; PEREIRA, F.; BORGES, S. Precisamos vencer o dragão do ódio e da mentira, diz arcebispo de Aparecida. UOL [online], São Paulo, 12 out. 2022. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/10/12/precisamos-vencer-o-dragao-do-odio-e-da-mentira-diz-arcebispo-de-aparecida.amp.htm?utm_medium=webview-deeplink&utm_campaign=uol&utm_source=android-app%3A%2F%2Fcom.google.android.googlequicksearchbox%2Fhttps%2Fwww.google.com. Acesso em: 13 mar. 2023.

- ANDRADE, A. M. **A maçonaria no Brasil (1863-1901): poder, cultura e ideias**. São Paulo: Annablume, 2016.
- ANDRADE, E.; AZZARI, E. F.; AMARANTE, M. F. Representações do monstruoso nas narrativas de Frankenstein e Blade Runner. **Revista de Letras**, v. 23, n. 41, p. 100-125, 2021.
- ANDRADE, M. D. **O Dragão no imaginário nórdico medieval: um estudo das sagas islandesas**. 2020. 341f. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.
- ARAÚJO, A. C. As ciências sagradas na cidadela da razão. In: ARAÚJO, A. C. (coord.). **O Marquês de Pombal e a Universidade**. 2 ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 79-106.
- AZEVEDO, F. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. **Perspectiva Teológica**, v. 20, p. 201-218, 1988.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Aucitec, 1999.
- BARBOSA, L. M. **Representações do etonismo na cultura grega (séculos VIII-V a.C.)**. 2014. 556f. (Doutorado em História Antiga) – Faculdade de Letras, Departamento de História, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.
- BARBOSA, S. M. O Conselho de Ministros no Império do Brasil. **Locus: Revista de História**, v. 3, n. 1, p. 52-62, 2007.
- BARROS, J. D. Sobre o uso dos jornais como fontes históricas - uma síntese metodológica. **Revista Portuguesa de Historia**, v. 52, p. 397-419, 2021.
- _____. Revolução: variações em torno de um acorde conceitual. **Tempos Históricos**, v. 1, p. 323-355, 2017.
- _____. Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades. **Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, año 18, n. 35, p. 41-53, 2016a.
- _____. **Os conceitos**. Seus usos nas ciências humanas. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016b.
- _____. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 33-49, 2010a.
- _____. Os tempos da história: do Tempo Mítico às representações historiográficas do século XIX. **Revista Crítica Histórica**, v. 2, p. 180-208, 2010b.
- BATALHA, P. A. S. **As origens das figurações medievais do diabo**. 2015. 347f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Comunicação) – Departamento de Estudos Anglísticos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.
- BATISTA, C. A. Quanta Cura (1864) de Pio IX e Rerum Novarum (1891) de Leão XIII: posicionamentos frente à questão social. In: ENCONTRO REGIONAL (ANPUH-MG), 18, 2012, Mariana, MG. **Anais (online) do XVIII ENCONTRO REGIONAL (ANPUH-MG)**. Mariana, MG: ANPUH-MG, 2012, p. 1-13.
- BENTIVOGLIO, J. A história conceitual de Reinhart Koselleck. **Dimensões**, v. 24, p. 113-134, 2010.

BERROCAL, A. S. La filosofía reaccionaria del siglo XIX como crítica de la Modernidad: la “idea rusa” y “España como problema”. **LA RAZÓN HISTÓRICA**. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas, n. 33, p. 34-60, 2016.

BIANCHI, B. Revolução: da anakyklosis à utopia liberal de Sieyès. **Lua Nova**, v. 97, p. 107-137, 2016.

BÍBLIA de Jerusalém. Campinas: Paulus Editora, 2016.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **O clero no Parlamento brasileiro**. 7 v. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1978.

BURKE, P. & BRIGGS, A. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CAPPELLARI, M. S. V. A Arte da Idade Média como construtora de um conceito visual de mal. **Mirabilia**, n. 12, p. 175-188, 2011.

CÁRDENAS AYALA, E. **Roma: el descubrimiento de América**. Ciudad de México, México: El Colegio de México, 2018.

_____. Religião y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX. Palestra proferida por ocasião do **Congreso Internacional Conceptos Transatlánticos. Nuevos retos y enfoques históricos para Iberconceptos**, realizado em Cartagena, Colombia, entre os dias 19 e 21 de abril de 2017.

CARLETTI, A. Ascensão e queda dos Estados Pontifícios. **Conjuntura Austral**, v. 1, n. 1, p. 1-14, 2010.

CARNEIRO, M. S. O mal na Bíblia: a personificação do mal nos escritos do Período Helênico aos escritos do Cristianismo Primitivo. **Âncora**, v. VIII, p. 1-19, 2012.

CARVALHO, T. R. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1901)**. 2018. 159f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

CARVALHO, W. A. Pequena história da maçonaria no Brasil. **REHMLAC**, v. 2, n. 1, p. 30-58, 2010.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. Tradução J. Guinsburg. 4. ed. São Paulo: Perspectivas, 2013.

CASTRO, V. V. L. Quem eram os leitores cariocas do século XIX? **Interfaces**, v. 6, n. 2, p. 40-50, 2015.

CHARTIER, R. (Org.). **Práticas de Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

_____. Do códice ao monitor: a trajetória do escrito. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 21, p. 185-199, 1994.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva. 33 ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2019.

- CIARALLO, G. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. **Revista de Sociologia Política**, v. 19, n. 38, p. 85-99, 2011.
- CIPOLINI, P. C. A devoção mariana no Brasil. **Teocomunicação**, v. 40, n. 1, p. 36-43, 2010.
- COHEN, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. *In*: COHEN, J. J. **Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 23-60.
- COIMBRA, C. M. B. Producción de Miedo y de Inseguridad. **Subjetividad y Cultura**, n. 16, p. 27-36, 2001.
- COLEMAN, J. A. **O dicionário de mitologia: um a-z de temas, lendas e heróis**. Tradução Monica Fleisher Alves. São Paulo: Pé da Letra, 2021.
- COLUSSI, E. L. Espaços de secularização no século XIX: a atuação da maçonaria no Brasil e no Uruguai. **Estudos Ibero-Americanos**, v. XXIX, n. 2, p. 103-116, 2003.
- COSTA, B. G.; FRANÇA, M. P. S. O projeto educativo do bispo Dom Antonio de Macedo Costa para civilizar a Amazônia paraense na segunda metade do século XIX. **Revista Cocar**, v. 9, n. 17, p. 69-84, 2015.
- COVOLAN, F. C.; REIS, K. M. Conflito entre Igreja e Maçonaria no apagar das luzes imperiais: a Questão Religiosa dentro de um Estado católico. **Revista Jurídica do Centro Universitário “Dr. Edmundo Ulson” – UNAR**, v. 18, n. 1, p. 209-233, 2018.
- DAVIES, M. **The Gutenberg Bible**. Londres: British Library Board, 1996.
- DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente: 1300-1800**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- DI STEFANO, R. De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’?. Reflexiones sobre el uso Historiográfico de um término polissêmico. **Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas**, v. 1, p. 197-222, 2012.
- _____. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, v. 37, p. 157-178, 2008.
- DI STEFANO, R. & ZANCA, J. (Comps.). **Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2016.
- DORNELES, V. A besta de sete cabeças e seus antecedentes em textos de cultura antiga. **Horizonte**, v. 15, n. 48, p. 1423-1445, 2017.
- DOUGLAS, R. Good snakes, dragons and other cold-blooded creatures of the Bible. **CULNA**, v. 58, p. 5-6, 2005.
- DUBY, G. Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII. *In*: DUBY, G. **Idade Média – idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 175-184.
- ECO, U. **Da árvore ao labirinto**. Estudos históricos sobre o signo e a interpretação. Tradução Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- FANTAPPIÈ, C. A Santa Sé e o Mundo em perspectiva histórico-jurídica. **Almanack**, n. 26, p. 1-21, 2020.

- FERREIRA, T. M. T. B. C. Comércio de livros: livreiros, livrarias e impressos. **Escritos**, v. 5, p. 41-52, 2011.
- FRANCO JÚNIOR, H. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre**, n. 2, p. 1-29, 2008.
- FRANCO, J. E. & SANTOS, F. A insustentável leveza das fronteiras: clero católico na maçonaria e a questão do anticlericalismo e do antimacão em Portugal. **REHMLAC**, v. 2, p. 54-65, 2011.
- GIRARD, R. **O bode expiatório**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- GOMES FILHO, R. R. Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. **Topoi (online): Revista de História**, v. 20, p. 796-817, 2019.
- GONÇALVES, T. W. **Periodismo maçônico e cultura política na Corte Imperial do Brasil (1871 – 1874)**. 2012. 181p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- GRUZINSKI, S. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. Tradução Rosa F. D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução Flávio R. Koethe. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HOBSBAWM, E. J. **A era das revoluções: 1789-1848**. Tradução Maria L. Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz & Terra, 2012.
- HOLANDA, S. B. **História geral da civilização brasileira - Volume 7**. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- IVO, I. P.; JESUS, J. R. G. Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilla. **Dimensões**, v. 43, p. 28-62, 2019.
- JASMIN, M. G.; FERES, Jr. J., (orgs.). **História dos conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola; IUPERJ, 2006.
- JEHA, J. Das origens do mal: a curiosidade em Frankenstein. *In*: JEHA, J.; NASCIMENTO, L. (Orgs.). **Da fabricação de monstros**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- _____. Monstros como metáfora do mal. *In*: JEHA, J. (Org.). **Monstros e monstrosidades na literatura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 9-31.
- JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. ed. especial brasileira. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2016.
- KHALIFA-GUETA, S. The evolution of the western dragon. **Athens Journal of Mediterranean Studies**, v. 4, n. 4, p. 265-290, 2018.
- KLAUCK, S. A imprensa como instrumento de defesa da Igreja Católica e de reordenamento dos católicos no século XIX. **MNEME – Revista de Humanidades**, v. 11, n. 29, p. 132-148, 2011.
- KOSELLECK, R. **Estratos do tempo** – estudos sobre História. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC Rio, 2014.

_____. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KÜNG, H. **A Igreja tem salvação?** Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Paulus: 2012.

LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

LEONEL, J.; SILVA, I. B.; SOUZA, S. L. de. **O jornal “Imprensa Evangélica”**. Votorantim, SP: Linha Fina, 2020.

LIMA, L. L. G. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum Revista de História**, v. 30, p. 47-62, 2014.

LUCA, T. R. História dos, nos e por meio dos periódicos. *In*: PINSKY, C. B. (org.). **Fontes históricas**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

LYNCH, C. **Da monarquia à oligarquia**: História institucional e pensamento político brasileiro (1822-1930). São Paulo, Alameda, 2014.

_____. O pensamento conservador ibero-americano na era das Independências (1808-1850). **Lua Nova**, n. 74, p. 59-92, 2008.

MAINGUENEAU, D.; COSSUTTA, F. L'Analyse des discours constitutants. **Langages**, n. 117, p. 112-25, 1995.

MARIN, J. R. O desenvolvimento da imprensa católica no Brasil. *In*: FONSECA, A. D.; MARIN, J. R. **História, imprensa e religião**. Curitiba: Appris, 2020, p. 17-60.

MARTÍNEZ, I. Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX). *In*: DI STEFANO, R.; SILVA, A. R. C. (Orgs.). **Catolicismos en perspectiva histórica**. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020, p. 27-54.

MARTÍNEZ, I.; SANTIROCCHI, Í. D. Iglesia atlântica. Iglesia universal. Iglesia romana. Escenarios de la modernidad católica en el siglo XIX. **Almanack**, v. 1, n. 26, p. 1-8, 2020.

MARTINS, K. D. Civilização católica: D. Macedo Costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. **Revista de História Regional**, v. 7, n. 1, p. 73-103, 2007.

MARTINS, P. C. M. **Filosofia da História no Direito Natural do Brasil Império**. 2014. 142f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”, Franca, 2014.

MATOS, A. S. Breve história do protestantismo no Brasil. **Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB**, v. 3, n. 1, p. 1-26, 2011.

MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, n. 67, p. 48-67, 2005.

MIRANDA, V. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. **REFLEXUS**, ano IX, n. 14, p. 389-416, 2015.

MOMIGLIANO, A. As origens da historiografia eclesiástica. In.: MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MONTEIRO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, v. 32, p. 167-183, 2012.

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

NASCIMENTO, L. Bestas apocalípticas e enciclopédias: em *Papéis Avulsos*, de Machado de Assis. In. JEHA, J.; NASCIMENTO, L. (Orgs.). **Da fabricação de monstros**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

NEVES, F. R. 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, MG. **Anais do 9º Encontro Nacional de História da Mídia – GT de História da Mídia**. Ouro Preto, MG: UFOP, 2013, p. 1-13.

NOGUEIRA, O. (org.). **Constituições Brasileiras: 1824**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.

NOGUEIRA, P. A. S. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020a.

_____. A linguagem do Apocalipse: apontamentos para uma interpretação conectiva e polissêmica. **REFLEXUS**, v. 14, p. 637-656, 2020b.

_____. O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 3, 175-190, 2019.

_____. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018a.

_____. Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião. **Horizonte**, v. 6, n. 51, p. 1004-1022, 2018b.

_____. Contribuições da semiótica da cultura para os estudos de religião. In: MOSCA, L. L. S. (Org.). **Discurso religioso**. Possibilidades retórico-argumentativas. São Paulo: Fonte Editorial, 2016, p. 11-25.

_____. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. **Estudos de Religião**, v. 29, n. 1, p. 102-123, 2015.

_____. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.). **Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30.

O'CONNELL, M.; AIREY, R. **Almanaque Ilustrado Símbolos**. Tradução Débora Ginzaj. 4. ed. São Paulo: Editora Escala, 2016.

OLIVEIRA, F. C. R. M. Do corpo monstruoso ao mito do ciborgue: os processos de construção de identidade e diferença no ocidente. **Contemporânea**, v. 2, n. 1, p. 22-38, 2003.

OLIVEIRA, F. A. S. **Jó e os monstros do caos**: representações, imaginário e esperança em Jó 40-41. 2020. 115f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento** – As formas do discurso. 2. ed. rev. e aum. Campinas, SP: Pontes, 1987.

ORTEGA, A; SILVA, S. P. R. (Orgs.). **Dicionário de conceitos políticos**. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2020.

PACHECO, H. M. Corpos estranhos, ou incompreensões da fé. Uma história religiosa sentimental: o caso do Pe. João Batista da Mota Veloso (Vila da Cachoeira – RS, Séc. XIX.). **Revista Discente Ofícios de Clio**, v. 5, n. 9, p. 470-486, 2020.

PACHECO, M. D. Greek Mythology at the service of the Portuguese Inquisition: the case of Hercules and the Hydra of Lerna. **Athens Journal of Mediterranean Studies**, v. 1, n. 1, p. 25-44, 2015.

PASQUINO, G. Revolução. *In.*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 1121-1131.

PAULINO, M. F. **A semântica do tempo no discurso de reformistas ilustrados sobre as Américas Ibéricas (c. 1750 – c. 1807)**. 2020. 294 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

PEREIRA, C. M. **Abolição e catolicismo**. A participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil. 2011. 141f. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.

PEREIRA, R. N. M. **A salvação do Brasil**: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX. 2008. 436 f. Tese (Doutorado em História Política) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

_____. A primeira das liberdades: o debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial. **Desigualdade & diversidade**, v. 1, p. 98-121, 2007.

PÉREZ-RAYÓN, N. El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. **Sociológica**, año 19, n. 55, p. 113-152, 2004.

PINHEIRO, M. S. S.; SALES, G. M. A. O romance sob o olhar da moral e dos bons costumes. *In.*: Congresso Internacional “Fluxos e correntes: trânsitos e traduções literárias”, 14, 2015, Belém, PA. **Anais do XIV Congresso Internacional “Fluxos e correntes: trânsitos e traduções literárias”**. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 2015a, p. 1-11.

PINHEIRO, M. S. S.; SALES, G. M. A. As representações de leitura no romance *Fabiola*, de Nicholas Wiseman. *In.*: Seminário de Pesquisas em andamento, 12, 2015, Belém, PA. **Anais do XII Seminário de Pesquisas em andamento**. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 2015b. p. 330-338.

PINHEIRO, M.; SILVA, J. Y. J. Sob os auspícios de Dom Macedo Costa: a voz do catolicismo na imprensa belenense do século XIX. **RIBANCEIRA**, v. 14, p. 4-20, 2018.

PINTO, J. A. A Congregação da Missão e a “questão religiosa” no Segundo Reinado. *In.*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, 2013, Natal. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, RN: ANPUH, 2013, p. 1-11.

PIRES, T. Revisitando a historiografia eclesiástica: a superação de uma narrativa eusebiana. *In*: BUARQUE, V. A. C. (Org.). **História da historiografia religiosa**. Ouro Preto, MG: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 27-42.

PORTELLA, R. De mãe de Jesus à Senhora do Céu: a evolução da devoção à Virgem Maria na Igreja Cristã medieval. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 1, p. 211-234, 2018.

PRADA, A. M. Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea. **História: Questões & Debates**, n. 55, p. 59-82, 2011.

PRADO, M. L. C. **América Latina no século XIX**: Tramas, telas e textos. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2014.

PRODI, P. **Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa**. Brescia: Morcelliana, 2010.

QUEIROZ, J. M.; FRANÇA, L. A. O. Romances portugueses em circulação no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. **Travessias Interativas**, n. 14, v. 7, p. 451-469, 2017.

RAIMUNDO, M. M. P. Anticlericalismo e ultramontanismo: perspectivas de humanismo no século XIX. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DA FAJE (FACULDADE JESUÍTA), 15, 2019, Belo Horizonte. **Anais do XV Simpósio Internacional de Filosofia e Teologia da FAJE (Faculdade Jesuíta)**. Belo Horizonte: FAJE, 2019, p. 1-8.

RAMIRO JUNIOR, L. C. A questão Religiosa no Brasil: Interfaces entre religião, política e direito público. *In*: ENCONTRO DA ABCP, 8, 2012, Gramado. **Anais do 8º Encontro da ABCP**. Gramado, RS: ABCP, 2012, p. 1-25.

RAMOS, I. G. **A Estrela do Sul e os inimigos da fé católica: 1862 a 1867**. 2008. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

RÉMOND, R. **L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours**. Paris: Fayard, 1999.

_____. **O século XIX: 1815-1914**. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

RÉVEL, J. (Org.). **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

ROCHA, I. T. C. Tolerância religiosa no mundo luso-brasileiro no período do Reformismo Ilustrado: reflexão a partir das fontes inquisitoriais. **e-Hum**, v. 6, p. 15-27, 2014.

RODRIGUES, C. M. Expoentes do pensamento conservador: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 6, n. 16, p. 35-54, 2014.

ROMANO, R. **Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)**. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.

RUIZ, M. D. **La ira sagrada**. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea. Barcelona: Humanidades, 1992.

SALES, G. M. A.; SILVA, J. Y. J. A Boa Nova e o Pelicano: debates sobre o Inferno (1871), no século XIX. **Muitas Vozes**, v. 11, p. 1-14, 2022.

SANTAELLA, L. **Cultura das mídias**. São Paulo: Experimento, 1996.

SANTIROCCHI, Í. D. “Olhar para o futuro com os pés na tradição”. O padroado no Brasil Imperial. *In*: DI STEFANO, R.; SILVA, A. R. C. (Orgs.). **Catolicismos em perspectiva histórica**. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020, p. 55-82.

_____. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. **Reflexão**, v. 42, p. 161-189, 2018.

_____. **Uma questão de consciência**: os Ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço/São Luís: EDFMA, 2015a.

_____. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). **Itinerantes: Revista de Historia y Religión**, v. 5, p. 65-90, 2015b.

_____. Dai a César o que é de César e ao Papa o que é do Papa: a reforma ultramontana no Segundo Reinado. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL BRASIL NO SÉCULO XIX - SEO, 1, 2014, Vitória. **Anais do I Seminário Internacional Brasil no Século XIX**. Niterói, RJ: Sociedade de Estudos do Oitocentos, 2014a, p. 1-22.

_____. A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil. **Almanack**, n. 7, p. 59-80, 2014b.

_____. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma. **Temporalidades**, v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010.

SANTOS JUNIOR, J. F. A emergência do “moderno” conceito de revolução. **História da Historiografia**, n. 26, 2018, p. 122-147.

SILVA, A. P. B. R.; PINTO, J. A. Tradição e modernidade: reflexões sobre intelectuais e circulação de ideias no período da neocristandade no Brasil. **Intellèctus**, ano XIII, n. 2, p. 103-122, 2014.

SILVA, A. R. C. Liberdade religiosa no Brasil oitocentista: uma história de “fronteiras borradas”. **Estudos de Religião**, v. 37, n. 1, p. 65-92, 2023.

_____. O conceito de civilização na confluência do político e do religioso: uma análise de semântica histórica. **Paralellus**, v. 13, n. 32, p. 9-27, 2022.

_____. Periodismo ultramontano y la transnacionalización del catolicismo decimonónico desde Brasil. **Debates de Redhisel**, v. 3, p. 59-82, 2021.

_____. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo. **HORIZONTE**, v. 18, p. 542-569, 2020.

_____. Matrizes da Teologia Política no pensamento ultramontano brasileiro do século XIX. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: RELIGIÃO E CRISE SOCIOAMBIENTAL, 7, 2019, Rio de Janeiro. **Anais do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e Crise Socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2019a, p. 693-700.

_____. European matrices, american concepts: the construction of conservative catholic thought in the time-space of western modernity. 2019b.

_____. Liberdade religiosa e construção de uma esfera pública laica no Brasil do século XIX: o debate entre ultramontanos e liberais, no período imperial. *In*: CONGRESSO DA ANPTECRE “RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E LAICIDADE”, 5, 2015, Curitiba. **Anais**

do V Congresso da ANPTECRE “Religião, Direitos Humanos e Laicidade”. Curitiba, PR: PUC-Paraná, 2015, p. 1-8.

_____. **Inventando a Nação**. Intelectuais ilustrados e reformistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime português: 1750-1822. São Paulo: HUCITEC, 2006.

SILVA, A. R. C.; SOUZA, L. H. A recepção de Balme no Brasil do século XIX: uma análise a partir da imprensa ultramontana. **Esboços**, v. 30, n. 53, p. 145-163, 2023.

SILVA, A. R. C.; SANTIROCCHI, I. D. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. **Rivista di storia del cristianesimo**, v. 17, p. 351-366, 2020.

SILVA, A. R. C.; SILVA, L. H. S. A construção discursiva do conceito de “heresia” no contexto da questão religiosa: uma análise a partir do jornal O Apóstolo (1871-1875). **História Unicap**, v. 7, n. 14, p. 450-466, 2020.

SILVA, A. R. C.; CARVALHO, T. R. Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). **Estudos de Religião**, v. 33, n. 2, p. 27-53, 2019.

SILVA, A. R. C.; CARVALHO, T. R. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. **Almanack**, v. 15, p. 142-182, 2017.

SILVA, A. R. C.; CARVALHO, T. R.; CAMPOS, B. M. A liberdade religiosa nas páginas do jornal Imprensa Evangélica (1864-1892). In: LEONEL, J.; SILVA, I. B.; SOUZA, S. L. (Orgs.). **O jornal “Imprensa Evangélica” e o protestantismo brasileiro**. Votorantim: Linha Fina, 2020, p. 79-100.

SILVA, E. Protestantes no Brasil: entre a omissão e o engajamento político. **Revista Esboços**, v. 24, n. 37, p. 126-148, 2017.

SILVA, I. P. O papado de Pio IX e a dinamização transcontinental do anticlericalismo oitocentista: ecos no parlamento imperial brasileiro. **Almanack**, v. 26, p. 1-46, 2020.

_____. **O anticlericalismo político no Parlamento Brasileiro (1868-1892)**. 2018. 517f. Tese (Doutorado em Altos Estudos em História) – Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

SILVA JÚNIOR, I. R. **Metáforas**: uma combinação de tipos semânticos. 2008. 131f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SILVA, J.Y. J.; SALES, G. M. A. O romance sob o olhar da moral e dos bons costumes. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 14, 2015, Belém, PA. **Anais do XIV Congresso Internacional ABRALIC**. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 2015a, p. 1-11.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, M. O anticlericalismo como ideologia. **Revista Ecclesia – Centenário da República**, p. 20-24, 2010.

SILVA, M. M. A chegada do protestantismo no Brasil Imperial. **Protestantismo em Revista**, n. 26, p. 113-121, 2011

- SILVA, M. G. Maçonaria e anticlericalismo no jornal O Livre Pensador. **REHMLAC**, v. 12, n. 2, p. 73-90, 2020.
- SIMÕES, A. O Leão e o Dragão no imaginário da Restauração. In.: ALBERTO, P. F.; FURTADO, R. (coord.). **Quando Portugal era Reino de Leão**. León / Lisboa: Universidad de León / Centro de Estudos Clássicos, 2011, p. 243-257.
- SOARES, E. A.; NOGUEIRA, P. A. S. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico-críticos e as formas do monstruoso. **Estudos Teológicos**, n. 2, v. 59, p. 413-427, 2019.
- SOLANS, F. J. R. Le triomphe du Saint-Siège (1799-1823). Une transition de l’Ancien Régime à l’ultramontanisme?. **Siècles (En ligne)**, n. 43, p. 1-12, 2016.
- SOUZA, F. J. O. **Do altar a tribuna**: os padres políticos na formação do estado nacional Brasileiro (1823-1841). 2010. 416 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- TERRA, K. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, v. 9, n. 3, p. 760-784, 2017.
- VAINFAS, R.; SOUZA, J. B. **Brasil de todos os santos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- VALENCIANO, T. O Compasso, o esquadro e a ordem discreta: perfil sociológico dos Grão-Mestres da Maçonaria paranaense. **Revista NEP**, v. 2, n. 2, p. 221-239, 2016.
- VALERIO, R. G. Considerações sobre o conceito de revolução e suas relações com as ideias de tempo e história: em busca de uma noção contemporânea. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, v. 47, n. 1, p. 1-24, 2023.
- VASCONCELOS, M. R. A gênese da editoração protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, v. 30, p. 81-110, 2013.
- _____. **As Boas Novas pela palavra impressa**: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930). 2010. 208 f. Tese (Doutorado em História), Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- VATICAN News. A maçonaria continua proibida para os católicos. Vatican News [online], Vaticano, 15 nov. 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-11/maconaria-para-catolicos-continua-proibida.html>. Acesso em: 20 nov. 2023.
- VELLOSO, L. M. **Um maravilhoso imaginário**: cartografia e literatura na Baixa Idade Média e no Renascimento. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017.
- VERNANT, J. P. **A morte nos olhos**: figuração do outro na Grécia Clássica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- VERUCCI, G. Anticlericalismo. In: BÓBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. Tradução João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 32-34.
- VILLA, M. E. Las metáforas en la lingüística. Análisis de algunas conceptualizaciones metafóricas de los fenómenos lingüísticos. **Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación**, n. 73, p. 303-314, 2018.
- VILLAÇA, A. C. **História da questão religiosa**. Rio de Janeiro: F. Alves Editora, 1974.

VINHOLA, B. G. **Maçonaria, do secreto ao discreto: comunicação organizacional e gestão da (in)visibilidade**. 2021. 296f. Tese (Doutorado em Comunicação e Informação) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2021.

VITAL, D. L. **Iluminismo e Revolução nas Ideias e nas Práticas Políticas da “Ilustração” Brasileira**. 2015. 220 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2015.

WEINSTEIN, M.; SANTOS, M. O. A influência das mídias de comunicação no Iluminismo e na Revolução Francesa. *In*: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 21, 2019, São Luís, MA. **Anais do XXI Congresso de Ciências da Comunicação da Região Nordeste**. São Luís, MA: Intercom, 2019, p. 1-14.

WOLOSKY, A. C. La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck. **Historiografias**, v. 7, p. 85-100, 2014.

ZANOTTO, G. A análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião. *In*: SILVA, A. R. C.; DI STEFANO, R. (Orgs.). **História das Religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas**. Curitiba: Editora Prismas, 2018, p. 335-363.

ZIERER, A. M. S. O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV): alguns exemplos. **Antíteses**, v. 9, n. 17, p. 12-35, 2016.

ZIERER, A. M. S.; OLIVEIRA, S. P. Diabo *versus* salvação na Visão de Túndalo. **OPSIS**, v. 10, n. 2, p. 43-58, 2010.

ANEXOS

Figura 1. O Apóstolo, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1. Rio de Janeiro (RJ).

O APOSTOLO

ASSIGNATURAS PARA A CÔRTE.

Adiantadas.

Por um anno 63000
 Por semestre 33000
 Por trimestre 18500



ASSIGNATURAS PARA AS PROVINCIAS.

Adiantadas.

Por um anno 7200
 Por semestre 3600
 Por trimestre 1800

PERIÓDICO RELIGIOSO, MORAL E DOCTRINARIO, CONSAGRADO AOS INTERESSES DA RELIGIÃO E DA SOCIEDADE.

Dum lucem habetis, credite in lucem.
S. João 12.30.

Publica-se aos domingos. Assigna-se na Typographia de N. L. Vianna & Filhos, rua d'Ajuda n. 79.

Anno I.
DOMINGO, 7 de Janeiro de 1866.
N. 1.

A redacção recebe qualquer artigo de interesse publico religioso, sendo porém publicado o que estiver concebido de accordo com o programma deste periodico.

Primeira Domingo da Epiphania.

Sobre a educação dos filhos.

Ev. S. Luc. Cap. II.

Quando Jesus teve dote annos, José e Maria ferão com elle á Jerusalem seguindo o costume do dia de festa.

E acabados os dias que ella observava quando voltarão para casa, ficou o menino Jesus em Jerusalem, sem que seus pais o advertissem.

E crendo que elle viria com os da comitiva, andarão caminho de um dia, e o buscavão entre parentes e conhecidos.

E como o não achassem voltarão para Jerusalem em busca d'elle.

E aconteceu que tres dias depois o aclarão no templo assentado no meio dos doutores, ouclido-os e fazendo-lhes perguntas.

E todos os que o ouvirão, estavam pasmados da sua intelligencia e de suas respostas.

para exercitar a virtude, praticar actos de devoção solida e authorizada pela Igreja, como era naquello tempo visitar o templo de Jerusalem nos dias mais solemnes, e que particularmente são consagrados a Deus. O exemplo de Jesus e Maria tambem nos ensina que os pais devem levar seus filhos, quando estes chegarem a idade da razão, á Igreja e mais lugares, onde vendo exemplos de piedade, aprendão a pratica da lei de Deus, e se acostumem a suportar desde sua meninice o jogo do Senhor.

Quantos pais e mães não ha por ahí que apenas nascidos seus filhos se desprendem d'elles, e deixão sua educação entregue a pessoas, cuja piedade e religião não são bem conhecidas. Multos, é verdade, não procedem deste modo; mas na educação que dão a seus filhos, e que menos lho imperta, é infundir-lhes o temor de Deus, e instrui-los na pratica dos santos preceitos da lei. Um pai vingativo, por exemplo, só procura gerar no coração de seu filho a paixão que lho domina de vingar-se de um inimigo que o insulta: um pai usurario procurará disportar no espirito de seu filho o immenso dinheiro, e as riquezas que deverá amentar: um pai desonesto arrastará com seus mãos exemplos seu filho para

O APOSTOLO.

O Apostolo.

Apparecendo pela primeira vez perante o publico é justo que o *Apostolo* exhiba sua razão de ser e o que pretendo nessa tribuna universal a imprensa em que hoje se discutem todos os interesses da humanidade. Não faremos um programma das idéas e dos sentimentos, em cuja esphera se hade circumscrever o nosso jornal; dedicado aos interesses do Catholicismo, sua marcha está por de mais traçada nosseis princípios eternos e inabalaveis de seus dogmas, sua moral, e sua disciplina.

Mas em todos os tempos e momentos nestes tão calamitosos, que a travessamos, a religião tem necessidade de se fazer ouvir por seus orgãos legítimos, porque ella tem a missão sublime e indeclinavel de guiar os povos pela senda do dever.

Esses orgãos são os pastores, e emfim todo o Sacerdoció a quem o Divino Mesiro nomeou a luz do mundo, e o sol da terra.

Somos Sacerdotes, nós os operarios desta empresa, que enceta hoje sua existencia com a publicação do presente numero: tomando sobre nosseis hombres esta árdua tarefa, cumprimos pois uma obrigação rigorosa e sagrada. A Igreja e a sociedade, em que vivemos o exige de nós, ambas tem o imperioso direito de o exigir. Não temos a pretensão de

Fonte: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=>

Figura 2. A Cruz, n. 1, 18 de agosto de 1861, p. 1. Rio de Janeiro (RJ).



AVE CRUZ **SPES UNICA**

A CRUZ.

SAHIRÁ TODOS OS DOMINGOS.

Jornal religioso, litterario, historico e philosophico.

ASSIGNA-SE NA SACRISTIA DA IGREJA DE NOSSA SENHORA DA CANDELARIA.

ASSIGNATURAS CORTE.		ASSIGNATURAS PROVINCIAS.	
Por trimestre	1\$500	Por trimestre.....	1\$800
Por semestre	3\$000	Por semestre.....	3\$600
Por anno.....	6\$000	Por anno.....	7\$200

Anno I. Rio de Janeiro, 18 de Agosto de 1861. N. 1.

INTRODUCCÃO.

Não ha quem desconheça a necessidade absoluta da educação religiosa, maiormente em nosso payz, onde desgraçadamente ella se acha, tão desprezada. E' della principalmente que depende toda a harmonia, boa ordem e engrandecimento de qual-quer nação. Os grandes homens assim o tem pensado; e a experiencia de todos os seculos nos mostra o que acabamos de dizer. — Recorra-se á historia, e ali encontraremos todos os legis-ladores do mundo empregados em fazer leis, que felicitem seos povos, por meio de uma boa moral. Aborrecido de suas conquistas, Sesostris reconhece que a felicidade de uma nação não consiste em seo extenso dominio, mas sim na moralidade de seo povo. Anco Marcio subindo ao throno de Roma, cuida logo em restaurar os sacri-fícios instituidos.

A educação religiosa é pois a base de toda a ci- vilização; a móla real do edificio da boa sociedade. E' uma verdade inconcussa que ninguem pôde sal- var-se sem o temor de Deos; a escriptura o diz claramente e todo o mundo assim o tem entendi- do. Como pois é possível que em uma sociedade onde se ignora os mais comeseinhos principios de religião, possa ser temido e amado Aquelle de quem depende a nossa salvação ?

O que nos abalançamos a dizer não é mentira: pessôas ha que occupão altas posições, instruidas em varios ramos de sciencias, ignorando no en- tanto, o minimo preceito, da crença de seos pais.

Culpão o clero, nós o confessamos, em grande parte elle tem sido culpado; mas não se lhe im- ponha toda a responsabilidade, ella tãobem cabe aos pais de familia, e mais encarregados do adian- tamento moral.

Fonte: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=717185&pesq=&pagfis=1>

Figura 3. A Estrella do Norte, n. 1, 6 de janeiro de 1863, p. 7. Belém (PA).

ANNO DE 1863. TERÇA-FEIRA 6 DE JANEIRO. NUMERO 1.

A ESTRELLA DO NORTE.

SOE OS AUSPICIOS DE S. EXC. REYMA. O SR. D. ANTONIO DE MACEDO COSTA, BISPO DO PARA.

Venite et ambulemus in lumine Domini.
ISSA. II. 5.

PROSPECTO.

<p>Disse um grande sabio que a Religião é o aroma que preserva a sciencia de corromper-se.</p> <p>Esta admiravel expressão, bem que esplendida de verdade, não deixa todavia de ser incompleta.</p> <p>A Religião é um balsamo salutar que preserva da corrupção, não só a sciencia, mas todas as manifestações da actividade humana.</p> <p>É o sal da terra, na linguagem do Salvador.</p> <p>É a luz que, emanada de Deos, fóco immenso de todas as luzes, deve esclarecer e dirigir todo homem que vem a este mundo.</p> <p>É o principio de vida universal, verdadeiro sol da ordem moral, que deve penetrar, aviventar, fecundar tudo: intelligencia, vontade, coração, actividade externa, relações domesticas, relações sociaes, o homem todo inteiro nas irradiações multiplas de sua vida, em todas as esferas de sua actividade.</p> <p>Laço mysterioso que nos une ao Creador, a Religião nos aperfeçoa por isso mesmo e nos felicita.</p> <p>Norma eterna e fixa, dirige-nos a von-</p>	<p>seus encantos; um recinto sagrado, onde se misturam as dedicações generosas e os prazeres mais puros. Ali a mulher christã nos apparece em toda a altura de sua missão sublime; ali a paz, a harmonia, o asseio, a ordem, os folguedos innocentes, o trabalho santificado pela oração, o dever cumprido com perseverança infatigavel e com amor sempre immolado e sempre feliz.</p> <p>Eis as doces benções que derrama a Religião no seio da familia.</p> <p>A sociedade tem nella a primeira, a principal condição de sua prosperidade, e sem este divino elemento não poderia ella realizar nenhum progresso serio, nenhum desenvolvimento fecundo.</p> <p>Numa e os grandes legisladores de todos os seculos o comprehenderam perfeitamente.</p> <p>Sem o cimento religioso todo o edificio social abana em ruina.</p> <p>A imaginação recua espavorida diante do quadro lugubre de uma sociedade dominada pela vertigem funesta da irreligião e do atheismo.</p> <p>Propagar as idéas religiosas no meio de um povo, é, pois, cooperar da maneira mais efficaz para sua moralisação e engrandecimento; é abrir-lhe um futu-</p>
--	---

Figura 4. A Boa Nova, n. 3, 17 de janeiro de 1872, p. 1. Belém (PA).

ANNON.

CAPITAL.

For semestre. 4000
For anno. 8000

A BOA NOVA.

TUDO O QUE FOR VERDADEIRO, HONESTO, JUSTO, SANCTO, AMAVEL.

S. Paulo aos Col. IV. 8.

N. 3.

EXTERIOR.

Por semestre. 4500
Por anno. 9000

Subscrição nas Livrarias dos Srs. Carlos Seidl et Comp., rua Formosa, José Maria da Silva, calçada do Collegio, e na casa do Revm. Cosme Clementino José Pinheiro, rua do Aljube. Todas as correspondências, reclamações, annuncios, etc, devem ser dirigidas ao mesmo Revm. Cosme, Administrador deste periódico. Publica-se ás quartas-feiras de cada semana. — Pagamento adiantado.

Quarta-feira 17 de Janeiro de 1872.

<p style="text-align: center;">SUMMARIO.</p> <p>UMA POLEMICA NOS ARREDORES DE BELEM.</p> <p style="text-align: center;">— PROTESTO. — ADRESO. — CORRESPONDENCIAS DA «BOA NOVA». — BAGATELLS. — CHRONICA URBANA.</p> <p style="text-align: center;">A BOA NOVA.</p> <p style="text-align: center;">BELEM, 17 DE JANEIRO DE 1872.</p>	<p>doutrina absurda, anti-cristã, contraria á Es- criptura, e á moral, esta condemnado!</p> <p>— Condemnado, meu senhor?</p> <p>— Sim, condemnado eternamente; não podeis mais desculpar-vos sobre vossa ignorancia (sic). hoje por mim dissipada.</p> <p>— De veras? muito obrigado por dissipar- des a minha ignorancia e a de todos os ca- tholicos.</p> <p>— Já não é mais tempo! Descobristes a luz! em vão fechareis os olhos! Vistes, estaes c n- denavado!</p> <p>— Mas então porque, protestante de mi- nha alma? Condemnado porque?</p> <p>— Por um crime enorme que tendes com- mettido. Meu Deus! meu Deus! ao menos por um só este aviso seja ouvido!</p> <p>— Que piedade terrissima! que ternura</p> <p>ca entrou nunca este colossal despropósito, que a Religião de Satanaz consiste simples- mente em fazer o peccado? Todo o chris- tão que commette um peccado, renuncia, pois, ipso facto, á Religião de Jesus Christo, para seguir a de Satanaz! Falsidade.</p> <p>— Muito bem! muito bem! exclamaram todos já profundamente interessados na po- lemica.</p> <p>— Depois disto, é igualmente falso dizer que a Religião do Papa leza ao Purgatorio, no mesmo sentido em que a religião de Satanaz condz ao inferno, e a Religião de Jesus Chris- to dá o paraíso. Isto supõe que o Papa dá por termo final da nossa existencia aqui no mundo o Purgatorio, ou um logar interme- dio entre o Céo e o inferno. Ora isto é fal- sissimo. O Purgatorio é essencialmente um</p>
---	--

BIBLIOTECA N.º 1.º
S. I. R.
614
1951

Fonte: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=800341&pesq=&pagfis=1>

Figura 5. A Estrella do Sul, n. 1, 5 de outubro de 1862, p. 1. Porto Alegre (RS).



Fonte: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=810894&pesq=>