



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES
ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES.

**“POR QUE A HYDRA DO JESUITISMO PERMANECE DE PÉ”: UMA ANÁLISE
DAS REPRESENTAÇÕES ANTIJESUÍTICAS EM MEIO AOS EMBATES DA
QUESTÃO RELIGIOSA (1872-1875) NO MARANHÃO.**

LUCAS RAFAEL CORDEIRO MENESES

SÃO LUÍS – MA 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES
ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES.

**“POR QUE A HYDRA DO JESUITISMO PERMANECE DE PÉ”: UMA ANÁLISE
DAS REPRESENTAÇÕES ANTIJESUÍTICAS EM MEIO AOS EMBATES DA
QUESTÃO RELIGIOSA (1872-1875) NO MARANHÃO.**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Maranhão, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em História, sob a orientação do Professor Doutor Ítalo Santirocchi.

LUCAS RAFAEL CORDEIRO MENESES

SÃO LUÍS – MA 2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a).

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

CORDEIRO MENESES, LUCAS RAFAEL.

POR QUE A HYDRA DO JESUITISMO PERMANECE DE PÉ:
UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES ANTIJESUÍTICAS EM
MEIO AOS EMBATES DA QUESTÃO RELIGIOSA 1872-1875 NO
MARANHÃO / LUCASRAFAEL CORDEIRO MENESES. - 2023.

132 p.

Orientador(a): ÍTALO DOMINGOS SANTIROCCHI.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS, 2023.

1. ANTIJESUITISMO. 2. IGREJA CATÓLICA. 3.
ULTRAMONTANISMO. I. SANTIROCCHI, ÍTALO
DOMINGOS. II. Título.

Agradecimentos

Considero este ponto deveras importante e, exatamente por isso, solícito de bastante cuidado e esmero. O verbo *agradecer*, em um dos elementos sintáticos possíveis, é transitivo, ou seja, exige que haja complemento para fazer sentido, porque o ato de agradecer pressupõe que haja gratidão a algo ou a alguém. Subsidiado por essa breve antecipação, reafirmo a necessidade de demonstrar, com este ato, algum nível de retribuição, reconhecimento, compensação, mesmo que nunca de maneira equivalente, basicamente a pessoas. A nossa caminhada nunca é solitária e, se posso citar uma das minhas paixões literárias do momento para demonstrar, com erudição que não alcanço, o quão verdade é esta máxima, lanço mão de Júlio Verne e sua descrição de Phileas Fogg¹, inglês que vivia sozinho em sua casa para o qual um único criado era suficiente. Ainda assim era necessário, ao menos, uma pessoa. Enfim, essas pessoas que nos rodeiam devem ser citadas, para isso, tento seguir cronologicamente a lógica de citação. Com isso, cito e agradeço à minha mãe, Jadilma Cordeiro, meu pai, Tarcísio (*in memoriam*) e familiares, vó Vanilda; Tia Mara; Letícia, minha irmã; primos Hugo e João, que, mesmo de longe, pois “eu me lembro muito bem do dia em que eu cheguei, jovem que desce [...] pra cidade grande²”, sempre me ajudaram e me deram força extrema. Além deles, que me geraram e criaram, devo agradecer aos que me acolheram na “cidade grande” – Garanhuns - PE -, especialmente Ana Maria, minha companheira e amiga, com a qual divido alegrias e agruras diárias, além de sua família, que me acolheu como parente que de sangue fosse. Não poderia faltar o Revmo. Diácono Vinícius Vêras Cavalcanti Ribeiro, antes de tudo meu amigo-irmão, com o qual pude e posso debater e a quem posso confiar as grandes questões de minha vida pessoal e acadêmica. Meus colegas da turma do mestrado no PPGHIS-UFMA, que em maior ou menor grau, também separados fisicamente por sermos turma remota, em decorrência da pandemia de COVID-19, dividimos as alegrias e angústias do processo de formação. É fundamental citar nominalmente todos os professores que fizeram parte desta caminhada até aqui e pelos quais tenho grande admiração; lembro os professores Dr. João Batista Bitencourt, professor Dr. José Luís Ruiz-Peinado Alonso, o professor Dr. Alírio Carvalho Cardoso, professor Dr. Luiz Eduardo Simões de Souza, professor Dr. Lyndon de Araújo Santos, professor Dr. Luiz Alberto Alves Couceiro, professora Dra. Soraia Sales Dornelles, atual coordenadora

¹ VERNE, Júlio. *A volta ao mundo em 80 dias* / Júlio Verne ; traduzido por Juliana Ramos Gonçalves. – Jandira, SP : Principis, 2019.

² Fotografia 3X4, BELCHIOR, *Alucinação* – 1976.

do PPGHIS; professor Dr. Roni Cesar Andrade de Araújo e o professor Dr. Marcus Vinícius de Abreu Baccega, que deram contribuições fundamentais para a estruturação deste trabalho; e, por fim, mas extremamente importante, meu orientador, o professor Dr. Ítalo Domingos Santirocchi, pelo qual também tenho uma admiração imensa e alegria por ter recebido orientações e sugestões de um dos maiores estudiosos dos temas expostos aqui. Correndo o risco de ser extremamente cruel, por ter esquecido de alguém, finalizo agradecendo à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de mestrado concedida em grande parte do processo da formação e que foi imprescindível para que eu pudesse desenvolver o trabalho minimamente assegurado economicamente. Por tudo isso, mas não só, sou extremamente grato.

RESUMO

A relação entre Igreja Católica e Estado Brasileiro durante o século XIX é bastante conturbada. O ápice dos entreveros se deu com a Questão Religiosa (1872-1875), resultado de um amplo processo, por um lado, de estruturação do Estado Imperial Brasileiro, que buscava cada vez mais autonomia e, por outro, a Igreja e o Catolicismo, também buscando a manutenção de seu projeto de hegemonia religiosa, com raízes antiquíssimas. Nesse meio, as posições políticas liberais do século XIX, a despeito da amplidão do movimento, pretendiam a religião em âmbito privado, e a laicidade, referindo-se à formação de um Estado desvinculado de qualquer grupo religioso. Nesse sentido, pressionam a Igreja Católica, que responde com o ultramontanismo, movimento em parte adotado pela Igreja e por Bispos, com intuito de solidificar uma conexão direta com Roma, objetivando enfrentar o regalismo imperial, que, unilateralmente, regulava cada vez mais as ações da Igreja. Os jornais do período, grandes veículos de debate político em fins do XIX, dão palco para todos esses debates, articulando diversos conceitos políticos, a fim de desacreditar, em grande medida, as posições ultramontanas também ditas conservadoras, e se colocar em favor do liberalismo. Ao ultramontanismo, associaram o jesuitismo como sinônimo de concepções políticas retrógradas, conservadoras, perigosas e conspiratórias, para as quais era necessário um debate firme em busca da ilustração. Aprofundamos aqui todos esses conceitos, bem como a forma como estes foram instrumentalizados no debate político de fins do século XIX nos veículos de imprensa do Maranhão.

Palavras-Chave: ultramontanismo; antijesuitismo; liberalismo; discurso político; século XIX.

ABSTRACT

The relationship between the Catholic Church and the Brazilian State during the 19th century is extremely troubled. The apex of the disagreements occurred with the Religious Question (1872-1875), the result of a broad process, on the one hand, of structuring the Brazilian Imperial State that sought more and more autonomy, and on the other hand the Church and Catholicism, also seeking the maintenance of its project of religious hegemony with ancient roots. In this environment, the liberal political positions of the 19th century, despite the amplitude of the movement, intended religion in a private sphere, and secularism, referring to the formation of a State unrelated to any religious group, pressured the Catholic Church, which responded with the ultramontanism, a movement adopted in part by the Church and by Bishops in order to solidify a direct connection with Rome, aiming to face the imperial regalism that, unilaterally, increasingly regulated the actions of the Church. The newspapers of the period, major vehicles of political debate at the end of the 19th century, set the stage for all these debates, articulating various political concepts in order to largely discredit the ultramontane positions, also said to be conservative, and place themselves in favor of liberalism. To ultramontanism, they associated Jesuitism as a synonym of retrograde, conservative, dangerous and conspiratorial political conceptions, for which a firm debate was needed in search of illustration. We deepen here all these concepts as well as the way they were instrumentalized in the political debate at the end of the 19th century in the Maranhão press vehicles.

Keywords: ultramontanism; anti-jesuitism; liberalism; political discourse; 19th century.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
CAPÍTULO 1 – A Igreja Católica perde espaço e se reinventa	11
1.1 - A ampla questão religiosa na modernidade.....	11
1.2 - Um império católico e regalista	18
1.3 - A Questão Religiosa.....	27
1.4 - Ferramentas metodológicas	37
CAPÍTULO II - A Igreja no Maranhão.....	48
2.1 - “Entre nós o ultramontanismo não tem quartéis”: o bispado de D. Luiz da Conceição Saraiva segundo as impressões dos periódicos.....	48
2.2- <i>Um abismo chama outro abismo ao fragor de suas cascatas (Sl 42, 8a)?</i> – A ambígua posição de D. Luíz Saraiva durante a Questão Religiosa.....	57
2.3 – O DIÁRIO DO MARANHÃO DO PORTUGUÊS JOSÉ MARIA CORREIA DE FRIAS: O ARAUTO DA TIPOGRAFIA MARANHENSE	64
2.4 - O PUBLICADOR MARANHENSE: UM PERIÓDICO DE COLABORAÇÃO COLETIVA	70
CAPÍTULO III – DOS JESUÍTAS DERIVAM TODOS OS MALES	74
3.1 O JESUITISMO COMO CONCEITO POLÍTICO TRANSVERSAL.....	74
3.2 - UM CONCEITO EM MUTAÇÃO: O ANTIJESUITISMO COMO ACESSÓRIO PEJORATIVO.....	89
3.3 - MIRE-SE EM SEU COLEGA FREI VITAL, “E DEUS PERMITA QUE A LIÇÃO APROVEITE”: FREI CELESTINO, O GUARDA AVANÇADO DOS JESUÍTAS.....	106
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	121

INTRODUÇÃO

O presente trabalho diz respeito a uma inquietação com relação à História da Igreja Católica no Brasil do século XIX. A gênese da problemática se deu a partir da dúvida, ainda na graduação, acerca do porquê de tantos sacerdotes no Brasil da primeira metade do oitocentos engrossarem as fileiras das revoltas e revoluções, muitos endossando correntes filosóficas que em outros contextos políticos, no limite, se configuravam como anticlericais. Mais especificamente, pernambucano que sou, comecei por tentar compreender melhor a Revolução Pernambucana de 1817, chamada até de Revolução dos Padres, e a aderência a ideias ilustradas essencialmente franceses, apesar dos reveses que a Igreja passou com a Revolução Francesa. O ponto de partida foi a obra do professor Dr. Antônio Jorge Siqueira (UFPE) *Os Padres e a Teologia da Ilustração – Pernambuco 1817*, com a qual pude compreender que, mesmo que não com as ideias que expresse no momento em que escrevo, essencialmente há sempre pluralidade de ideias que buscam se enquadrar na concepção de unidade que a mensagem cristã católica expressa. Acima de tudo, o livro me apresentou o reformismo ilustrado do Marques de Pombal contra o protagonismo pedagógico dos Jesuítas, que perdurou por séculos na Universidade de Coimbra, mas também o seu protagonismo na evangelização dos nativos na colônia portuguesa e o grande empreendimento montado pelos padres da Ordem de Santo Inácio. Finalmente, essa foi a questão que me inquietou, a ponto de tentar perceber os conflitos que se derem dentre os vários modelos de catolicismo com a preponderância de perceber quais as propostas apresentadas e defendidas pelos Jesuítas e o porquê esta Ordem religiosa tinha sido alvo do que o professor Dr. José Eduardo Franco intitulou de antijesuitismo, ou seja, a estruturação de uma política propagandística iniciada pelo próprio Pombal, que visou construir um mito do Jesuíta partícipe de um grande projeto de dominação oculto, um projeto conspiracionista em que todos os membros da Ordem maquinavam e orquestravam o obscurantismo.

Grosso modo, o antijesuitismo se configurou como um movimento que se colocava contrário ao projeto católico tridentino de centralização e reafirmação dos dogmas que haviam sido contestados pela Reforma Protestante. Os Jesuítas surgiram no contexto da Contrarreforma Católica, essencialmente defensores de Roma e do Papado. O Regalismo pombalino, ou seja, a concepção política de submissão da Igreja ao Estado não via com bons olhos a força que a Ordem de Santo Inácio tinha para empreender a propagação da mensagem tridentina e a defesa de um catolicismo romano ou ultramontano, como viria a ser difundido também no mesmo período. No Brasil oitocentista, a Questão Religiosa da década de 1870 foi interpretada como um conflito no qual orbitaram essas posições políticas, interpretação bastante elementar,

ultramontanas ou jesuítas e maçons ou defensores da laicidade do Estado. O projeto, submetido ao programa de pós-graduação em História da UFMA, seguia em alguns momentos a pretensão de analisar o conflito religioso com um olhar para *como o antijesuitismo havia sido (re)utilizado, principalmente nos jornais, enquanto um palco de disputas e discussões políticas em prol do projeto de não aceitação do catolicismo conservador ultramontanismo e/ou jesuitismo.*

Todo projeto, ao sair do papel e ir tomando corpo, pode ser visto como um processo metamórfico de tentativa constante de avanço e aprofundamento. A leitura da obra do professor-orientador do trabalho, Ítalo Domingos Santirocchi *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, além da sua vasta produção em artigos e as sempre valiosas conversas particulares de orientação foram fundamentais para perceber que, na verdade, houve dois projetos de reforma do catolicismo no Brasil oitocentista: um de fato ligado e influenciado pelo iluminismo pombalino tendenciosamente liberal, que deu ao clero a verve revolucionária que gerou a inquietação primeira para a pesquisa; outro, conservador, tridentino e ultramontano, favorecido pelo governo no Regresso Conversador, com o objetivo de manter a ordem e evitar mais revoltas, como as que ocorreram na primeira metade do oitocentos e que tinham como presença fundamental os padres.

O trabalho, então, segue essas indicações, tem o foco na Questão Religiosa de 1872, com base nos jornais do período, enxergando-os como fonte-objeto que “assim como todas as outras fontes, é repleto de intencionalidade em todo o seu processo de construção: idealização, redação, manutenção, circulação etc” (ARAÚJO, 2008, p. 10). Por esse motivo, entendemos a atividade jornalística do período como concentradora de uma intelectualidade que, por meio dos jornais, registrou, por meio de um olhar intencional, os grandes debates públicos da época, se preocuparam em defender um projeto liberal secularista, entendendo que

a secularização seria um fenômeno social, intelectual e cultural, no qual as influências da religião sobre o comportamento das pessoas vão diminuindo. Todavia, esse processo acaba por influenciar a ambiência política, contribuindo para a elaboração de propostas que defendem a separação entre Igreja e Estado. [...] A laicidade, derivaria do Estado e não da religião, sendo um fenômeno político. (SANTIROCCHI, 2017, p. 171)

Essa diferenciação é fundamental para perceber que, quando usamos a laicidade do Estado, anteriormente concordamos com a ideia de que a laicidade é advinda do Estado enquanto o ideal secularista e liberal se concentra na sociedade culturalmente, o que pode ser observado nas discussões intelectuais do jornal. Logicamente os jornais não só foram usados por representantes desse projeto secularista, os ultramontanos, fossem leigos ou integrantes do clero, também buscaram reforçar o projeto da igreja católica principalmente para

desafiar cada vez mais abertamente o regalismo do Estado e a questionar a legitimidade do padroado imperial [...] o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade. [...] A Igreja passou a concorrer com Estado pelo controle das consciências e a questionar ostensivamente o regalismo imperial. (SANTIROCCHI, 2017, p. 176)

O bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, manteve por muitos anos o jornal *O Apóstolo*, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, preso durante a Questão Religiosa por publicar um documento pontifício sem a necessária autorização do Governo Imperial aos documentos, escreveu a obra *A Maçonaria e os Jesuítas: Instrução Pastoral Do Bispo de Olinda aos seus Diocesanos*, condenando a maçonaria e repetindo a mesma lógica do mito conspiracionista que também funcionava sobre os maçons. Ou seja, a atividade de escrita, fosse jornalística ou não, funcionava como forte arma do debate político da época. Como o enfoque da História da Religião se deu por meio do debate político, esse trabalho buscou se integrar metodologicamente à história do pensamento político e à história dos conceitos, entendendo que o contextualismo linguístico de Quentin Skinner busca fugir de interpretações que por vezes incorrem no “erro frequente de projetar expectativas do presente sobre o estudo de autores do passado, produzindo interpretações que não correspondem ao que esses autores de fato pretenderam comunicar através de seus escritos” (JASMIN; FERES Jr, 2006, p. 15), essencialmente observar os “contextos em que a linguagem foi enunciada e na dos atos de fala e de anunciação efetuados no e sobre o contexto oferecido pela própria linguagem e outros contextos em que ela se situava” (POCOCK, 2013, p. 35). Em linhas gerais, essa concepção procura demonstrar que cada situação histórica em que os conceitos foram resgatados sugerem também formas nas necessariamente novas para a utilização do conceito, impõem novos objetivos para operar com tais conceitos e por isso é possível conceber a existência de movimentos antijesuíticos heterogêneos.

Por meio da análise de discurso, baseada no trabalho de Michel Foucault, Roberta Lobão Carvalho, na tese *“A RUÍNA DO MARANHÃO”: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)*, chega a uma conclusão parecida, ao buscar “[re]fazer ‘de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber” (CARVALHO, 2018, p. 32), acreditando numa rede discursiva na qual o antijesuitismo pombalino, por exemplo, funcionava como uma “reconfiguração dos discursos anteriores que assumiram diversas formas” (CARVALHO, 2018, p. 219) e assim sucessivamente, dando origem a pelo quatro tipos de antijesuitismo que ela descreve em seu trabalho.

A partir disso, trabalhamos em nosso primeiro capítulo uma melhor estruturação desse caminho metodológico e dessas ferramentas, tentando perceber um quinto tipo de antijesuitismo em fins do século XIX durante a Questão Religiosa, adaptado e reconfigurado de experiências anteriores, de acordo com os novos objetivos políticos do período estudado. Além dessa articulação, buscamos entender os grandes debates modernos que tomaram a atenção da Igreja, como jansenismo, galicanismo e regalismos que tiveram como inimigos os jesuítas, forçaram a Igreja a reagir e abrir a ampla questão religiosa na modernidade. Em seguida, os acontecimentos políticos que fizeram o Império brasileiro ser influenciado pelo regalismo pombalino e português, porém com um elemento novo constitucional, que o diferenciou e o tornou singular, proporcionando diversos conflitos que desembocaram na Questão Religiosa de 1872.

No segundo capítulo, concentramos a análise da igreja no Maranhão e o bispado de D. Luiz da Conceição Saraiva, de acordo com as impressões dos periódicos. O bispo foi um dos poucos que não se uniu aos outros bispos ultramontanos e por isso foi admirado pelos jornais por não se pôr contra os maçons. Em seguida, os dois jornais que serviram de base para o trabalho são analisados em sua aderência ao projeto liberal secularista bem como os seus discursos.

Por fim, o terceiro capítulo retoma a análise do conceito antijesuítico em seu caráter reconfigurado, sempre utilizado de forma pejorativa, mas agora atravessando uma discussão político-ideológica maior, atrelado aos grandes debates da modernidade com o debate contrário à centralização romana e ligado à busca pela “autonomização das diversas esferas da vida social do controle e tutela da religião” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 60). Após isso analisamos o caso do Frei Celestino e como esse frade foi rechaçado por ser um representante exemplar do combate obscurantista do jesuitismo, representativo do modo como outras ordens religiosas passaram a também ser taxadas de jesuitizadas, ao fazerem coro ao projeto de reforma ultramontana.

CAPÍTULO 1 – A IGREJA CATÓLICA PERDE ESPAÇO E SE REINVENTA

1.1 - A AMPLA QUESTÃO RELIGIOSA NA MODERNIDADE

A manutenção dos estreitos laços de união entre o Estado e Igreja no Brasil oitocentista era assegurado pelo regalismo lusitano. Essa condição estrutural, porém, fora adaptada à nova realidade da monarquia constitucional estabelecida a partir da Constituição de 1824, que, unilateralmente, determinara a supremacia do poder do Imperador sobre as decisões papais, ou seja, pactuava a preponderância do poder moderador acima dos mecanismos de concordatas de Roma, essencialmente bilateral, condições que destrincharemos melhor mais adiante. Por hora, prenunciamos que, a partir disso, a prerrogativa de unilateralidade de decisões políticas por parte do Imperador passou a ser um ponto determinante para desencadear diversos reveses e contratemplos que, ao acumularem-se, possibilitam a Questão Religiosa de 1872 e a definitiva separação de ambas com a proclamação da República de 1889.

Na perspectiva global, “a sociedade saída da Revolução Francesa” (PIERUCCI, 1992, p. 150), do final do século XVIII se constituiu a partir de paradigmas diferentes daqueles vigentes até então. Nas palavras de Ney de Souza, foi responsável para também fomentar um o triunfo do ultramontanismo, principalmente porque

Pio VI havia morrido (1799) só e abandonado, prisioneiro da Revolução Francesa. O episcopalismo parecia que iria triunfar, sendo o sistema papal e a infalibilidade, segundo alguns autores alemães e franceses, questões antiquadas e sem importância histórica. Não restam dúvidas de que nenhum outro acontecimento histórico contribuiu tanto para o triunfo do papado no Vaticano como a Revolução Francesa (SOUZA, 2013, p. 32).

O movimento anticlerical que tomou corpo com o decorrer da Revolução, culminando com a expropriação e secularização dos bens da Igreja, bem como a abolição do cristianismo como religião de Estado e a instituição do Culto à Razão, seguidas pela perseguição napoleônica ao papado, além das posições jansenistas e galicanas, possibilitaram a reação da igreja através da postura ultramontana que foi melhor delineada por Pio IX a partir de 1846. Assim, Antônio Flávio Pierucci resume que “a facção que posteriormente seria chamada de integrista¹ surgiu como uma diferenciação interna do catolicismo intransigente², movimento que ao longo do século XIX opôs-se a todas as tentativas de conciliação entre a Igreja católica” (PIERUCCI, 1992, p. 150) e a sociedade fermentada com a Revolução.

O anticlericalismo, por seu turno, faz parte de um bojo maior de conceitos que precisam

¹ Esses conceitos, no entanto, são bastante específicos e delimitados histórico e geograficamente. O próprio autor explica que o nome surge bem depois do movimento em si. De origem francesa, diferenciava, de um lado, os intransigentes e, de outro, os modernistas. O movimento como tal, porém, tinha raízes, no século XIX, na rejeição as tentativas de conciliação entre a Igreja e a sociedade que saíra da Revolução Francesa (PIERUCCI, 1992, p. 150).

² Também bastante localizado na França, coincidiam como ultracismo, a primeira direita a surgir na História, em defesa do Antigo Regime (PIERUCCI, 1992, p. 150). Os intransigentes, no entanto, surgem no século XIX, estando bastante à extrema direita no catolicismo, apondo-se à república e apoiando a soberania temporal do papa, além da manutenção dos Estados Pontifícios (PIERUCCI, 1992, p. 150).

ser minimamente delineados para entender melhor tais posições. Em primeiro lugar, partimos da reflexão a partir da qual se considera a secularização como um fenômeno intimamente ligado à modernidade e representa “o declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela e controle da hierocracia” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 61). A posição axial ou era axial, na acepção de Sérgio Da Mata, representou uma revolução sem precedentes dos sistemas éticos-religiosos, uma época em que, sinteticamente, emergiram “visões radicalmente distintas a respeito de um mundo que não é dos homens e que, no entanto, os governa e ao qual eles anseiam retornar” (MATA, 2010, p. 31). Se com esse movimento havia clara distinção entre o mundo dos deuses e dos homens com preponderância dos primeiros, a queda dessa era representa o declínio do sagrado.

Novamente, na esteira de Ranquetar Jr, por outro lado:

a laicidade é um processo social estreitamente relacionado com a esfera política. Refere-se à formação de um Estado desvinculado de qualquer grupo religioso e de um espaço público neutro em matéria religiosa. Assim como a secularização, a laicização é um processo dinâmico, agonístico, que não pode ser tomado então como algo dado e que ocorra de modo linear e irreversível (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 63)

Com base nessas delimitações, reafirmamos a necessidade de considerar as discontinuidades e dinamicidades de tais processos. César Alberto Ranquetar Junior faz questão de separar em suas reflexões, como expusemos, secularização e laicidade. O primeiro, como fenômeno social; o segundo, mais relacionado ao ato político de tentativa de autonomização do Estado. Porém, insistimos no refluxo desses processos, porque a religião, principalmente o catolicismo, aqui mais contemplado, nunca deixou de se pretender universal e preponderante. Mesmo que a religião tenha sido pretendida, pelo ideário liberal do século XIX, cada vez mais em âmbito privado, sua influência não se esvai de todo, “historicamente, concretamente, a laicidade jamais se expressa como uma mera neutralidade, pois se revela também como uma visão de mundo, um conjunto de crenças” (RANQUETAT Jr, 2008, p. 67)

O laicismo, ainda de acordo com essas reflexões, é tido como um braço da laicidade, todavia como forma violenta e combativa de laicidade, que procura extirpar a religião da vida social, e suas diversas formas em diversos contextos. Esses elementos foram responsáveis, até certo ponto, pelo declínio da religião, considerando tanto o protagonismo que assumiu o Estado, a partir da laicidade como fenômeno de autonomização deste, e a secularização como “fenômeno social, intelectual e cultural, no qual as influências da religião sobre o comportamento das pessoas vão diminuindo” (SANTIROCCHI, 2017, p. 171). Porém, concordando novamente com Antônio Flávio Pierucci:

O Estado moderno é visto como inimigo da religião, note bem, não por haver-se emancipado da tutela religiosa, nem tampouco por uma eventual hostilidade à religião; mas sim, de maneira muito mais funda e decisiva, porque faz da religião um assunto privado, mesmo quando assegura positivamente a liberdade religiosa como liberdade de consciência (PIERUCCI, 1992, p. 151).

Dessa forma, a despeito da tentativa de privatização do sagrado, a Igreja tentou manter suas posições e se agarrou na construção de “um projeto de modernidade católico que, concorrendo ou reagindo aos projetos dos governos imperiais, terminou por contribuir para a separação entre as duas instituições, mesmo se isso não fosse o seu objetivo” (SANTIROCCHI, 2017, p. 170), fenômeno que para César Alberto Ranquetat Junior (2008, p. 67) ocorreu porque

diante do fortalecimento do anti-clericalismo e do laicismo, o catolicismo se radicaliza e reforça suas posturas tradicionalistas. A Igreja Católica combate o processo de secularização, o racionalismo e a (sic) perda de influência e espaço na esfera pública, não se conformando com o enfraquecimento de sua hegemonia (RANQUETAT JUNIOR, 2008, p. 67)

Ítalo Santirocchi, refletindo acerca das concepções do autor italiano Paolo Prodi, sintetiza que é preciso considerar que o moderno não se pode ser desvinculado de sua ligação com o religioso, seja no movimento de reforma católica ou protestante, característicos da Idade Média Tardia e os primeiros séculos da Idade Moderna, quando ocorre a expansão da *devotio moderna*, marcada pela transcendência e o chamado à consciência individual, que posteriormente será a base da Reforma Protestante (SANTIROCCHI, 2017). É no movimento de resposta católica à Reforma Protestante que Paolo Prodi observa a estruturação de um paradigma que permanecerá em vigência até meados do século XX e guiará a conduta da Igreja Católica até o Concílio Vaticano II (1962-1965), já que o Concílio Vaticano I (1869-1870), esteve sob os auspícios de Trento. O Paradigma Tridentino, em alguns traços, opera na perspectiva de longa duração. Para analisar a secularização, atenta às descontinuidades dos processos históricos, principalmente com o olhar para a Época Moderna, entendendo e confirmando que houve diversas respostas e propostas à modernidade (SANTIROCCHI, 2017).

Como dito, o Concílio de Trento foi convocado com o intuito de responder “todos os pontos da doutrina católica impugnados pelos reformadores [e] refletiu sobre alguns temas [...] eclesiológicos: a questão da justificação, o valor dos sacramentos, o poder da hierarquia, a distinção específica do sacerdócio ministerial” (SOUZA, 2013, p. 25). No entanto, não conseguiu solucionar a questão da superioridade do papa sobre o Concílio, resolvida apenas três séculos depois, no Concílio Vaticano I, com a instituição da infalibilidade papal, antes vista como antiquada. A Constituição Dogmática *Dei Filius*, do Vaticano I, confirma a importância de Trento no qual os “mais sagrados dogmas da Religião foram mais expressamente definidos e expostos, com a condenação e repressão dos erros. A partir deste Concílio, a disciplina eclesiástica foi restabelecida e mais firmemente consolidada” (*DEI FILIUS*)³. Para Ney de Souza, para compreender o contexto do Vaticano I era preciso compreender a “cosmovisão filosófica da modernidade, entendida como um estado de espírito de ruptura com o mundo teocêntrico do período medieval e emergência de *modus vitae* racionalista antropocêntrico e cientificista” (SOUZA, 2013, p. 35), condição que se enquadra no segundo momento definidor da secularização para Prodi, que diz respeito à refutação de “qualquer ‘concepção transcendente

³ Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html>. Consultado em: 29/12/2022.

de Deus como criador e autor das leis da natureza e da razão” (PRODI, 2010 apud SANTIROCCHI, 2017, p. 174).

Seguindo a ideia de que a Igreja também apresentou propostas à modernidade, a própria Constituição dogmática *Dei Filius*, além de reafirmar a preponderância das decisões tridentinas, confirmava, em quatro breves capítulos, que Deus é o princípio e fim de tudo e que pode ser conhecido à luz natural da razão devido à Revelação “contida nos livros escritos e nas tradições não escritas recebidas pelos Apóstolos [...] inspiradas pelo Espírito Santo” (*DEI FILIUS*), ou seja, que a Igreja Católica Apostólica Romana, além de ser o depósito da fé, também tem de Deus o direito e o dever de proscrever a falsa ciência. Ao se colocar contrária à consciência individual, “a igreja era vista por si mesma como sociedade perfeita, autônoma, transcendente e jurídica. A igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias⁴ antirreligiosas e perigosas do mundo moderno” (SOUZA, 2013, p. 17).

Até aqui podemos sintetizar que se delineiam duas posições claras em disputa: por um lado o ideário liberal e republicano com teor secularista, essencialmente na modernidade, objetivando a religião como questão de foro íntimo; e por outro, a igreja, buscando se adaptar à emancipação de seu poder, buscada pela sociedade, apresentando, então, seu modelo moderno de sociedade perfeita. Segundo Ítalo Santirocchi, a Igreja

faz isso por meio da centralização da Cúria Romana e pelo poder indireto do pontífice nos negócios temporais. A intenção era garantir seu fim espiritual, ou seja, a salvação do homem acima da política (ou a manutenção do seu poder supraestatal). Esse processo abriu caminho para uma série de conflitos que se desenvolveram, durante os séculos da idade moderna, entre os defensores do poder régio (regalistas) e os defensores do poder papal (curialistas) (SANTIROCCHI, 2017, p. 174)

Os grandes debates e conflitos que sempre estiveram presentes na História da Igreja ressurgem durante a modernidade. Dessa vez as ideias jansenistas, galicanas, os diversos regalismos, tomam fôlego e são rebatidos, por vezes, também pelos jesuítas, que assumiram o

⁴ O conceito de ideologia é extremamente polissêmico e bastante flexível, a depender do autor que utilizou e o analisou. É bem verdade que foi com Marx e Engels que o mesmo foi alçado a tal condição, em grande medida por causa da potência das próprias análises marxistas e sua consequente adesão. Para estes, portanto, “ideologia, em primeiro lugar, refere-se à invenção de ideias que tomam a parte pelo todo, ideias que, por exemplo, generalizam a perspectiva de uma classe para todas as demais classes da sociedade. Em segundo lugar, designa o processo de inversão dos fenômenos sociais que vê os meios como os fins, como no caso em que o objetivo de lucrar é obscurecido pela alegação de que a finalidade do capitalismo é atender a necessidades sociais. Em terceiro lugar, corresponde à fantasia intelectual de que existe um movimento puro das ideias, que gerariam umas às outras sem relação com as condições da vida material efetiva” (GRESPLAN, 2021, pp. 45-46). Rodrigo José Fernandes de Barros, atendendo à necessidade de condensar a forma como o conceito é utilizado por diversos autores de peso, estrutura da seguinte forma, “de ciência das ideias num aspecto

positivo (de Tracy) para falsa consciência num aspecto claramente negativo (Marx), passando por visão de mundo decorrente de um estágio evolutivo da humanidade, retornando ao estado positivo (Kautsky), até qualquer conjunto de ideias atrelado aos interesses de uma classe social (Lênin) (BARROS, 2016, p.134). Nesse sentido, dialogamos com autores que estão mais afinados com a ideia marxista de ideologia como falsa consciência, mas também bebemos na tradição leninista de concepções da realidade sócio-política que responde a interesses de classes específicas.

papel de grandes defensores da Igreja Católica principalmente de ideal tridentino. De um ponto de vista mais amplo, o próprio Pio IX exorta, através da Constituição *Dei Filius*, o surgimento, após Trento, de “ordens religiosas e outros institutos de piedade cristã, e esse ardor assíduo e constante surgiu em difundir amplamente o reino de Cristo por todo o mundo” (*DEI FILIUS*). Inácio de Loyola, confirmando o propósito das Ordens religiosas surgidas sob os auspícios de Trento, insistia que o espírito da Companhia “é ir, com toda a humildade e simplicidade, de uma cidade a outra, de uma província a outra, trabalhando na santificação das almas para maior glória de Deus, mas não limitando os seus trabalhos a um só país.” (DAURIGNAC, 2022, p. 245)

Em linhas gerais, novamente é preciso estabelecer algumas características básicas sobre essas posições e assim delimitar as grandes proposições que estavam em discussão. No caso dos jansenistas, havia “um maior peso a graça, se contrapondo aos jesuítas. Nesse quesito se aproximavam dos protestantes” (SANTIROCCHI, 2015, p. 66). O jansenismo como movimento intelectual, por seu turno, ganha essa definição a partir do nome do teólogo Cornelius Jansen (1585-1638). Apesar disso, Jansen havia retomado o pensamento de Miguel Baius (1567) que, por sua vez, seus teólogos discípulos atacavam violentamente as “doutrinas “molinistas”, acusadas de laxismo (de abrandar o rigor da moral cristã)” (SANTIROCCHI, 2015, p. 67). Ítalo Santirocchi continua diferenciando essas posições e esclarece que os molinistas “preferiam a escola do jesuíta Luís de Molina [e] destacavam que a liberdade auxilia o homem com Deus, que lhe permitia prever e escolher (“Graça suficiente”) enquanto os ‘Bañistas’, alinhados ao pensamento do dominicano Domingo Bañez, [...] o domínio absoluto de Deus mediante a graça sobre as ações humanas (“Graça eficaz”) (SANTIROCCHI, 2015, p. 67). Ney de Souza, resumindo tal pensamento, esclarece que “a doutrina [jansenista] afirmava que, depois, do pecado original, a graça é necessária para qualquer boa obra, pois o homem está profundamente corrompido. Mas Deus não dá a graça a todos os humanos, somente aos predestinados, escolhidos por ele” (SOUZA, 2013, p. 28). É preciso chamar atenção para o caráter plural do movimento jansenista, que “não muda somente em função do tempo e do espaço, mas também em função dos indivíduos” (SALES SOUZA, 2005, p. 1).

Ao contrário dos jansenistas que, apesar de tudo, tinham o discurso de “reformular a Igreja a partir de seu interior e se declaravam Católicos romanos” (SANTIROCCHI, 2015, p. 67), o galicanismo se configurou como um movimento de “tendências que favoreciam autonomias (principalmente de autoridade e disciplinar) nacionais dentro da Igreja Católica” (SANTIROCCHI, 2015b, p. 68). Para Ney de Souza, o galicanismo designava “a tendência

francesa, de oposição doutrinal e disciplinar às decisões do papa. A doutrina sustentava uma autonomia da Igreja francesa perante Roma e a obediência do clero francês às diretivas do rei” (SOUZA, 2013, p. 28), ao pregar um movimento de maior protagonismo do Estado, o fortalecimento de igrejas locais subservientes ao Estado, conseqüentemente o favorecimento da laicidade, já destacada aqui como movimento que deriva do próprio Estado e que pode ser definido como a “afirmação da neutralidade⁵ do Estado frente aos grupos religiosos e a exclusão da religião da esfera pública” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 69). Neste ponto, adiantamos que a tradição intelectual portuguesa não necessariamente alcançou o mesmo nível de desdobramento político do referido exemplo francês.

O ultramontanismo, que designava na Idade Média “todos os Papas não italianos que eram eleitos” (SANTIROCCHI, 2010), passou a ser utilizado pejorativamente pelos galicianos para definir “os que defendiam a autoridade do Papa que habita em Roma” (SANTIROCCHI, 2015), pode ser sintetizado então pelo

esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais e dos bispos sobre suas dioceses; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta Cura* e o *Silabo dos Erros*, anexo à mesma, publicados em 1864 (SANTIROCCHI, 2013, p. 16)

Ao menos galicanismo e jansenismo, definidos rapidamente até aqui, figuraram como verdadeiros empecilhos ao objetivo da Igreja de se manter firme em sua autoridade pontifícia nos lugares em que teve maior êxito de propagação. Como também consta na citação, os jesuítas, uma dentre outras várias Ordens religiosas que se proliferaram após a Reforma Protestante, foram fundamentais para o processo de defesa da Igreja e do Papado e, por isso, dentre vários outros motivos, o movimento de antijesuitismo foi fortemente utilizado na luta contra o projeto apresentado pelo Catolicismo, por atores que se puseram do lado oposto e que ocupavam não só posições galicanas ou jansenistas, mas também as várias outras citadas anteriormente. No Brasil oitocentista, o regalismo também foi forte em determinado momento do século XIX e precisou ser combatido de forma exemplar. Junto ao regalismo, melhor delineado no próximo tópico,

⁵ É preciso frisar que o desejo de neutralidade “era um dos aspectos centrais na concepção do Estado laico proposto pelo liberalismo do século XIX, que se erguia contra a união entre Estado e Igreja, almejando uma absoluta liberdade para todas as religiões” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 66). Porém, com também ressalva Ranquetat Jr, esse processo de fato se realizou em grande parte das sociedades do mundo ocidental, havendo em maior ou menor grau a interferência das visões de mundo e conjunto de crenças religiosas interferindo na esfera público-partidária.

o “liberalismo eclesiástico”, mais próximo do regalismo, liderado pelo padre Diogo Feijó, [...] dominou o cenário político durante as duas primeiras décadas do Império, porém suas reformas eclesiásticas foram barradas pelo grupo opositor e, a partir do final da década de 1830, também pelos governos imperiais, que passaram a apoiar o novo clero ultramontano. A grande participação do clero ligado às “luzes” ou ao “liberalismo eclesiástico” em revoltas e sedições, desde finais do século XVIII, mas principalmente nos anos de 1830, influiu decisivamente nesse posicionamento governamental (SANTIROCCHI, 2015b, p. 81)

O Liberalismo Eclesiástico tinha o objetivo de efetuar diversas reformas na Igreja nacional, essencialmente aumentando a independência diante de Roma, em face da dependência em relação ao Estado. E “entre suas propostas mais polêmicas estavam a supressão das ordens religiosas, o matrimônio sacerdotal e um maior controle das taxações e rendas eclesiásticas pelo Tesouro Público” (SANTIROCCHI, 2015a, p. 12). O clero brasileiro de início foi bastante ligado a esta corrente, ao menos até a primeira metade do século XIX pela sua “longa tradição de envolvimento de religiosos em rebeliões de inspiração liberal, como, por exemplo, a Inconfidência Mineira e a Revolução Pernambucana” (SANTIROCCHI, 2011, p. 188). No entanto, o Governo, ao enxergar as desvantagens de tais condutas se viu na necessidade de “reformas visando secularizar a burocracia estatal, principalmente na parte referente às eleições. [E] a reforma eclesiástica colocada em prática pelos bispos de tendência ultramontana que passaram a assumir as dioceses brasileiras a partir de 1844” (SANTIROCCHI, 2011, p. 190).

Em síntese, objetivamos perpassar pelos grandes debates que marcaram a modernidade no âmbito das discussões religiosas. A Igreja Católica enfrentou as modificações político-sociais ligadas à laicidade e à secularização, mas também a individualização da consciência da Reforma Protestante, ou o que J. G. A. Pocock chamou de fundação do “sacerdócio de todos os crentes na Palavra mais do que na Carne, na pregação da Palavra como um meio para a ação da graça e de salvação tão-somente pela fé” (POCOCK, 2013, p. 405), também apresentando um projeto ou proposta à modernidade e, em alguns contextos, como o brasileiro, favoreceu a própria secularização, ao buscar manter o primado do papa, sua infalibilidade e o ultramontanismo como um movimento de centralização e confirmação de que Roma é a Igreja à qual todas as outras deveriam voltar-se.

1.2 - UM IMPÉRIO CATÓLICO E REGALISTA

O Império, antes de tudo, corresponde a uma unidade territorial, que lhe dá limitação. Guy Hermet destaca que ao menos a Idade Média ignorou a dimensão territorial da política, além disso ignorava sobretudo “o conceito de fronteira que circunscreveu mais tarde a substância dos Estados modernos [...] incontestavelmente os Estados das monarquias

absolutistas que dá à ideia de nação a sua tonalidade atual” (HERMET, 1996, p. 40). Com relação à Igreja, apesar de Kalina Vanderlei Silva destacar a precedência da presença Católica ao “cruzar os oceanos e estabelecer-se em todos os continentes”, Carlo Fantappiè destaca que

A “revolução espacial” provocada pelas explorações africanas e pelas expedições colombianas, a fracassada tentativa de estabelecer uma fronteira territorial e política nos oceanos, por meio das bulas alexandrinas, e a incapacidade jurídica para configurar um regime dos mares que permitisse conter o mundo no interior das fronteiras tradicionais e salvaguardar o cristianismo marcaram o fim do direito público cristão e a perda da posição central da Igreja, que pretendia um domínio direto ou indireto sobre a extensão do espaço. (FANTAPPIÈ, 2020, pp. 8-9)

O ponto a que o autor chama atenção diz respeito, principalmente, a uma desidratação do direito público cristão, que claramente estava em vias de substituição, não sem a chamada “revolução espacial”, que redefine os territórios. Perry Anderson sustenta, em sua argumentação acerca do desenvolvimento do Estado Absolutista, que o reflorescimento do Direito Romano, precedente clássico que fundamentava novos objetivos, foi fundamental para os crescentes objetivos de maior centralização de poderes, assim sendo, ainda segundo essa mesma linha teórica,

Politicamente, o reflorescimento do direito romano respondia às exigências constitucionais dos Estados feudais reorganizados da época. Com efeito, não restam dúvidas de que, na escala europeia, a determinante *primordial* da adoção da jurisprudência romana reside na tendência dos governos monárquicos à crescente centralização dos poderes. (ANDERSON, 2004, p. 26, grifos no original)

Por outro ponto de vista, pode-se pensar que

Os modos modernos e contemporâneos de compreender e aplicar o Direito baseia-se no tripé estatidade-racionalidade-unicidade, segundo o qual se identifica o Direito com a norma imposta monopolisticamente pelo Estado, a única válida, vigente e eficaz no seu âmbito territorial e concebida segundo os princípios da coerência, sistematização, harmonia e logicidade. A categoria jurídico-política ‘Estado’, portanto, é basilar ao estudo e à compreensão desse modelo de Direito que vem tomando corpo desde a desagregação do mundo feudal⁶. (FRANCA FILHO, 2006, p. 1445)

⁶ Em que pese o fato de que “a longa duração medieval representou um tempo de agudas antinomias sociais” (BACCEGA, 2009, p. 12), é possível, em primeiro momento, expor a importância fundamental que teve o que, para Le Goff, pode ser definido como “a inflexão decisiva nas estruturas mentais do homem ocidental [...] no século XII” (LE GOFF, 1977, p. 56), ou seja, a saber, o deslocamento do centro da penitência que da sanção exterior para a contrição interior. Esse movimento “abre ao homem [...] o campo da psicologia moderna” (LE GOFF, 1977, p. 56) e, em complemento, a condição a qual o mesmo Le Goff define, mais adiante, como “subjetificação da vida psicológica” (LE GOFF, 1977, p. 92) que efetua o recuo de determinados tabus profissionais ante a afirmação da consciência individual (LE GOFF, 1977). Tais mudanças confirmam a importância do período feudal enquanto estruturador de características que se reafirmam mesmo com a desagregação do período. Ademais, as relações feudovassálicas, em linhas não exaustivas e de forma mais específica, podem ser definidas como a “forma acabada do benefício, honra que o vassalo recebe do senhor em troca de sua homenagem, do seu juramento de fidelidade e de prestação de serviços” (LE GOFF, 1977, p. 360). Em complemento, Marcílio Toscano define que a organização feudal produziu “um universo político multinuclear e atomizado” (FRANCA FILHO, 2006, p.1446). O processo de desagregação do mundo feudal e suas características relacionais fragmentárias se dá, novamente, de acordo com Marcílio Toscano, a partir do desenvolvimento da economia monetária, creditícia e o desenvolvimento da burguesia, que desencadeia do movimento inverso, qual seja, a recentralização do poder, tomado a partir do “desenvolvimento da Administração

Por intermédio de uma leitura marxista empreendida por Perry Anderson, é extremamente válido citar que, a despeito da desagregação do nível molecular da aldeia característico do feudalismo, como cita o próprio Anderson, “o absolutismo era apenas isto: *um aparelho de dominação feudal recolocado e reforçado*, destinado a sujeitar as massas camponesas à sua posição social tradicional” (ANDERSON, 2004, p. 18, grifos no original). O autor ainda complementa que, com o risco eminente de desaparecimento da servidão, houve o deslocamento da coerção política “[...] em direção a uma cúpula centralizada e militarizada — o Estado absolutista. Diluída no nível da aldeia, ela tornou-se concentrada no nível ‘nacional’” (ANDERSON, 2004, p. 19). Por fim, mesmo que o próprio Perry Anderson ressalve que mesmo já no encerrar do século XVI não se possa falar em forma acabada de absolutismo, citando que nem mesmo Felipe II em Espanha superou a impotência de enviar tropas através da fronteira de Aragão sem a permissão de senhores locais, nos serve para os objetivos da discussão rapidamente tentada aqui a concepção de que “O Estado absolutista centralizou crescentemente o poder político e esforçou-se por criar sistemas jurídicos mais uniformes” (ANDERSON, 2004, p. 39)

Com isso, simbolicamente, os Tratados de Paz de Vestefália “representaram o início da moderna sociedade internacional assente em sistema de Estados” (FRANCA FILHO, 2006, p. 1447), advinda, com novamente elucidada Perry Anderson, da “maior burocratização da função pública [produtora de] novos tipos de administradores dirigentes” (ANDERSON, 2004, p. 51) imbuídos das doutrinas romanas. Os Tratados são negociados imediatamente após a sangrenta Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), batalha que inicialmente assumiu a característica de um conflito estritamente religioso, um “conflito internacional entre os defensores católicos do imperador austríaco, aliado a dinastia de Habsburgo, contra a Casa Bourbon aliada os protestantes de principados alemães – como os luteranos e calvinistas” (CHINAGLIA, VIANA, 2017, p. 3). O robustecimento das monarquias feudais e a conseqüente necessidade de instituição de limites geográficos decorrentes das alianças que se forjaram durante a guerra, são

e das Finanças Públicas [...] pelo estímulo a um nascente sentimento nacional, uma solidariedade psicológica concretizada na identificação dos homens do reino pela semelhança do idioma, de hábitos, de tradições [...]” (FRANCA FILHO, 2006, p.1446). Mesmo que o movimento de rompimento com o imaginário medieval, em “plena concretude histórica” (BACCEGA, 2008, p. 13), tenha se dado apenas com a Reforma Protestante, já se pode observar no Renascimento Urbano “iniciado no século XI e observado com vigor máximo no século XIII” (BACCEGA, 2008, p. 13), pois “o mercador aprende a domesticar e racionalizar o tempo e o valor mesmo do trabalho” (BACCEGA, 2008, p. 13) e, nas palavras de Le Goff, os “mercadores e artífices substituem este tempo da Igreja pelo tempo mais exatamente medido, utilizado para as tarefas profanas e laicas, o tempo dos relógios” (LE GOFF, 1977, p. 53). O início do rompimento com o *ethos* medieval pode ser visto na conversão da “linearidade escatológica de um tempo [...] em tempo da acumulação de capital” (BACCEGA, 2008, p. 14).

elementos considerados marcantes para que os “Estados territorializados e soberanos se consolidassem na nova ordem mundial” (CHINAGLIA, VIANA, 2017, p. 7). Portugal, que neste mesmo período histórico “esteve agregado a Monarquia espanhola, após um processo de substituição dinástica [...] conquista levada a cabo pelas forças de Felipe de Habsburgo” (SÁ, SIQUEIRA, 2015, pp. 2-3), automaticamente fez parte do processo de formação de um império católico mantenedor da ligação com o poder papal, que perdia sua hegemonia com o avanço protestante.

Não foi diferente também a partir do processo de expansão colonial espanhol e português já bastante conhecido. Para Portugal, após passar pelo processo de unificação nacional, mesmo que precoce, com anos de luta com os mouros, “a melhor saída para o pequenino reino português, que ficava justamente na boca do Atlântico⁷, [era] um salto ao mar” (SCHWARCZ, 2015, p.22). Como completa a historiadora Lilia Moritz Schwarcz, ao verem as rotas comerciais caírem para os cristãos após a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453, Portugal e Espanha “passaram a organizar expedições de exploração, visando encontrar rotas alternativas por terra e por mar” (SCHWARCZ, 2015, p. 23).

Como esclarece de forma magistral Perry Anderson, houve uma relação muito estreita entre a concentração política de poder mediante centralização monárquica e a consolidação econômica das unidades de propriedade feudais (ANDERSON, 2004, p. 20). O autor ainda reafirma a importância, nesse processo de expansão de relações mercantis, da centralização econômica, o protecionismo e a expansão ultramarina (ANDERSON, 2004) para a consolidação da dominação mantida pela aristocracia feudal.

O impulso expansionista português esteve atrelado aos interesses expansionistas e evangelizadores católicos, simbolizados especialmente através da Bula *Inter Caetera* mas também no Tratado de Tordesilhas, que representaram e proporcionaram a divisão das novas terras entre os reinos de Portugal e Espanha, com mediação do papado romano. As negociações estabelecidas com o aval da Igreja Católica demonstram como a instituição, em “busca de adequações ou respostas às novidades que vinham surgindo com o avançar da modernidade, [...] elaborou o sistema de concordatas (acordos bilaterais entre Estados modernos e o papado)

⁷ Foi o produto de sucessivas ondas de navegação, exploração, colonização, administração e imaginação. O Atlântico não apareceu prontamente formado na consciência europeia, como também não o foi a “América”, apesar de certamente ser encontrado em mapas – e, portanto, na mentalidade – dois séculos antes da consciência dos contornos e da extensão total da América o ser. O Atlântico foi uma invenção europeia não apenas porque os europeus foram seus ocupantes exclusivos, mas porque foram também os primeiros a conectar os seus quatro lados em uma única entidade, formando, ao mesmo tempo, um sistema e uma representação de um atributo natural singular. (ARMITAGE, 2014, p.207)

e nunciaturas apostólicas (representantes pontifícios nos Estados Modernos)” (SANTIROCCHI, 2017, p. 174). Soma-se a esse contexto a resposta católica à Reforma Protestante, com o “Concílio de Trento, que lançou o tripé do processo de expansão do catolicismo como forma de combate ao protestantismo, para além das características mercantis e militantes presentes na Companhia de Jesus, ela ainda se encaixava bem nessa lógica do Concílio [...]” (OGNIBENI; BOTOLOSSI, 2020, p. 3).

Ainda com referência à retomada do Direito Romano, que Perry Anderson esclarece de forma exemplar, ainda faz parte de sua explicação a afirmação de que

[...] não foi por acidente que a única monarquia medieval que alcançou completa emancipação de quaisquer restrições representativas ou corporativas tenha sido o papado, primeiro sistema político da Europa feudal a utilizar a jurisprudência romana em grande escala, com a codificação do direito canônico nos séculos XII e XIII. (ANDERSON, 2004, p. 27)

A despeito da perda de influência e hegemonia da Igreja Católica como religião oficial, naturalmente a emancipação e maior estruturação enquanto sistema político, com auxílio do direito canônico, deu vantagens à instituição em relação aos acordos políticos com as outras monarquias feudais e Estados nascentes. Atrelada ao expansionismo territorial, havia a condicionante nos contratos com Portugal e Espanha que deixava claro que na extensão territorial “se espalhe e se dilate a Fé Católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, [e] se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fé”. (SILVA, 2000, pp. 3-4). Ítalo Domingos Santirocchi, por seu turno, esclarece que “as relações entre a Igreja e o Estado em Portugal e seu império ultramarino apoiaram-se sobre dois pilares: o padroado e o regalismo” (SANTIROCCHI, 2015, p. 47).

Antes é preciso frisar que o processo de acordos e combinações entre Igreja e Estado sofreu reveses e descaminhos históricos nas várias realidades possíveis de serem observadas. Em primeiro lugar, da mesma forma como já resumiu primorosamente Perry Anderson, podemos citar que “só no século XII, após a Questão das Investiduras⁸ com o imperador da

⁸ A Questão das Investiduras colocou frente a frente o então imperador alemão Henrique IV e o Papa Gregório VII. O papa, considerado como grande reformador da Igreja medieval, foi tomado pela necessidade de “proibir enfaticamente a investidura leiga, isto é, a escolha de bispos e abades por príncipes e imperadores” (BARROS, 2009, p. 63). Dentre as 27 proposições do decreto *Dictatus Papae*, escrito pelo próprio Gregório VII, havia também a ordem expressa de que “3. somente ele [o papa] pode depor ou restabelecer bispos [...] 8. somente ele [o papa] pode usar as insígnias imperiais [...] 12. a ele [o papa] é lícito depor o imperador” (AQUINO, 2021, pp. 208-209). Estas proposições deixavam clara “a noção de que era o sumo pontífice o líder máximo da Cristandade, acima de imperadores e reis. [...] [e] sua preocupação em reformular toda a imagística do papado, apropriando-se inclusive de símbolos e imagens do poder imperial (BARROS, 2009, p. 62). Assim, como resume D’Assunção Barros, a Questão só foi resolvida com Concordata de Worms, assinada por Henrique V e Calixto II, “estabelecendo-se que ao papa caberia a investidura espiritual (anel e cruz) e ao imperador a investidura temporal (o báculo)” (BARROS, 2009, p. 64)

Alemanha, o papado adquiriu um aparato de corte normal comparável ao dos Estados Seculares da época, com a constituição da *Cúria Romana* (ANDERSON, 2004, p. 145). Por outro lado, do ponto de vista secular, apenas na segunda metade do século XVI, “os primeiros teóricos do absolutismo começaram a difundir as concepções do direito divino que elevavam o poder real a uma altura decisivamente acima da fidelidade limitada e recíproca da suserania real medieva” (ANDERSON, 2004, p. 48). Esses dois aspectos apontam para a construção de aparatos estatais sólidos que, no fim, lutariam por determinados interesses sócio-políticos. As relações no ultramar, na colônia portuguesa mais especificamente, principalmente no que diz respeito à concessão de padroado e regalismo por parte da Igreja à Coroa Portuguesa, também sofre reconfiguração. Essas conformações, nas palavras de Ítalo Santirocchi, “criaram no Brasil uma situação diversa, adaptada a nova nação.” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48)

Obedecendo a uma delimitação rápida, partimos do pressuposto que resume, em primeiro lugar, o padroado como um acordo, nem sempre pacífico, entre dois poderes, coroa e papado, enquanto, por sua vez, as “práticas e legislações do regalismo, foram medidas tomadas unilateralmente pelo poder civil [...] sempre com o intuito de aumentar o seu controle sobre a Igreja” (SANTIROCCHI, 2015, p. 50). Apesar de definirmos inicialmente o padroado como um acordo bilateral, subsistiram ainda determinadas subdivisões de benefícios. Em primeiro lugar, na Península Ibérica, “durante a reconquista de territórios dominados pelos mouros, os reis requisitaram e foram agraciados pelos Papas com direitos de fundadores de Igrejas e de Padroado sobre os bispados restaurados” (LEÃO FILHO, 2020, p. 26). Os reis recebiam a prerrogativa de nomear bispos e arcebispos, além do usufruto dos dízimos. Por outro lado, a existência de ordens militares, basicamente “uma consequência [...] das lutas contra os muçumanos e do caráter religioso que tanto caracterizou os reinos cristãos medievais” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48), bem como as futuras expansões expedicionárias ultramarinas de conquista territorial, alçaram as Ordens ao patamar de postulantes de direitos referentes ao padroado. A Ordem de Cristo, herdeira dos Templários, a mais importante dentre outras duas ordens⁹, recebeu, então, além do poder espiritual sobre as ilhas futuras e a conquistar, “o direito de apresentar os benefícios menores (como, por exemplo, os párocos colados) e administrar os dízimos em todo o território ultramarino [...]” (SANTIROCCHI, 2015, p. 49).

O regalismo, por seu turno, pode ser reevocado e caracterizado como movimento de “afirmação de direitos religiosos por parte dos príncipes” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48). A fim

⁹ Segundo Ítalo Domingos Santirocchi (2015) até o primeiro cinquentenário do século XIV além da Ordem de Cristo, compunham a tríade de Ordens Militares a de “São Bento ou Avis, fundada pelo Rei D. Afonso I em 1145; [e] a de Santiago de Espada, criada em 1288” (SANTIROCCHI, 2015, p.48)

de atender os objetivos traçados, aqui nos interessa analisar o regalismo pombalino português. Neste caso, a despeito das diversas transformações sociais, econômicas e culturais, pelas quais passou a Europa Central, de acordo com a leitura acurada de Perry Anderson,

Durante toda a fase inicial da época moderna, a classe dominante – econômica e politicamente – era, portanto, a mesma da época medieval: a aristocracia feudal. Essa nobreza passou por profundas metamorfoses nos séculos que se seguiram ao fim da Idade Média: mas desde o princípio até o final da história do absolutismo nunca foi desalojada de seu domínio do poder. (ANDERSON, 2004, p. 18)

Em síntese, a mesma classe detentora do poder apenas se articulou a fim de instituir uma nova forma de poder que lhe desse estofo e consistência para continuar existência. Segundo Antônio Jorge de Siqueira, no caso de Portugal “[...] a marcha na modernização se fazia lenta e a contrapelo de muitos interesses” (SIQUEIRA, 2009, p. 39). Nesse sentido, o autor concorda indiretamente com o que é expresso pela ideia de Ítalo Santirocchi, segundo a qual o iluminismo foi “adaptado à realidade nacional [portuguesa], não trazendo em seu meio germes revolucionários, como no caso da França” (SANTIROCCHI, 2015, p. 54), dando-lhe características específicas.

De todo modo, Antônio Jorge de Siqueira delinea a ilustração na era Josefina e pombalina como tendo sido implementada “por meio de duas marcas distintivas e essenciais: do pedagogismo alimentado pelo reformismo e mediante a centralização do poder fiador das políticas mercantilistas” (SIQUEIRA, 2009, p. 39). O principal objetivo do Marquês de Pombal era, de fato, “aprofundar centralização do poder monárquico frente à Igreja e à nobreza e sanear as finanças do Estado, revitalizado o poder produtivo.” (ASSUNÇÃO, 2009, p.63). Pombal imprimiu em seu regalismo características fortemente antijesuíticas (SANTIROCCHI, 2015, p. 54). Para ele, quem personificava perfeitamente os dois problemas a serem combatidos por sua política eram os Jesuítas. No que dizia respeito à estrutura mental, o ensino inaciano representava “um sistema [...] decadente e defasado dos avanços e ganhos da modernidade, e, principalmente, da contribuição iluminista do seu tempo. Os jesuítas e a Universidade de Coimbra eram o esteio desse conhecimento beletrista e antiquado” (SIQUEIRA, 2009, p. 48). Como atesta Ítalo Santirocchi, “os padres deveriam ser somente moralizadores, educadores e professores do povo [...] instrutores e exemplos de conduta moral” (SANTIROCCHI, 2015, p. 53). Em outra análise, a reforma pombalina reivindicou “uma pedagogia destinada a substituir as tradicionais práticas por métodos mais condizentes com as razões de uma política que procurava, [...] alcançar os objetivos da sociedade civil em que os interesses seculares encontravam [...] quem os traduzisse” (CARVALHO, 1978, p. 79), em reforço, “a Universidade de Coimbra foi estratégica para o reformismo ilustrado do Marquês de Pombal, que buscou

ampliar o controle da Coroa sobre a Igreja e sua autonomia em relação à Santa Sé” (SANTIROCCHI, 2022, no prelo), ou seja, a manifestação do regalismo português com vistas a fortalecer a centralização estatal.

No âmbito econômico, além da recusa dos termos do Tratado de Limites¹⁰, “a Companhia de Jesus interagiu com o universo produtivo colonial e se valeu do sistema para a produção de gêneros ou a criação de animais para o consumo das residências e colégios” (ASSUNÇÃO, 2009, p. 25). E essa grande e vultosa empresa passou a representar um real problema para a centralização pretendida por Pombal, considerando que como características drásticas das medidas de Pombal no Portugal Iluminista observou-se a abolição “um grande número de barreiras internas ao comércio e [patrocínio de] tarifas externas contra os concorrentes estrangeiros” (ANDERSON, 2004, p. 39).

Como ferramenta de combate aos jesuítas, tidos como concorrentes estrangeiros¹¹, o Primeiro-ministro português estruturou uma política literária antijesuítica e politicamente exerceu pressão tal no papado que obteve a supressão da Ordem de Santo Inácio a partir do breve *Dominus ac Redemptor noster* assinado pelo Papa Clemente XIV, fruto de um esforço estatal para “descentralizar o governo da Igreja, enfraquecer o poder papal e submeter as hierarquias eclesiásticas nacionais” (SANTIROCCHI, 2015, p. 55).

De acordo com a argumentação de Ilmar de Mattos, no decurso da unificação e subsequente fortalecimento do Estado Absolutista era de fundamental importância a manutenção do monopólio do Soberano sobre os súditos, incluindo aqueles que habitavam as

¹⁰ O Tratado de Limites foi um acordo celebrado em 13 de janeiro de 1750 entre o reino de Portugal e Espanha, também chamado de Tratado de Madrid, e como define Paulo de Assunção “dava a posse da Colônia do Santíssimo Sacramento para Espanha, enquanto Portugal ficava com os Sete Povos das Missões, e reconhecia o domínio português na região do Amazonas, Maranhão e Mato Grosso, assim como a posse definitiva das Filipinas pelos Espanhóis.” (ASSUNÇÃO, 2009, p.33), os sete povos das missões eram compostos por Santo Ângelo, São Borja, São João, São Lourenço, São Luís, São Miguel e São Nicolau e eram controlados pelos Jesuítas. Rodrigo Ferreira Maurer salienta que “as ratificações feitas ao Tratado pelos agentes ibéricos resultaram numa inconformidade geral no espaço missionário. A mesma foi aumentando gradativamente até eclodir no que historiógrafa costumou chamar de Guerra Guarânica” (MAURER, 2011, p.40), e esse entrevero não caiu bem aos olhos, principalmente, do Marquês de Pombal, que tinha como governador do Grão-Pará e Maranhão seu meio irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e em suas várias cartas ao irmão reclamava sobretudo do trabalho dos missionários, que causava dificuldades na aplicação do Tratado. (GLIELMO, 2010; CARVALHO, 2018)

¹¹ Perry Anderson nos deu vários subsídios para entender que de fato o Estado Absolutista buscou forte centralização e estruturação do poder político. Antes com o feudalismo a sociedade operava num nível molecular da aldeia (ANDERSON, 2004), mas com o “deslocamento da coerção político-legal no sentido ascendente, [...] ela tornou-se concentrada no nível ‘nacional’” (ANDERSON, 2004, p. 19), como já citamos e reafirmamos nesta nota. Dito isto, cabe, porém, frisar, ainda seguindo a esteira teórica de Anderson, que a existência do que o autor denomina protonacionalismo pode ser entendido como a “presença burguesa no seio do sistema político” (ANDERSON, 2004, p. 38). Em complemento, o mesmo ainda afirma que “a instância última de legitimidade era a *dinastia*, não o território. O Estado era concebido como o patrimônio do monarca [...]” (ANDERSON, 2004, p. 38, grifos no original). Sendo assim, o termo estrangeiro condiz mais com a suposta afronta à política econômica da corte do que ao território mais especificamente.

regiões coloniais. De acordo com essa mesma lógica, “a maneira de tal se efetivar consistia tanto na constituição de um corpo de funcionários quanto na redefinição das relações entre o Estado, representado pelo Soberano, e a Igreja, o que no caso do Reino Português assumiu a força do *regalismo*” (MATTOS, 1994, p. 20, grifo no original). Nessa relação, para Ilmar de Mattos, “a igreja esteve intimamente associada à empresa colonizadora, mas de modo subordinado, aparecendo ela também como um instrumento do monopólio metropolitano (MATTOS, 1994, p. 21). Mesmo concordando em muito com tais delimitações, é preciso ressaltar que, como já colocamos anteriormente, a Igreja não pode ser tomada como estritamente subordinada ao Estado Absolutista. Além de lembrar e reafirmar o que disse Perry Anderson sobre o papado ter sido bastante exitoso em utilizar a jurisprudência romana em grande escala, não desabona citar que, em outro momento, o mesmo historiador também sustenta que “os juristas canônicos do papado essencialmente construíram e operaram os seus amplos controles administrativos sobre a Igreja” (ANDERSON, 2004, p. 28), ainda no âmbito do ressurgimento do Direito Romano, possibilitando que, como Instituição, a Igreja também pudesse se colocar em posição de negociar e fazer exigências.

De fato, a despeito das pretensões liberais, o padroado e o regalismo serviram para que o Estado português assegurasse sob seus interesses onde empreenderia o investimento na expansão e fortalecimento do catolicismo (SANTIROCCHI, 2022), sem desconsiderar que “o clero era uma liderança político-religiosa, servidor da Coroa e da Igreja. Como parte estruturante do aparato governamental” (SANTIROCCHI, 2022, no prelo). No caso brasileiro, a Constituição outorgada em 1824 assegurava a continuação da Igreja Católica Apostólica Romana como religião do Império, decretada no Artigo 5º. Com isso, como argumenta Ítalo Santirocchi, “os historiadores foram induzidos a aceitarem essa continuidade pacificamente” (SANTIROCCHI, 2015, p. 61), concordando que também o regalismo pombalino foi transportado para o Brasil, sem considerar as descontinuidades claras do sistema brasileiro.

Como argumenta Francisco de Assis Oliveira Silva, “a história da construção do Estado brasileiro na primeira metade do século XIX foi a história da tensão entre a unidade e autonomia. A unidade pregada pela Corte no Rio e a autonomia idealizada pelas elites políticas provinciais” (SILVA, 2017, p.4). Nesse mesmo sentido, ao mesmo tempo em que José Murilo de Carvalho considera que a centralização do Estado português viu-se reduzida, no Brasil, a acanhadas proporções frente aos grandes latifúndios e à dispersão da população por um território tão extenso, possuiu uma elite ideologicamente homogênea devido à formação jurídica em Portugal, o que permitiu, ainda segundo ele, “a continuidade pelo processo de

independência, pela estrutura burocrática e pelo padrão de formação de elite herdada de Portugal” (CARVALHO, 2021, pp.39-42).

Desse modo, a mesma concepção continuísta se faz presente, no entanto, como destaca novamente Ítalo Santirocchi, “o direito de nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos, que eram uma concessão dada pela Santa Sé Apostólica, por meio de bulas [...] passaram a ser considerados como um direito constitucional do Poder executivo e unilateralmente estabelecido” (SANTIROCCHI, 2015, p. 62), ou seja, a partir do Capítulo II do Título V, no parágrafo XIV da Constituição Política do Império do Brasil, o Império Brasileiro estipulou “Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo aprovação da Assembléa, se contiverem disposição geral” (BRASIL, 1824, p. 77).

Sob esses princípios, o império brasileiro será norteado, e em decorrência dessa nova reformulação política também se deram vários conflitos e desentendimentos que culminarão na Questão Religiosa de 1872. Lilia Moritz Schwarcz, argumentando acerca da Carta constitucional, demonstra a controvérsia clara presente no artigo 102, no qual o Imperador era declarado o chefe do poder executivo, exercendo-o através dos seus ministros de Estado, enquanto no artigo 99 declarava que a pessoa do Imperador é inviolável e sagrada, não se sujeitando a responsabilidade nenhuma (SCHWARCZ, 2001. p. 52). Por fim, está dado o panorama segundo o qual o Estado brasileiro se tornou católico, porém regalista, com descontinuidades em relação ao modelo ibérico e português. Adiante discutiremos os entraves que desembocaram no conflito religioso que demonstrou a necessidade da laicização do Estado em fins do século XIX.

1.3 - A QUESTÃO RELIGIOSA

Uma das características constitutivas do iluminismo de base pombalina era a tentativa de desidratar o movimento em seu âmbito revolucionário, como já pudemos esclarecer anteriormente. José Murilo de Carvalho amplia esse espectro e classifica esse fenômeno por sua semelhança com o iluminismo italiano, que “não era revolucionário, nem anti-histórico, nem irreligioso, como o francês; mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista” (CARVALHO, 2021, p.67). Ressalvas sempre são necessárias, ainda mais no campo das ideias políticas, pois que foi possível, mesmo com as tentativas de limitação de ares revoltosos, que “os seminários e as escolas coloniais [permitissem] o contato direto com ideias revolucionárias francesas” (SANTIROCCHI, 2015, p. 55). O clero, que por muito tempo bem

ou mal teve o privilégio de receber algum tipo de formação mais sólida, adere com mais facilidade a movimentos e revoltas políticas, disso sendo o maior exemplo a Revolução de 1817 em Pernambuco, conhecida também como Revolução dos Padres (SANTIROCCHI, 2011). Nesse contexto, é importante levar em conta que

as dioceses e paróquias eram escassas para a amplitude do território americano e existiam diferenças desde a formação do clero até a institucionalização da estrutura eclesiástica nas diferentes regiões. A distância em relação ao centro governamental e religioso legou uma formação diversificada ao clero, nem sempre regalista como queria o governo ou obediente ao papa como queria a Santa Sé. (SANTIROCCHI, 2022, no prelo)

Ao menos na primeira metade do século XIX, a formação diversificada do clero foi um fator primordial para a grande instabilidade e heterogeneidade política que desaguara na Abdicação de Pedro I e no período regencial, igualmente conturbado e recheado de processos revoltosos com ares descentralizadores, já que “internamente a centralização não parecia imediata” (SCHWARCZ, 2001, p. 29). A Regência Una de Feijó, destacada por seu contexto de releitura da Constituição de 1824, mediante Ato Adicional de 1834, com medidas menos centralizadoras como a criação de Assembleias Legislativas provinciais, é considerada como um marco para a retomada Conservadora. Este retorno conservador ganhou força a partir de 1837, com a Regência de Araújo Lima, que reformou o “Código do Processo Criminal (que dava autonomia de julgamento às diferentes províncias) e elaborando-se uma Lei Interpretativa do Ato Adicional [...] [objetivava] por fim ao processo de autonomia provincial e municipal, e manter o controle da política e do Judiciário nas mãos dos regentes” (SCHWARCZ, 2015, p. 254)

Antes do Regresso Conservador, os padres representavam um dos três principais setores burocráticos, junto do judiciário e o militar, e ainda segundo José Murilo de Carvalho,

a formação da maioria do clero era menos nacional e menos estatista em seu conteúdo; a origem social do grupo como um todo era provavelmente mais democrática; as menores possibilidades de ascensão na carreira tornavam o grupo eclesiásticos menos coeso do que o dos magistrados (CAVALHO, 2021, p. 183).

Em resumo, esses elementos corroboram com as considerações de Ítalo Santirocchi a respeito da evidente heterogeneidade de pensamento clerical no Brasil oitocentista. Certamente, a prioridade do Governo não estava em ajustar o clero por intermédio de formação mais padronizada. A atuação do Império, após a participação do clero em diversas rebeliões durante a primeira metade do século, centrou-se em efetuar a despolitização do “clero modificando as leis eleitorais e colocando no comando das dioceses bispos que favorecessem a ordem, como era o caso dos ultramontanos. O governo passou a buscar, então, junto à própria Igreja, afastar o clero da política partidária” (SANTIROCCHI, 2011, pp. 189-190). A conduta ultramontana,

alimentada pelo governo a partir da segunda metade do século XIX, ao conseguir se estruturar, e estimular que o clero fosse menos afeito à política partidária, também estimula o descontentamento cada vez mais crescente com as prerrogativas de interferência por parte do Governo em assuntos clericais, prerrogativa autointitulada pelo próprio Governo Imperial. Os vários desencontros alimentam o conflito maior, a Questão Religiosa (1872-1875), “um dos fatores que teriam favorecido a perda de legitimidade da monarquia” (SANTIROCCHI, 2022, no prelo).

Tema para inumeráveis trabalhos, escolhemos delimitar a Questão Religiosa não como

[...] um fato isolado, causado somente por lojas maçônicas e por dois bispos que desobedeceram ao imperador ao seguirem decisões papais, D. Macedo Costa em Pará e D. Vital de Oliveira em Pernambuco, mas parte integrante de um processo que se iniciou muito antes e que vai se encerrar somente com a separação entre os dois poderes, em 1889. (SANTIROCCHI, 2022, no prelo)

Ítalo Santirocchi chama à atenção, principalmente para o caráter mais amplo da Questão Religiosa, contra a visão por vezes muito comum de que o conflito foi simplesmente um fato isolado, como o próprio autor deixa claro no início da citação. Este excerto sintetiza bem a forma com a qual intentamos debater, nos tópicos anteriores, o processo que, por um lado, representou a “ampliação dos poderes do Estado, enquanto a Igreja foi perdendo o seu espaço no aparato administrativo, governamental, educacional e na sociedade” (SANTIROCCHI, 2022, no prelo). Em poucas palavras, podemos ponderar que, no mesmo sentido em que existiu perda de protagonismo da Igreja por intermédio da secularização e do centralismo monárquico, também foram preponderantes as idas e vindas no que diz respeito à utilização da própria religião como ferramenta de ampliação das primeiras burocracias imperiais que operaram numa escala planetária, como esclarece Serge Gruzinski. O ultramontanismo, nesse caso, cada vez mais ciente da necessidade de obediência ao papado, após o amadurecimento da centralização efetuada pela Santa Sé, saturou das condições regalias de submissão ao Império do Brasil, até atingir o ápice de desrespeito a tais prerrogativas.

Aqui é preciso explicitar as ferramentas que eram adotadas pelo regalismo lusitano, no sentido de se fortalecer frente à Igreja. Neste caso o beneplácito, também denominado *placet*, e o recurso à coroa. O *placet*

era o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, breve, encíclicas e as leis canônicas e disciplinares promulgadas pelos Papas [...] o recurso à coroa era usado quando o clero que possuía algum benefício eclesiástico se sentia usurpado nos seus direitos ou devido ao cancelamento dos seus cargos pelas autoridades religiosas, pois a coroa julgava que estas só deviam confirmar as apresentações régias. (SANTIROCCHI, 2015, p. 51)

Definir esses dois mecanismos políticos cumprem o objetivo de delimitar ainda mais as particularidades do Império brasileiro, que se fortalecia gradativamente. Após a instituição do autoproclamado direito de padroado por parte do Império Brasileiro, a Santa Sé emite o reconhecimento da Independência do Brasil, além de conceder os direitos sobre o grão-mestrado das ordens militares e o privilégio do padroado à casa reinante no Brasil, por intermédio da Bula *Praeclara Portualliae*, todas essas respostas diplomáticas atendiam a pedidos emitidos pelo próprio Império.

Por sua vez, “o Governo, seguindo o que determinava a Constituição, submeteu a Bula ao beneplácito. [...] [porém] as comissões deram seu parecer, na sessão de 10 de outubro de 1827, manifestando-se contrárias a concessão do beneplácito à bula” (SANTIROCCHI, 2015, pp. 64-65). Dessa forma, uma situação nova se delineava, a administração da igreja era entendida como competência e direito exclusivo do poder civil, por isso nas décadas seguintes o impedimento à aplicação, no Brasil, de documentos papais não placitados passou a configurar como um ponto potencial de embates, que ao acumularem-se geraram a Questão Religiosa de 1872.

A nova conjuntura brasileira instaurou um ponto de tensão considerável, principalmente para os ultramontanos que, nesse contexto, aderiam intransigentemente ao papado. O conceito em questão, porém, tem uma origem longínqua, significando, na linguagem eclesiástica medieval, os papas eleitos que não eram italianos (SANTIROCCHI, 2010). Ainda segundo Santirocchi (2010, p. 24), outro momento em que o termo foi amplamente aplicado, no século XVII, objetivava designar pejorativamente aqueles que defendiam a superioridade dos papas sobre os reis e os Concílios, mesmo em questões temporais. Já neste período o conceito é fortemente atrelado à Companhia de Jesus.

A matriz do movimento, em síntese, pode ser definida como “plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao papa” (SANTIROCCHI, 2010, p. 26), e a partir do momento que, no Brasil, os opositores do regalismo entenderam que o conceito contemplava tais posturas, o aceitaram mais satisfatoriamente (SANTIROCCHI, 2010, p. 26). Esse movimento ganha maior fôlego a partir do papado de Pio IX. Para José Murilo de Carvalho é a partir do pontificado de Giovanni Maria Mastai Ferretti que a igreja reaparece na política no Brasil, por meio desse movimento de reforma inspirado no conservadorismo¹² do então papa, uma tentativa da hierarquia de definir uma política da Igreja perante o Estado (CARVALHO, 2021, p.187).

¹² Como resume Pe. Charles Antoine, o “aparecimento de um catolicismo ‘moderno’, desejoso de conciliar as exigências do intelecto com os dados da fé, resultou no nascimento de um catolicismo ‘integral’”. [...] os pronunciamentos de um Pio IX e de um Pio X em favor da imutabilidade, intangibilidade e integralidade do

O salto no número de documentos que condenavam a maçonaria, a partir do papado de Pio IX, demonstra o caráter conservador e mais afeito à ortodoxia que reverberava da Santa Sé. De 1846, ano de eleição de Pio IX a 1903 final do pontificado de Leão XIII, foram editados 201 documentos condenatórios da maçonaria (COLUSSI, 1998, pp. 30-31). Torna-se fato relevante ao considerarmos que esse mesmo fenômeno não se repete em outros períodos. É principalmente Pio IX, através da carta encíclica *Quanta Cura*, que, ao repetir a “atitude defensiva de “... *anátema sit*”, que caracterizou o texto de Trento” (DALLA-DÉA, 2021, pp. 214-215), estabelece o código de conduta acerca de quais erros modernos condenar e rejeitar, especificamente o “quarto elenco [...] referente ao comunismo, ao socialismo, às sociedades secretas, às sociedades bíblicas e às sociedades clérigo-liberais” (SOUZA, 2013, p. 60).

Alguns apontamentos colocados anteriormente evidenciaram as estreitas associações entre a Companhia de Jesus e o ultramontanismo. A Ordem assumiu também uma sólida defesa do papado. Seu forte investimento na educação escolástica, empreendimento de grande vulto, além de ter personificado bem a luta contra o liberalismo e a maçonaria no século XIX, é um fator que auxiliou o fenômeno associativo. Diante desse contexto, a Questão Religiosa evidenciou de forma muito clara também os embates, sempre presentes, entre as propostas de catolicismo(s). Mesmo o fortalecimento do ultramontanismo não sufocou de todo interpretações mais refratárias ao conservadorismo.

Mas visões simplistas sobre esse processo ainda persistem, baseadas, muitas vezes, em autores clássicos, como Sérgio Buarque de Holanda, que em seu famoso livro *Raízes do Brasil*, afirma que:

É significativo que, ao tempo da famosa questão eclesiástica, no Império, uma luta furiosa, que durante largo tempo abalou o país, se tenha travado porque d. Vital de Oliveira se obstinava em não abandonar o seu “excesso de zelo”. E o mais singular é que, entre os acusadores do bispo de Olinda, por uma intransigência que lhes parecia imperdoável e criminosa, figurassem não poucos católicos, ou que se imaginavam sinceramente católicos (HOLANDA, 1995, p. 150).

Infere-se que o historiador sustenta a tese de que toda a querela se originava de uma tensão entre o que ele nomeia por “religiosidade de superfície”, de um lado, tipicamente

catolicismo concorrem [...] para aguçar a crise modernista” (ANTOINE, 1980, p. 11). Por seu turno, Pierucci explica que esse movimento que surge de embates internos na Igreja em fins do século XIX, carrega características que o autor resume em tais pontos: “1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não a Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição que se quer preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero; (PIERUCCI, 1992, p. 150), em resumo podemos afirmar que havia uma tentativa de reafirmação do poder da Igreja e da inerrância do papa enquanto portadores de um projeto capaz de guiar de forma saudável a sociedade.

brasileira, e o “excesso de zelo” de um jovem bispo que, vale destacar, era oriundo do clero regular, ou seja, um frade capuchinho. Neste ponto não é desnecessário lembrar que essa interpretação é muito comum na historiografia, estando presente também nas análises de brasilianistas, como Ralph Della Cava e Roger Bastide, que apresentam

o movimento de reforma ultramontana como a europeização da cultura religiosa brasileira, que buscava eliminar os traços nacionais e populares do catolicismo. Esta oposição entre o catolicismo romanizado e o catolicismo nacional, popular ou tradicional, marcará as reflexões sobre o conceito de romanização no Brasil. (SANTIROCCHI, 2014, p. 3)

Essa visão historiografia ganha considerável fôlego com as ações da Teologia da Libertação e principalmente através dos estudos da CEHILA (Comissão de Estudiosos de História da Igreja na América Latina)¹³, que apresentou, naquele contexto, uma importante reinterpretção da História da Igreja a “partir de baixo”, vista sob a perspectiva do povo. Essa concepção historiográfica consistia no entendimento de que o catolicismo foi transferido “ao Brasil sem a clericalização e a dogmatização de Trento [onde era] necessário procurar as características da religiosidade imperante” (NERIS, 2014, p.142), ou seja, como Pryscylla Cordeiro Santirocchi esclarece, os autores responsáveis pelos estudos da CEHILA acreditavam que, essencialmente, “existia uma ‘luta’ entre o catolicismo ‘tradicional’, trazido pelos portugueses na época da colonização e miscigenado às culturas negras e indígenas, e o catolicismo ‘romanizado’, obediente a Roma, ortodoxo e que buscava disciplinar a religiosidade de massas” (SANTIROCCHI, 2019, p. 18). O conceito de romanização, muito embora tenha sido resgatado pelos pesquisadores da CEHILA de acordo com a nova visão historiográfica empreendida por eles, foi criado pelo teólogo alemão Joseph Von Dollinger, na obra *O papa e o concílio*, trazida ao Brasil por Rui Barbosa, na qual afirma que o intuito das ações reformadoras do ultramontanismo era romanizar cada uma das igrejas, tendo por objetivo as igrejas nacionais desvinculadas de Roma. Com isso, ambos os conceitos, romanização e ultramontanismo, passaram a ter características sinônimas em algumas análises. A ressalva feita neste ponto é também inspirada nas reflexões primordiais de Ítalo Santirocchi, ao pontuar que

[...] não se pode desconsiderar que o movimento [ultramontano] não foi de mão única, pois a própria piedade religiosa reforçou essa tendência de modo espontâneo, buscando, mais intensamente, desenvolver na comunidade católica o sentimento de pertencimento à Igreja Universal, abandonando as tendências de catolicismo bairristas ou nacionalistas. (SANTIROCCHI, 2010, p. 25)

¹³ A CEHILA, segundo definições do próprio site da Comissão no Brasil, se define como uma rede interdisciplinar e internacional, formada por pesquisadores que resgatam criticamente a dimensão histórica do cristianismo latino-americano e caribenho em toda sua diversidade. E buscam uma reflexão histórica da experiência cristã latino-americana e caribenha, além de buscarem ser um espaço de diálogo acadêmico e ecumênico. Disponível em: <http://www.cehila.org/cehila-brasil.html>

Observamos o próprio D. Vital como um dos formuladores da conduta ultramontana no Brasil. O jovem bispo buscou desenvolver, claro que a partir de Roma, o ultramontanismo na realidade católica brasileira. Se visto como intransigentemente agarrado ao “excesso de zelo” na forma com a qual escolheu agir durante a Questão Religiosa, também não ficou órfão de apoio e aprovação. Antes dele, porém, o Bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria Lacerda, suspendeu as prerrogativas de ordens sacerdotais do padre português e maçom Almeida Martins, por ter proferido um discurso a favor da Lei do Ventre Livre e em homenagem ao Visconde do Rio Branco, que também era maçom e presidente do Conselho de Ministros à época (SANRITOCCHI, 2015; COELHO, 2016). Esse embate é dado como o ponto de partida de todo o conflito. Após a admoestação de D. Lacerda, o padre permaneceu alheio aos ordenamentos do prelado e “fez questão de publicar em jornais por todo o Brasil o seu discurso na loja maçônica. O bispo novamente admoestou o sacerdote, o exortando a deixar a maçonaria e que reparasse aquilo que estava se tornando um escândalo” (MEDEIROS; GILENO, 2018, p. 92). Pouco tempo após a suspensão do padre, as vertentes maçônicas existentes no Brasil reagiram de forma intensa.

O Vale dos Beneditinos e o Lavradio¹⁴, após reunião, decidiu se unir para empreender intensa campanha numa das “principais arenas de disputa intelectual e política do momento: os jornais” (NERIS, 2014, p. 176). Por isso, na interpretação de Alexandre Mansur Barata, a clara “ironia contida nos próprios títulos dos folhetos – era para deixar claro aos leitores de que se tratava de uma luta. E, portanto, que seus autores estavam em campos opostos. Luta que, se acontecia no campo das ideias, tinha também reflexo no campo das práticas políticas” (BARATA, 2002, p. 304).

Retomando a interpretação sobre o excesso de zelo de D. Vital, outro divisor de águas importante para o conflito se deu a partir da publicação do Breve pontifício *Quamquam Dolores* pelo bispo de Olinda. Rodrigo Dantas de Medeiros comenta que após o bispo pernambucano ter solicitado, através de carta, plenos poderes para agir contra as irmandades que estavam repletas de maçons, “Pio IX respondeu prontamente com a memorável *Quamquam Dolores*, em 29 de maio de 1873, orientando o bispo de como deveria proceder, e que fosse perseverante” (MEDEIROS, 2020, p. 134). Mesmo recomendando combates às sociedades secretas, salientava, ao mesmo tempo, a necessidade de “misericórdia, tendo presente que muitos

¹⁴ Eliane Lucia Colussi confirma a “existência de duas vertentes maçônicas já na segunda metade do século XVIII - uma ortodoxa, apolítica e arreligiosa (a inglesa), e outra cada vez mais política e anticlerical (a latina) impulsionou a continuidade das condenações católicas (COLUSSI, 1998, p.30). Esse dado é importante para esclarecer os estereótipos de que a maçonaria se configurava como uma associação homogênea e indiferente a cada contexto histórico em que se fazia presente.

estavam na maçonaria “enganados pelo véu misterioso, que esconde o objetivo perverso, e pelo semblante de honestidade e de beneficência que aparentemente apresentava” (SANTIROCCHI, 2015, p. 438). No dia 2 de junho, menos de cinco dias do recebimento da resposta de Pio IX, D. Vital publica o Breve, atitude que “foi seguida por quase todos os bispos do Império, que publicaram nas suas dioceses o documento pontifício, sendo os primeiros a fazê-lo os prelados da Bahia, Rio de Janeiro, Belém, Diamantina e Mariana” (SANTIROCCHI, 2015, p. 439).

A publicação do Breve feria, no entanto, o princípio do *placet*, já discutido anteriormente. A maior crítica feita a atitude dos bispos se concentrou em apontar que o documento publicado não tinha sido avalizado pelo governo e que os bispos, enquanto funcionários públicos e subservientes à Coroa, infringiram esse princípio. Neste ponto, confirmamos que o estopim à indefinição que havia quanto aos limites referentes a cada instituição. Por isso, por parte da maçonaria, a estratégia retórica mais utilizada centrou-se na crítica à conduta dos bispos, investindo na utilização do termo “ultramontano” de forma pejorativa, além de um dos seus sinônimos mais comuns, o jesuitismo.

Outro alvo das críticas por parte da maçonaria foi o gabinete de governo 7 de março de 1871 que, como já salientado, tinha como Presidente do Conselho de Ministros o Visconde do Rio Branco. Para alguns, isso era motivo de conflito de interesses “pelo fato do Presidente do Conselho de um Império Católico ser ao mesmo tempo Grão-mestre da maçonaria” (SANTIROCCHI, 2015a, p. 438). Nos jornais, a exemplo do *Diário do Maranhão*, é possível encontrar acusações à condução do problema por parte do gabinete, considerando-a ao mesmo tempo incoerente e indecisa, pois “em pleno reinado dos filhos de Loyola”, havia clara inabilidade do governo ou mesmo falta de uma ação mais enérgica, que dava margens para o controle dos inicianos em várias frentes, concluía indagando-se retoricamente que “se throno e altar se amam, porque não se casam logo” (DIÁRIO DO MARANHÃO. 1874, n. 132. 10 de jan, p.1), insinuando que Rio Branco não estaria tão contrário ao altar como deveria.

No ano anterior a esses questionamentos de ineficiência do governo, em 1873, a irmandade do S. Sacramento consegue a aprovação do recurso à Coroa, no qual solicitava a revogação da interdição expedida por Dom Vital à mesma. A interdição imposta por D. Vital ocorre no contexto da ação articulada da maçonaria na imprensa. De acordo com Ítalo Santirocchi, o jornal *A verdade*, após provocar o bispo olindense devido a suas ações ultramontanas, chegou “a publicar os nomes dos beneméritos, vigilantes, secretários e demais oficiais das lojas maçônicas inscritos nas irmandades e confrarias religiosas” (SANTIROCCHI, 2015, p. 435). Esta ação colocava o bispo numa situação limite, pois se recuasse teria perdido

moralmente a queda de braço com os grupos maçônicos, porém, se cumprisse o seu dever, diga-se, o de excomungar quem quer que estivesse filiado a tal instituição, elevaria a situação a patamares críticos. É preciso, neste ponto, situar as irmandades religiosas no contexto sócio-político do Império. De acordo com João José Reis, esses grupos

[...] funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com joias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos. Quando mortos porque uma das principais funções das irmandades era proporcionar aos associados funerais solenes, com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamento dentro das capelas e missas fúnebres. Os dirigentes máximos das irmandades eram chamados juízes, provedores ou outros termos que variavam regionalmente. Os escrivães e tesoureiros também detinham grande poder. Eram esses os principais cargos da *mesa*, como se chamava o corpo dirigente das irmandades. (REIS, 1996, p. 4)

Essas irmandades possuíam um caráter bastante heterogêneo, mas também, cada vez mais, se tornaram bastante autônomas frente ao poder eclesiástico, e “havia se integrado ao jurisdicionalismo institucional, o que não era conciliável com a proposta reformadora dos novos bispos” (SANTIROCCHI, 2015, p. 432). Além das vantagens financeiras decorrentes da execução das festas religiosas dos respectivos santos, por exemplo, havia também a possibilidade de exercício de poder sobre sacerdotes e fiéis, o que atraía muitos membros das lojas maçônicas. Ítalo Santirocchi também esclarece que “os maçons de sentiam ainda mais protegidos contra as penas canônicas, devido aos mecanismos legais criados pelo Governo imperial para tentar impedir o clero de alterar a situação vigente” (SANTIROCCHI, 2015, p. 434). Essas características foram suficientes para, do ponto de vista católico ultramontano reformista, constituir as irmandades como foco certo de ação. Impulsionou D. Vital bater de frente com as mesmas e, após várias admoestações, firmemente ignoradas, obtiveram a suspensão de suas funções espirituais, como já relatado.

Em 12 de junho de 1873, o Ministro João Alfredo intimou o prelado a suspender as penalidades, ato “acolhido pela maçonaria como uma vitória. Todavia as manifestações foram limitadas, devido a uma circular do Grão-mestre Rio Branco às lojas subalternas” (SANTIROCCHI, 2015a, p. 439). O posicionamento de Rio Branco, tentando arrefecer as comemorações pela admoestação feita a de D. Vital, pode ter funcionado como um forte motivo para a existência das percepções de que o ministro não combatia o ultramontanismo e seu sinônimo, o jesuitismo, de forma mais enérgica.

O recurso à coroa foi interposto em 28 de janeiro de 1873, com base no Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857. O artigo 2º deste mesmo decreto negava o recurso nos dois seguintes casos: “§ 1º Do procedimento dos Prelados Regulares - *intra claustrum* - contra seus subditos em materia correccional, e § 2º Das suspensões e interdictos que os Bispos, extrajudicialmente

ou - *ex-informata conscientia* - impoem aos Clerigos para sua emenda e correcção” (Coleção de Leis do Império do Brasil - 1857, Página 103 Vol. 1 pt II (Publicação Original), ou seja, até então era reconhecida a autoridade dos bispos em condenar de própria consciência, sem ouvir o réu. Na edição nº 301 do agosto de 1874, o *Diário do Maranhão* anunciou que o deputado Pereira da Silva havia apresentado um projeto, já remetido às comissões de Justiça civil e criminal para darem seu parecer acerca da recomendação, logo o Art. 1º, de serem “- revogados os art. 2 e parágrafos do dec. n. 1911 de 28 de março de 1857, reestabelecido o recurso a coroa por qualquer procedimento dos prelados regulares contra os seus súditos, ainda em matéria correcional e de suspensões e interditos que os bispos judicial ou extrajudicialmente impuserem aos clérigos” (DIÁRIO DO MARANHÃO. 1874, n. 301, 4 de ago, p. 3). A argumentação insistia em lembrar que o clero estava na condição de servidores da Coroa. Eram funcionários públicos e deviam se submeter incondicionalmente às leis regalias do Império. A tentativa de reformulação das leis deve ser vista como esforço de endurecimento do regalismo brasileiro, dedicado a assegurar que os ultramontanos permanecessem limitados pela legislação que assegurava a política regalista. Por fim, o *Diário do Maranhão* afirmava que o “frei Vital não foi processado pela publicação do breve sem *placet*, mas estava processado por não haver querido cumprir o provimento do recurso interposto pelas irmandades” (DIÁRIO DO MARANHÃO. 1874, nº150, 31 de jan, p. 2). De fato, por ter permanecido irresoluto em

reconhecer a competência do Supremo Tribunal da Justiça em matéria espiritual. Contrariado, o Supremo Tribunal de Justiça decretou a prisão do Bispo. O mandado de prisão datava de 22 de dezembro de 1873, e declarava que a autoridade judiciária e a Polícia deveriam prender o referido bispo e enviá-lo imediatamente à cidade Rio de Janeiro, para defender se e assistir ao julgamento. (MEDEIROS; GILENO, 2018, p.92)

O bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, também seguiu o procedimento de seu colega em tudo e sofreu as mesmas consequências. Além deles, “os governadores dos bispados de Pernambuco e Pará, nomeados pelos seus prelados, também resistiram às ofensivas do poder civil e terminaram igualmente presos” (SANTIROCCHI, 2015, p. 450), o que frustrou tanto o governo, como parte da maçonaria, que exercia através dos jornais grande campanha, como vimos reafirmando, contra a postura dos bispos, ditos ultramontanos e jesuitizados. Em resumo, a Questão Religiosa se deveu, em muito, pela forma como historicamente ocorreu a estruturação do Regalismo no Brasil em face da tentativa de reforma conduzida pelos bispos ultramontanos e seus posicionamentos, mais ou menos radicais de acordo com cada bispo, contra a dominação do Estado sobre a Igreja. Desta feita, demos maior ênfase aos desencontros que desaguaram no conflito e por fim à utilização dos discursos sobre os quais tentaremos pensar, sustentados a partir de Skinner e Pocock, como uma estrutura complexa, abrangendo vocabulário, gramática,

retórica, bem como um conjunto de uso, pressupostos e implicações (JASMIN; FERES Jr, 2006, p. 83).

1.4 - FERRAMENTAS METODOLÓGICAS

As contribuições metodológicas skinnerianas são importantes na análise dos conceitos aventados aqui. Em linhas gerais, Skinner retomou o alvo preferido dos historiadores de Cambridge¹⁵, ao atacar “a história das grandes ideias retiradas de seus contextos de origem” (SILVA, 2010, p. 303), em outros termos, tinha a preocupação de expor as fragilidades de suposições que prevaleciam no estudo da história do pensamento político, sendo a primeira:

[...] a suposição de que a compreensão de certos textos, especialmente de autores clássicos, requeria uma atenção exclusiva ao próprio universo do texto, sem que o comentador precisasse ater-se ao contexto de enunciação do autor estudado. A segunda era a suposição de que uma história satisfatória poderia ser construída a partir de “ideias-unitárias” contidas nos textos ou, ainda, “ligando tais textos em uma cadeia de supostas influências” (SILVA, 2017, p. 140)

Essas bases teóricas discordam do que, para Skinner, se configurava como mitologia da doutrina referente aos “enunciados dos autores clássicos [...] forçosa e sistematicamente enquadrados em doutrinas” (SILVA, 2010, p. 304) que acabavam possuindo um significado para além de cada contexto em que o conceito fora empregado, ou seja, se preocupando em combater “o estudo da dimensão “intemporal” das ideias dos autores clássicos. Sob a influência do filósofo inglês Robin Collingwood, Skinner argumentava que não há problemas perenes na história do pensamento” (SILVA, 2009, p. 130). Cada teórico, ator-pensador, colocado em seu contexto, respondia questões candentes ao seu ambiente político-intelectual.

Um outro elemento de divergência é direcionado à “crítica a explicação causal como técnica esgotadora da compreensão histórica” (REGASSON, 2020, p. 70). O teórico anglófono também rejeitava as explicações causais, quando estas eram favoráveis à consideração de que as ideias possuem qualidade de epifenômenos¹⁶, expressões ou reflexos de uma ‘realidade material’ ontologicamente anterior” (SILVA, 2010, p. 305).

Em outra análise, essa discordância por parte do historiador inglês, se refere também à

ideia de que a razão pela qual um agente realiza uma ação, e que a explica, é considerada sua causa, estipulando uma relação causal ordinária. [...] A posição de Skinner é a de que a redescrição ilocucionária através da recuperação da razão (intenção) da ação serve como explicação da ação. Porém, esta razão não equivale a uma causa, sendo antes um mergulho nas convenções governantes da força

¹⁵Peter Laslett (1956), John Pocock (1962), John Dunn (1968).

¹⁶ Concepção que faz da consciência um fenômeno acessório e secundário, um simples reflexo, sem influência sobre os fatos de pensamento e de conduta. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 84)

ilocucionária acoplada à sentença e, destarte, não se dando por generalização indutiva (como explicações causais normalmente o fazem) (COAN, 2013, p. 48).

Ou seja, a preocupação de Skinner está em discordar com a noção de que a razão pela qual o agente efetua um ato, por si só explica a causa da ação. Contrário a isso, Skinner se preocupa na ação ilocucionária, como citado, para ir até a intenção que levou ao empreendimento de uma ação, considerando também certas convenções e delimitações temporais inerentes ao autor que está preso ao seu contexto. Além deste elemento, o britânico busca compreender que a

ação é algo mais do que entender condições causais antecedentes a esta ação, é também entender *o ponto da ação para o agente que a performou*. Toda ação performada pressupõe condicionantes causais, uma intenção de realização e uma intenção ao realizar (REGASSON, 2021, p.254, grifos no original).

Para ele, há o objetivo de demonstrar que o argumento se torna insuficiente no sentido que há uma incompletude da explicação proposta baseada na ideia de causalidade. É importante ainda frisar que, retornando aos argumentos de Ricardo Silva

[...] essa concepção do texto como registro da ação intencional de seu autor permite a Skinner estabelecer um foco analítico mais centrado nos agentes (autores, no caso), e no próprio agir, do que nas causas ou nos resultados da ação, afastando o determinismo e o funcionalismo dominantes nas ciências sociais nas décadas de 1960 e 1970 (SILVA, 2009, p. 130).

Em síntese, no contextualismo linguístico, o autor deve ser considerado em seu ambiente, ou seja, as convenções governantes, principalmente aquelas que se referem às convenções linguísticas e normativas. Não deve, porém, ser desconsiderada a sua intencionalidade e autonomia na elaboração de ideias diante das preocupações político-sociais que lhe atingem, ou seja, em reforço, Skinner “atribuiu um sentido histórico e contingente para as crenças que herdamos do passado, na medida em que sua historiografia ressaltou a importância das discontinuidades na história das ideias políticas.” (SILVA, 2009, p. 6).

Além disso, podemos lançar mão a outras formulações mais elaboradas, que caminham na esteira skinneriana. Neste caso, Mark Bevir, interessado em compreender os significados que as pessoas atribuem às ideias, ações e práticas, também fundado na tradição collingwoodiana, rejeita as explicações advindas das ciências naturais e por isso causais, para assim estipular que “as explicações das ações, das práticas e das instituições políticas não podem realizar-se sem que se recorra às crenças e desejos dos agentes envolvidos em tais ações, práticas ou instituições políticas.” (SILVA, 2009, p.5).

Essas elaborações são possíveis mediante a consideração do texto como uma ação intencionalmente elaborada e distante de qualidades epifenomênicas da consciência, em outros termos, sem influência direta e substancial na construção de condutas. É então baseado em

Austin, que o autor busca a utilização de três atos de fala que, conectados com o significado, delimitam seu argumento, são esses a

dimensão locucionária, relativa ao conteúdo proposicional do proferimento e manifesta no ato de dizer (of saying) algo; a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está fazendo ao dizer (in saying) algo; e a dimensão perlocucionária, relativa aos efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência, aquilo que ocorre por se dizer (by saying) algo.” (SILVA, 2010, p.307)

A missão fundamental do historiador estaria centrada no objetivo de recuperar a dimensão ilocucionária dos agentes, na esteira do contextualismo e na recuperação do intencionalismo. Esta concepção perpassa por considerar que as palavras são ato, influenciado na perspectiva de Wittgenstein. Isso porque, dessa vez influenciado pelo filósofo John Austin, considerava duas dimensões distintas da linguagem:

dimensão do significado [...] o estudo do sentido e da informação supostamente ligados às palavras e às frases. A outra [...] a dimensão da ação linguística, para utilizar os termos de Austin [...] a qual se refere ao estudo daquilo que os oradores são capazes de fazer com o (e através do) uso das palavras e das frases (SKINNER, 2002, p. 4).

Essas considerações encaminham para a afirmação de aspectos adicionais à análise. Passavam a importar à perspectiva que chamava a atenção para os sentidos inerentes dos termos e das palavras, além de como a utilização de tais sentenças indicam ações. Sendo elementos importantes que pesam em sua distinção, não mais pura e simplesmente uma explicação causal, que demonstraria a secundariedade das ideias, mas sim as “distorções nas crenças dos agentes provocadas pela operação da vontade” (SILVA, 2009, p. 6).

Nessa linha de argumentação, Skinner rejeita o contextualismo sociológico de vertente marxista, no que concerne a “análises centradas numa noção epifenomênica de ideologia” (SILVA, 2017, p. 140). Ou seja, em reforço, Skinner se põe contra a consideração de ideias como utensílios dependentes e secundários, até aceita “as ideias como circunscritas, mas certamente não determinadas pelo mundo social” (REGASSON, 2020, p. 86) como delineava o marxismo quando considera que “a linguagem como a consciência, emerge apenas da necessidade, da carência física do intercurso com outros homens” (MARX & ENGELS, 2021, p.26).

Além das dimensões evocadas acima, Quentin Skinner preocupa-se em inserir análises e delimitações mais ambiciosas em meio ao debate intelectual, que passou a alimentar um “ceticismo profundo em relação ao projeto humanista tradicional da interpretação de textos” (SKINNER, 2002, p.127). Neste debate, dialogando com os autores, ele delineia três tipos de significado, que são importantes neste ponto do texto, no que diz respeito às ferramentas

possíveis à análise dos textos e aquilo que os mesmos, enquanto obras, fornecem de significados, sendo delimitados das três seguintes formas:

Significado 1: o que é que as palavras significam ou o que é que certas palavras ou frases específicas significam num determinado texto? (2002, p. 128)

Significado 2: o que é que este texto significa para mim? (2002, p. 129)

Significado 3: o que é que um escritor quer dizer com aquilo que afirma num determinado texto? (2002, p. 131)

Cada uma dessas noções de significado resume posições de intelectuais e escolas de pensamento que se dispuseram a, como já dito, mudar as interpretações de textos devido à descrença com o modo tradicional. A primeira posição tem como forte expoente Jacques Derrida e, como o próprio Skinner resume, evoca “a crença de que os significados existem no mundo e que chegam até nós graças à capacidade que as palavras possuem para designar as coisas. [...] Dá origem [...] à ilusão de que a verdade sobre o mundo está acessível ao nosso raciocínio por intermédio de uma linguagem denotativa” (SKINNER, 2002, p. 129). Quentin Skinner não concorda, porém, com a ideia de verdade relacionada ao sentido real do enunciado, ou seja, denotativo.

Por sua vez, o segundo elemento tem como grande representante Paul Ricoeur, e Quentin Skinner resume que o filósofo

admite que os textos podem ter sido concebidos [...] com significados específicos, mas se refere também que, com o decorrer do tempo e devido às características polissêmicas e metafóricas de linguagem, todos os textos adquirem ‘um campo de significado autónomo que deixa de estar dependente da intenção do seu autor’. O principal argumento de análise de Ricoeur é que os intérpretes se devem concentrar na análise das mudanças operadas nos significados sociais dos textos e não nos significados que os seus autores originais podem ter pretendido atribuir-lhes. (SKINNER, 2002, p.130)

Diferentemente do primeiro significado, Skinner não expõe nenhuma crítica a esta noção estabelecida por Paul Ricoeur, e também para nós ganha um teor especial, por trazer à baila a importância das mudanças que os significados ganham ao longo do tempo e que se autonomizam do significado original. O significado 3 se refere à dimensão ilocucionária como objetivo de buscar o resgate do que se buscava dizer ao escrever determinada texto, o que também condiz com a tarefa à qual o historiador deveria se preocupar.

Diante de tais subsídios que se referem à busca de significados que os textos assumem, concordamos ser necessário evocar o entendimento sobre o que tange também às crenças racionais, ou seja, com toda a estruturação das dimensões e dos significados, Quentin Skinner explica, um pouco antes, que existe a necessidade de descartar a procura pela falsidade de

determinadas crenças como modo de demonstrar os erros de raciocínio das mesmas, o autor considera que a racionalidade ou

(aquilo que consideram verdadeiro) serão provavelmente para eles as crenças mais adequadas tendo em conta as circunstâncias em que se encontravam. Uma crença racional será assim uma crença a que um agente chegou por um processo de raciocínio em que ele acreditava. (SKINNER, 2002, p.45)

Significa, acima de tudo, uma tentativa de assegurar que o historiador não consiga perceber que há “a racionalidade das crenças dos agentes no contexto específico do passado simplesmente porque tais padrões pretéritos de racionalidade já não se encontram em vigência no contexto contemporâneo do intérprete” (SILVA, 2010, p. 314). Uma primeira sinalização importante da metodologia contextualista busca perceber as construções desses fenômenos como “sustentadas com base numa certa atitude em relação ao próprio processo de formação das crenças.” (SKINNER, 2002, p.46)

Esse preâmbulo refere-se à estruturação de concepções mais amplas desenvolvidas no capítulo *Interpretação, racionalidade e verdade*¹⁷. Continuando na esteira de Skinner, há a sugestão de três preceitos básicos, frutos desses encaminhamentos teóricos, que apresentamos esquematicamente abaixo:

1. A nossa primeira tarefa é obviamente identificar aquilo em que eles acreditavam. Mas as nossas únicas fontes para essas crenças serão somente, em princípio, os textos e outros registros que eles poderão ter deixado. (SKINNER, 2002, p.58)
2. [...] estar preparados, desde o início, para avaliar tudo o que for dito, por mais bizarro que nos possa parecer, segundo o seu valor facial¹⁸. (SKINNER, 2002, pp.58-59)

Skinner chama atenção para duas aplicações influentes do segundo ponto. Uma dessas, de inspiração basicamente durkheimiana, põe a sugestão de “assumir que tais afirmações exprimem, de forma simbólica, uma proposição acerca da estrutura da sociedade do autor do discurso e do empenhamento dele ou dela na defesa dessas crenças.” (SKINNER, 2002, p. 59), e novamente reforça a noção de entender a lógica da estrutura da sociedade que regula os discursos e crenças. Já o terceiro ponto indica que

3. devemos procurar revestir a afirmação particular da crença em que estamos interessados com um contexto intelectual que lhes sirva de suporte. [...] leva-nos a tentar demonstrar

¹⁷ SKINNER, Quentin. *Interpretação, racionalidade e verdade*. In: SKINNER, Quentin. *Visões da política: sobre os métodos históricos*. Londres: Cambridge University Press, 2002, vol. I, Trad. de J. P. George. Algés: Difel.

¹⁸ O sentido que Quentin Skinner tenta dar a essa expressão diz respeito ao que aparece no momento imediato da leitura de algumas formulações sobre as quais nos debruçamos, o significado que está dado para suas expressões, significado literal.

que os seus discursos não eram apenas o resultado de uma orientação racional, mas eram também coerentes com o seu sentido de racionalidade epistêmica (SKINNER, 2002, p. 60).

Concluimos, assim, mediante as ferramentas expostas, a necessidade de resgatar, com base nos textos e registros, quais as estruturas lógicas de pensamento, a crença que se forma, por sua vez, acreditando em seu caráter baseado em formas do pensamento articuladas que funcionam coerentemente em determinado contexto.

A história conceitual de vertente germânica, ou em sua nomenclatura original *Begriffsgeschichte* foi responsável por avançar em frentes não contempladas pela Escola de Cambridge. Para a vertente alemã, é de se considerar a recepção dos conceitos como um fenômeno necessário a ser historicizado, o que a abordagem inglesa e mais especificamente, skinneriana, não considera relevante. A dimensão da recepção era possível através dos atos perlocutórios, a saber, os “efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência” (SILVA, 2010, p. 307). No entanto havia um entendimento voltado a “não equivalência necessária entre a intenção de uma ação (força ilocucionária) e os efeitos desta ação (atos perlocucionários)” (COAN, 2013, p. 47) em reforço, a autora Isadora Cristina de Melo Coan, sustenta que:

O foco nas convenções disponíveis para um autor em dado período histórico ou localidade, entretanto, dispensaria a conjectura de um autor ter acesso ou não a todas as suas intenções (o que é bem pouco plausível, aliás), pois mesmo que um autor não tenha a intenção de fazer algo e acaba por fazê-lo, isso não invalida a sua ação (já que Skinner define ação através da distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários) (COAN, 2013, p. 74)

Além da diferenciação entre as duas dimensões, ou seja, é no âmbito do que o agente está fazendo ao dizer, lembrando a força do dito enquanto ato, que se encontra melhor a intenção. Daí a importância das convenções disponíveis como um leque de possibilidade que se apresentou ao agente, dispensando a ideia de acessar em absoluto as intenções de um ator, pois a dimensão ilocucionária conseguiria demonstrar que é no proferimento que “reside sua *força* enquanto ação, força que se identifica com a intenção do agente ao dizer algo em determinado contexto de convenções linguísticas” (SILVA, 2010, p. 307, grifos do original), retomando a dispersão, diferença e descontinuidade já citadas.

Do mesmo modo que situamos algumas diferenciações entre as escolas que se debruçaram sobre os conceitos, Marcelo Gantus Jasmin nos ajuda a caminhar mais longe, ao situar que mesmo com a possibilidade de encontros e aproximações entre o contextualismo e a história dos conceitos, em determinados momentos “a perspectiva da mudança conceitual adquire traços diacrônicos de dinamismo histórico e acentos claramente hermenêuticos que

estão ausentes, ou são muito tênues, nas proposições fundadoras do contextualismo linguístico de Cambridge.” (JASMIN, 2005, p. 32).

Não à toa e naturalmente, mediante a chuva de críticas recebidas, Skinner claramente modifica ou mesmo se distancia do núcleo duro de sua abordagem e metodologia inicial. Não necessariamente se devotou à história dos conceitos, mas ao responder as críticas de que sua obra era antiquarista, ou seja, de que sua abordagem descartaria, basicamente, a atualidade dos estudos do passado. Ele, então, “foi compelido a deixar claro de que modo o estudo da história do pensamento político é relevante ao entendimento do presente” (SILVA, 2017, p. 159) e se valendo das noções metafóricas da arqueologia, especialmente a ideia de escavação, explica como esse movimento pode contribuir para “tornar ‘algumas de nossas crenças correntes, nossos arranjos políticos e morais diretamente questionáveis [...] o estudo do passado teria uma função crítica de falsear crenças e opiniões naturalizadas em nossa própria época.” (SILVA, 2017, p. 159).

Além da noção de arqueologia, ele também se vale da concepção de genealogia, pretendendo também, a despeito das críticas de ausência de processo em seu método, se utilizar da possibilidade apresentada por ela ao ocupar-se “não apenas das origens de um conceito, mas do processo que resultou nos usos contemporâneos de tal conceito.” (SILVA, 2017, p. 166). Nessa configuração, a história-genealogia, utilizada por Skinner, mesmo num contexto de inflexão de sua própria formulação metodológica original, pode fazer parte do nosso arcabouço ferramental. Esta, ao pretender revelar a formação de domínios de saber a partir de práticas políticas diversas (YAZBEK, 2015), pode apontar para a sintetização ou esquematização do percurso e as práticas pelas quais o discurso, no caso deste trabalho o conceito e a crença antijesuítica, foi estruturado, preenchendo ou pretendendo uma acomodação enquanto discurso de verdade.

Ampliando o ponto de vista e encontrando na contemporaneidade (séculos XIX e XX), recorte temporal trabalhado aqui, a composição de novos saberes no âmbito das relações de poder, cabe também observar o discurso carregado pela própria Ordem missionária, ou pela igreja católica ultramontana como inserido numa prática discursiva que se pretende a essas mesmas formas de verdade. Em resumo, perceber as aparências de construções, de escolha e opção de alguns (BITTENCOURT, 1997).

Com relação à análise do antijesuitismo em si, de início nos debruçamos sobre a análise de Roberta Lobão Carvalho, da qual apresentamos aqui de forma sistemática, os vários modelos de antijesuitismos. A autora se preocupa em olhar para estes, explicitando suas reconfigurações

e destacando “a rede discursiva constitutiva do antijesuitismo” (CARVALHO, 2018, p. 31). O movimento de combate discursivo empreendido na região amazônica estudada pela autora, serviu de base para o movimento pombalino, sendo aqueles discursos “anteriores que assumiram diversas formas, tanto na corte como na colônia” (CARVALHO, 2018, p. 219). De forma dissertativa, a autora apresenta os argumentos que apresentamos listados abaixo para fins mais delimitadores, seguindo a lógica temporal, tem-se:

1. o antijesuitismo contra o monopólio dos jesuítas sobre os índios, que levou às revoltas e expulsões em 1661 e 1684; (2018, p. 219)
2. o antijesuitismo de negociação, em que a Coroa fazia a mediação dos conflitos entre moradores, camarários e jesuítas, já que necessitava das missões para garantir o território no século XVII; (2018, p. 219)
3. o antijesuitismo encabeçado por Paulo da Silva Nunes, durante a primeira metade do século XVIII, parte de um projeto de governo com feições protonacionalistas; (2018, p. 219)
4. o antijesuitismo pombalino, possuidor de contornos mais demarcados e com uma abrangência internacional. Este último culminou com a expulsão da Ordem de Portugal e de todas as suas terras, seguida pela França e Espanha e, por último, a sua extinção confirmada pelo Breve do papa Clemente XIV no ano de 1773. (2018, p. 219)

Como já dito, com base nessa sistematização, é possível perceber que em cada momento em que o antijesuitismo aparece, há uma reconfiguração em seu formato, que assume novos contornos diante de cada momento histórico. Mais adiante detalharemos melhor esses pontos, porém, Marcia Eliane Alves de Souza e Mello também esquematiza momentos históricos da presença jesuítica que auxiliaram a condicionar as percepções negativas acerca da ordem e seus padres. Para esta autora, a ordem foi um dos pilares da colonização do Brasil, atuando mais fortemente em momentos que são divididos em três. Num primeiro momento, essa presença esteve restrita à Amazônia (1607-1643), destacando as atividades do padre Luís Figueira, que se fixou em São Luís em 1622, após expulsão dos franceses; o segundo momento coincide com o segundo modelo de antijesuitismo elencado acima e é marcado também pelo conflito entre colonos e padres da Ordem pelo controle dos nativos; por fim, a terceira etapa (1686-1760) foi mais longa e tranquila, tida como a fase empresarial dos jesuítas. (MELLO, 2012, pp. 22-23)

O conceito assume, com base em novos objetivos, roupagens diferentes, o que nos encaminha ao cuidado de analisá-lo de acordo com essas particularidades. Em sua linha

metodológica, Roberta Lobão Carvalho lançou mão da abordagem baseada na análise do discurso foucaultiana, que traz em seu bojo a arqueologia e genealogia. Essas duas ferramentas são fundamentais, pois são tomadas por Quentin Skinner ao longo do seu trabalho-resposta aos críticos de sua metodologia¹⁹, não se tornando uma incongruência lançarmos mãos dessa conexão teórico-metodológica construída até aqui.

Apresentamos de forma sistemática a estrutura acima, para assim acrescentarmos um quinto ponto ligado a essa mesma lógica conceitual. O jesuitismo como conceito político com uma considerável transversalidade, ou seja, a utilização do termo em fins do século XIX se apresenta acoplado a um contexto maior, no qual se busca deslegitimar cada vez mais as correntes católicas ultramontanas por tudo aquilo que elas representavam. Quem se utilizava desse discurso, em linhas gerais, estava num espectro liberal, regalista com matizes brasileiras explicitadas anteriormente, laicista e republicano, e usava desses conceitos de forma bastante pejorativa.

O que pretendemos é trabalhar com a ideia de que, pelas delimitações conceituais feitas por Roberta Lobão Carvalho, as ideias políticas que estruturam o conceito de jesuitismo recebem elementos vários, que tornam o conceito singular em cada contexto histórico-linguístico. Mesmo considerando a sua historicidade inerente ao processo de utilização, o que lhe dá um cerne comum. No caso estudado aqui, observamos muito mais uma condição de acessório absorvido por uma campânula maior do debate político. Diferentemente dos outros contextos em que o conceito foi utilizado, a ausência física dos jesuítas devido à sua expulsão e supressão ainda no século XVIII, bem como sua posterior e lenta reestruturação, já indicam que o ressurgimento do antijesuitismo assume novas características.

Nas páginas seguintes, apresentaremos as linhas mestras que legaram ao conceito uma nova roupagem, os elementos que aparecem no jornal com um pano de fundo maior, mas que trazem consigo o conceito ao longo dos debates e com isso novas características vão sendo-lhe acrescentadas. Os subtítulos anteriores objetivaram apresentar um panorama, mesmo que conciso, da movimentação histórica que desembocou, num primeiro momento, nas questões religiosas de contexto mais macro e que englobam a Questão Religiosa no contexto mais local, no Brasil.

O(s) contexto(s) é(são) a base da metodologia encabeçada por Quentin Skinner, que, em linhas gerais, se preocupa em analisar cada situação histórica, por entender que, embora determinados conceitos sejam resgatados em debates políticos em momentos históricos

¹⁹ Essas discussões são melhor aprofundadas no artigo *Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner*.

distintos, haverá mudanças de objetivos, compreensões e singularidades específicos. Grosso modo, as elites intelectuais brasileiras mudam a partir da década de 50 do século XIX, e a “modificação na natureza dos problemas políticos que desafiavam a elite” (CARVALHO, 2021, p. 80) indica que a luta contra os jesuítas e a utilização do antijesuitismo também vai adquirindo outras camadas ao sabor das nonas problemáticas políticas. Os jornais, representando os interesses e ideologias políticas das elites econômicas e intelectuais, nos proporcionam bons panoramas de como o pensamento político foi sendo (re)utilizado, ao veicularem suas lógicas de debate e discussão política para os mais variados projetos de modernidade e governo.

Essas ferramentas e caminhos metodológicos são necessárias para empreender uma análise minimamente estruturada de uma determinada fonte, neste caso, os jornais, sobre os quais pensamos como uma das principais arenas de disputa intelectual e política, principalmente, no século XIX. No recorte histórico que compreende a Questão Religiosa, seguramente podemos considerar que o periódico era o

“único veículo eficiente de comunicação em massa. Mesmo levando em consideração o grande número de analfabetos existentes nas grandes cidades do Império, [sem] duvidar que a oralidade, o boca-a-boca, funcionava como um excelente divulgador de notícias e ideias” CÂMARA, 2005, pp.19-20)

foi sabiamente utilizado, de forma coordenada, quando a maçonaria resolveu unir forças e advogar por sua causa durante a Questão Religiosa. Segundo Eliana Lucia Colussi, foi através desse veículo que ocorreu uma fundamental “luta anticlerical maçônica”, já que diversas lideranças se “dedicavam também ao jornalismo tendo um espaço privilegiado” (COLUSSI, 1998, p. 130) de debate e divulgação das ideias.

Os periódicos que conseguiam se manter funcionando por longo período funcionavam como um caleidoscópio de ideias, um lugar²⁰ que condensava num espaço curto as mais diversas matizes de um espectro político. Nesse sentido, as definições sobre a elite brasileira, empreendida por José Murilo de Carvalho, são importantes também para entender diferenciação política pelo monopólio das formações intelectuais e dos graus de “doutoramento” (PEREIRA, 2006). José Murilo de Carvalho, por seu turno, considera que no Brasil houve

um corte radical provocado pela Independência, o qual resultou na formação de duas gerações distintas de políticos, uma formada em Portugal (Coimbra), a outra formada no Brasil (São Paulo e Olinda/Recife). [...] A geração de Coimbra predominou exatamente durante a fase de consolidação política do sistema imperial. A partir da Conciliação, ou mesmo desde o final da Revolução Praieira, não só não houve sua

²⁰ Consideramos aqui o significado que é dado à palavra por Jean-François Sirinelli quando pensa as estruturas elementares da sociabilidade intelectual e concebe as revistas como um campo intelectual, como um lugar precioso de análise do movimento de ideias, um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva. (REMOND, 1996, p. 249)

substituição pela geração 'brasileira', como também se verificou uma modificação na natureza dos problemas políticos que desafiavam a elite. (CARVALHO, 2021, p. 80)

Identificando a diferenciação entre as elites intelectuais, o autor ainda explica que, nesse contexto, a Escola Militar também representou, mediante educação técnica e positivista, uma oposição clara à formação jurídica e eclética da elite civil e “foi a que melhor continuou e espírito da reforma pombalina” (CARVALHO, 2021, p. 75). Diante desses momentos políticos, que indicaram reformulações intelectuais, Nelson Werneck Sodré sustenta que “a imprensa se desenvolve em estreita ligação com a atividade política; aparece antes e cresce mais depressa nos centros em que aquela atividade é mais intensa; demora e cresce lentamente nos outros, nas províncias que se mantêm politicamente atreladas (SODRÉ, 1999, p. 105), de todo modo, é preciso frisar que concordamos com o que considera Marcelo Cheche Galves, quando afirma que a “circulação das informações impressas ampliou o espaço público de discussão política, tornando seu controle uma ‘medida de Estado’” (GALVES, pp. 78-79).

Nelson Werneck Sodré, novamente, observa também que a segunda metade do século XIX representa um momento crucial de solidez das estruturas do Império. Mesmo acontecimentos marcantes, como a extinção do tráfico e a Lei de Terras de 1850, não abalam as instituições “porque a lavoura de café, em que assenta a economia imperial, permanece em ascensão e dá até prova de vitaliciedade” (SODRÉ, 1999, p.186). Naturalmente que a consolidação da imprensa jornalística não fugia dessa conjuntura. O jornalismo que “triunfava, realmente, no início da segunda metade do século XIX, [era] conservador, de que o *Jornal do Comércio* foi expressão singular. Curioso assinalar como os órgãos de vida longa, no Brasil, foram sempre conservadores” (SODRÉ, 1999, p. 190). Os processos que pautaram o delineamento da imprensa foram conduzidos pela característica de solidificação do sistema imperial, encabeçado por uma elite conservadora orientada pelo ideal de centralização e unidade, que também fomentou em grande medida a Igreja ultramontana, a fim de despolitizar os padres que acabavam se envolvendo em revoltas e revoluções, como 1817 em Pernambuco, fator melhor aprofundado adiante.

Esses apontamentos iniciais nos encaminham para tentar reafirmar a condição de ambiente de efusão de ideias constitutivo da imprensa, seguindo na esteira de Marcos Fábio Belo Matos e Roni César de Araújo, quando afirmam que “em meio à pluralidade de ideias, os periódicos se apresentavam como instrumento para defesa de interesses dos grupos para os quais estavam direta ou indiretamente vinculados” (MATOS; ARAÚJO, 2021, p. 171), bem como o que afirmou um pouco antes Jean-Noël Jeanneney, em seu capítulo sobre a mídia no livro *Por uma História Política* organizado por René Rémond, que “na vida cotidiana de um jornal [...] se reflete constantemente a vida política de um país” (JEANNENEY, 1996, p.225).

Por isso, o olhar para esse “lugar” de discussão e difusão de ideias e pensamentos políticos que representaram os jornais é de grande importância.

CAPÍTULO II - A IGREJA NO MARANHÃO

2.1 - “ENTRE NÓS O ULTRAMONTANISMO NÃO TEM QUARTEIS²¹”: O BISPADO DE D. LUIZ DA CONCEIÇÃO SARAIVA SEGUNDO AS IMPRESSÕES DOS PERIÓDICOS

Após a construção do contexto político sobre o qual a Igreja atuou no Brasil oitocentista, intentaremos, neste subitem, discutir algumas especificidades da instituição no Maranhão, mesmo que de forma preliminar. Além de não pretendermos construir um panorama minucioso acerca da Igreja Católica, um maior foco será dado ao bispado de D. Frei Luiz da Conceição Saraiva, principalmente porque estava à frente do bispado durante a Questão Religiosa. O prelado tomou posse da diocese na década de 60 do século XIX. Sua postura ambígua gerou muitas contestações: por um lado, não apoiou e fez parte do grupo dos bispos que, incondicionalmente, estiveram ao lado de Dom Vital e Dom Macedo, o que conseqüentemente lhe poria do lado ultramontano; mas por outro lado, não agiu de forma a gerar admiração incontestável daqueles que eram refratários da conduta ultramontana. Perpassar por algumas situações de sua vida pode indicar as razões de sua conduta.

Antes de eleito e sagrado bispo, havia iniciado sua vida religiosa como monge beneditino na Bahia. Como afirma Diogo Silva Gonçalves, Frei Luiz Saraiva nasceu

na Província da Bahia no dia 25 de dezembro de 1824. Aos 17 anos entrou no mosteiro de São Bento na Bahia, fazendo aí todo o curso de Humanidades e Teologia. Tendo recebido as ordens sacras das mãos de D. Romualdo Seixas, partiu para o Rio de Janeiro a fim de aprimorar seus estudos em Teologia. No Rio obteve o grau de Mestre em Teologia, desempenhado a seguir a função de professor, reitor e abade do mosteiro de sua Ordem. Ocupou ainda na Corte os cargos de professor e vice-reitor do Colégio Pedro II (GONÇALVES, 2021, p. 122).

Como fica evidente no excerto, todo o processo formativo do ainda Frei Luiz Saraiva aconteceu no Brasil. Nesse período, a formação brasileira passou a ter uma preponderância maior sobre o clero, um fato confirmado pelas investigações de Ítalo Santirocchi, que, analisando um contingente dos 20 principais bispos ultramontanos durante o Segundo Reinado, observou que, mesmo que se esperasse “[...] um grande número de bispos com formação no exterior, todavia, o que surpreende nessa análise é que uma significativa quantidade se formou

²¹ Diário do Maranhão, 1874, n. 175, 02 de mar. p.1

exclusivamente no Brasil” (SANTIROCCHI, 2015, p. 212). Não quer isto dizer que todos os bispos formados seriam ultramontanos, como já adiantamos que o próprio Frei Luiz Saraiva, reafirmando, não o era. De todo modo, é digno de nota que ele ingressou na Ordem de São Bento por volta do ano de 1841, sob o bispado de D. Romualdo. Este arcebispo, ao abandonar a política nos anos de 1840, após combater fortemente o liberalismo eclesiástico encabeçado pelo padre Feijó, (SANTIROCCHI, 2013), passou a “se dedicar exclusivamente às questões pastorais e de formação do clero” (SANTIROCCHI, 2015, p. 167), além de viabilizar a chegada de ordens religiosas reformadas. Foi um bispo de grande longevidade e teve “influência sobre as decisões políticas e eclesiásticas, inclusive sobre a escolha de bispos por parte do Imperador, que o consultava constantemente” (SANTIROCCHI, 2015, p. 167). Ítalo Domingos Santirochi ressalta, nesse sentido, a importância dada pelo arcebispo D. Romualdo à educação, às ordens religiosas, à ortodoxia e à obediência ao Papa, todas as características correspondentes à tradição tridentina e ao ultramontanismo.

Já no Rio de Janeiro, Frei Luiz Saraiva aprimorou seus estudos durante o bispado de Dom Manuel do Monte Rodrigues de Araújo. Apesar do estímulo crescente a nomeações menos regalistas, Ítalo Santirocchi confirma que “a última nomeação de um prelado desta tendência foi em 1839, ainda nos tempos no Período Regencial, quando D. Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, mais tarde Conde do Irajá (1797-1863), assumiu a diocese do Rio de Janeiro” (SANTIROCCHI, 2013, p. 7).

De todo modo, sua nomeação se dá dois anos após a

separação administrativa entre a Igreja farroupilha e o Bispado do Rio de Janeiro, que possuía jurisdição eclesiástica sobre o território da Província. Durante a Guerra Civil, entre farroupilhas e forças imperiais brasileiras, o sacerdote Francisco das Chagas Martins de Ávila e Sousa foi nomeado Vigário Apostólico da República Rio-Grandense, por Bento Gonçalves, ficando responsável por todas as questões que dizem respeito à organização da Igreja farroupilha. (MEDIANEIRA PADOIN; DE ALMEIDA PEREIRA, 2014, p. 5)

No entanto, como nos informa mais uma vez Santirocchi (2013), ao ser eleito, sagrado e empossado à Diocese do Rio de Janeiro, vários cismáticos riograndenses se reconciliaram com sua antiga jurisdição e por fim, “a província já pacificada foi visitada pelo bispo juntamente com o Imperador D. Pedro II. D. Manuel²² percorreu pessoalmente várias paróquias e mandou visitar outras.” (SANTIROCCHI, 2013, p. 11).

²² Dom Manuel do Monte Rodrigues de Araújo nasceu em Recife, no dia 17 de março de 1798, e morreu na cidade do Rio de Janeiro, em 11 de junho de 1863. Professor de Teologia, durante vários anos, no seminário de Olinda, também fez carreira pública, sendo deputado provincial na Assembleia Geral duas vezes pela província de Pernambuco e uma vez pelo Rio de Janeiro. *Autor de várias obras de teologia e moral, foi capelão-mor do primeiro e do segundo imperadores do Brasil. Sagrou e deu a bênção nupcial a d. Pedro II e à imperatriz Teresa Cristina,*

Esses apontamentos destacam, por um lado, os ares ultramontanos que se fortaleciam no Brasil e que buscavam influenciar e fazer escola por meio da formação do clero. Por outro lado, demonstra a presumível diversidade de condutas, mas que estavam sendo influenciadas tanto pela tentativa de distanciamento dos padres da política, mas também pelo apreço à ordem estabelecida. No limite, esse percurso também serve de contestação para “as teorias sobre a romanização [que] apontam a formação estrangeira do clero ultramontano” (SANTIROCCHI, 2015, p. 204), como citamos anteriormente. Em reforço, D. Manuel, última nomeação de tendência regalista,

[...] fez seus primeiros estudos com os padres da Congregação do Oratório²³. Depois de receber a ordenação sacerdotal no Rio de Janeiro, recolheu-se ao Seminário de Olinda onde lecionou Teologia durante 17 anos. Detentor de notável talento, publicou um compêndio de Teologia Moral e, como deputado, defendeu no Parlamento brasileiro os Direitos da Igreja, juntamente com Dom Romualdo Antônio de Seixas (CÂMARA, 2009, p. 30)

Em resumo, reafirmamos o argumento de que estava em voga uma clara predileção por bispos de firme conduta, objetivo do Estado Imperial centralizador que “pretendeu estabelecer a ordem e se favoreceu com a postura ortodoxa dos ultramontanos” (SANTIROCCHI, 2019, p. 84). Essa conduta comportava a obediência muito sólida à Igreja de Roma, destacando, porém, a heterogeneidade das condutas de cada bispo de acordo com a realidade de cada diocese, fenômeno observado também com D. Luiz Saraiva.

Ao relatarmos anteriormente que a postura de D. Luiz Saraiva foi alvo de críticas, independentemente do espectro político que reverberava os ataques, faltou adiantar que era nos jornais que se concentrava uma grande parte desses debates. Como o título deste subitem sugere, a princípio acreditou-se, como publicado no *Diário do Maranhão*, que a província estaria livre da ação ultramontana, personagem principal da Questão Religiosa, e que D. Luiz não faria coro com seus irmãos mais treloucados, adjetivo usado em referência aos bispos que

assim como às princesas d. Januária e d. Francisca em seus casamentos. Além disso, batizou os príncipes imperiais, d. Afonso, d. Isabel, d. Leopoldina e d. Pedro. Nono bispo do Rio de Janeiro, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Academia de Ciências e Artes de Roma, foi condecorado com a Grã-Cruz da Ordem de São Januário, da Ordem de Francisco I e dignitário da Ordem da Rosa. Foi agraciado com o título nobiliárquico de conde de Irajá, através de decreto imperial de 25 de março de 1845. SAGRAÇÃO E COROAÇÃO DE D. PEDRO II EM 18 DE JULHO DE 1841. **Instituto Brasileiro de Museus – Museu Imperial**. 2018. Disponível em: <http://dami.museuimperial.museus.gov.br/handle/acervo/10239>. Acesso em: 01/09/2022. Grifos nossos.

²³ Como já relatamos anteriormente, segundo Antônio Jorge de Siqueira, os Oratorianos tiveram maior afinidade com o pensar iluminista e foram preferidos por Pombal. Keneth Maxwell também corrobora essa visão e acrescenta que de fato os oratorianos “foram adversários dos jesuítas no debate sobre modelos pedagógicos. (1996, p.14). No entanto, no Brasil “as leis pombalinas antijesuíticas legitimavam o projeto que ficou conhecido como “antifrades” e expressava o desejo de afastar o clero conservador do país.” (SANTIROCCHI, 2019, p.83), e por isso é aceitável considerar que, apesar das diferenças pedagógico-educacionais, a conduta conservadora prevalece ao passo que a hierarquia da Igreja Católica passa a ser atacada.

aderiram ao combate à maçonaria. Em outros jornais, o prelado foi duramente criticado por não tomar posições firmes em apoio aos ultramontanos, e é sobre estas visões que nos debruçaremos adiante, a fim de verificarmos a recorrência das adjetivações *ultramontano*, *jesuíticas* e congêneres nesse embate político-ideológico.

O *Publicador Maranhense* relata pormenorizadamente a chegada do tão aguardado prelado, que assumiria a diocese que estava vacante. Na sexta-feira, 21 de março de 1862, em segunda página, publicou-se a notícia da “grande festa”, após o desembarque do bispo que já se achava instalado no palácio episcopal, que ficava junto ao convento do Carmo. Como continuam no artigo do jornal, “todas as providências foram dadas por S. Exc. o Sr. presidente da província²⁴, e pelo governador do bispado, para tornar este ato o mais solene e grandioso” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1862, n. 66, 21 de mar, p.2).

As 7 horas deste dia consta-se que tomaram a galeota do governo o presidente da província, ajudantes de ordens, o governador do bispado, chefe de polícia, comandante da estação naval, capitão do porto e muitas pessoas gradas: “dirigiu-se para o Forte da Ponta d’Arêa, a quase uma légua de distância, para receber a S. Exc. Rvm.^a, que ali se achava de quarentena desde 16 do corrente” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1862, n. 66, 21 de mar, p.2).

A quarentena relatada no artigo do *Publicador* se deu, como confirma Diogo Silva Gonçalves,

com vistas a evitar a proliferação do cólera-morbo (que assolava a Província de Pernambuco), após o desembarque, o bispo permaneceu em quarentena em um lazareto preventivo estabelecido na Ponta da Areia. Cumprido este prazo, a 21 de março de 1862, D. Frei Luís²⁵ fez sua entrada solene e tomou posse efetiva da Diocese do Maranhão (GONÇALVES, 2021, pp.121-122).

A título de adendo, a diocese que D. Luiz Saraiva estava na iminência de assumir, segundo Wheriston Silva Neris, foi criada em 1677, após ser desmembrada da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, permanecendo dependente (sufragânea) do Arcebispado de Lisboa até 1827. Segundo o mesmo autor, em 1872 o Brasil contava com cerca de 2659 sacerdotes, dentre estes 114 compunham o quadro do clero maranhense, número restringido pela legislação

²⁴ Consta na edição nº 16 de 21 de janeiro de 1862 do *Publicador Maranhense* a nomeação do “Sr. Conselheiro Antônio Manoel de Campos Mello presidente da província do Maranhão” tendo sido nomeado, como consta na mesma edição, após o pedido de demissão do “Sr. Major Francisco Primo de Souza Aguiar” ter sido aceito. (PUBLICADOR MARANHENSE, 1862, n. 16, 21 de jan, p.2)

²⁵ O autor da Tese utilizou a grafia do nome com ‘s’ e acento agudo na letra ‘i’, no entanto, divergimos da grafia porque tanto no frontispício de período *A fé – jornal religioso, e literário*, publicado sob os auspícios do bispo como em outros jornais consultados o seu nome é escrito com ‘z’, forma mantida aqui quando não citamos a outra alternativa gráfica empreendida por outros autores.

que proibia a reprodução das ordens religiosas (NERIS, 2014, p.140-141). Afora isso, a Diocese do Maranhão sofreu “grande carestia de padres para as suas grandes dimensões, localizada longe da corte e [...] durante o século XIX foi decrescendo suas capacidades econômicas” (SANTIROCCHI, 2015, p. 206). Através do aviso de 19 de maio de 1855, o Ministro da Justiça, Joaquim Aurélio Thomaz Nabuco, havia determinado a proibição da entrada de noviços nas ordens religiosas, um golpe mortal contra as ordens regulares (SANTIROCCHI, 2015, pp.290-291).

Retomando o relato que o periódico faz da chegada do prelado, destacamos a atenção que dá simbolismo ao ato, articulado para ser o mais solene e grandioso possível. Durante a procissão que é, antes de tudo, a manifestação “simbólica do poder, [...] como o Estado se utiliza de aparatos teatrais para representar e encenar o poder” (SCHWARCZ, 2001, p. 7), “em uma das varas do Pálio²⁶, pegava S. Ex. O sr. presidente da província” e conduziam o bispo por entre as alas da tropa e diante do povo, “por baixo de arcos enfeitados de murta e embandeiradas” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1862, n. 66, 21 de mar, p.2). Ou seja, assim como continua discutindo Lilia Moritz Schwarcz, “nessa corte das marcas exteriores, cada detalhe converte-se em símbolo de status, cada forma é uma demonstração de hierarquia, enquanto elementos mínimos transforma-se em regras de prestígio” (SCHWARCZ, 2001, p. 40).

Após a festa oficial, sobre a qual pensamos que, de acordo com as reflexões de Mikhail Bakhtin, “tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes” (BAKHTIN, 1987, p. 8), o bispo enfrentaria anos de pouca tranquilidade, principalmente, como já adiantado, de decréscimo das capacidades financeiras da diocese. Diogo Silva Gonçalves, em sua tese intitulada *História da missa no Maranhão (1830-1890)*, explica como as dificuldades financeiras se fizeram presentes em todo o bispado de D. Saraiva, principalmente naquilo que dizia respeito ao ritual da missa. De acordo com o autor,

os principais óbices enfrentados pela Igreja eram: a falta (ou ruína) de igrejas, a falta de paramentos e de alfaias litúrgicas para a celebração da missa. Pela documentação investigada, o que se pode inferir é que a história da missa no Maranhão imperial foi marcada por uma situação de instabilidade gerada pela precariedade ou ausência (em alguns casos) do aparato necessário à celebração da missa. (GONÇALVES, 2021, p.13)

²⁶ O pálio, neste caso, é “um dossel com varas que tem como função cobrir a pessoa festejada, ou o sacerdote que leva a custódia, ostensório de ouro em que se expõe o Santíssimo Sacramento. O pálio, que é levado por outros membros da igreja ou irmandade, também pode proteger uma imagem de devoção.” (LUZ, 2017, pp. 36-37)

Há consonância com a realidade de que todos os bispos brasileiros, não apenas D. Luiz Saraiva, sofreram com a escassez financeira do período, sendo necessários grandes esforços a fim de mitigar esses déficits. Ítalo Domingos Santirocchi resume o panorama, sustentando que

ao mesmo tempo em que o Estado Imperial negava autonomia à Igreja, cerceando sua independência financeira em relação aos vínculos oficiais e legais que os unia, lhe cortava também os meios pecuniários de sua sobrevivência dependente, subsidiando-a de maneira insignificante e tentando resguardar, com isso, a sua situação de submissão (SANTIROCCHI, 2015, p. 159).

De acordo com a ideia expressa no excerto, fica claro que a manutenção da situação também fazia parte do plano político de sustentação do regalismo imperial. Para efeito de exemplo da penúria financeira vivida pelas igrejas locais, além dos relatos encontrados nos ofícios escritos pelo próprio D. Luiz Saraiva, presentes na tese citada anteriormente, podemos acessar também a edição nº 27 do *Publicador* de 1863, em que se louvava inauguração do “pequeno seminário, pela criação do qual o nosso digno prelado, o Exm. Sr. D. Luiz da Conceição Saraiva, há tempo se esforçava” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1863, n. 27, 3 de fev, p.2).

Complementando a notícia, citam o amor que o bispo creditava ao ensino metódico e regular, e que logo ao chegar na diocese maranhense “concebeu o grandioso pensamento de separar o seminário em dois, deixando em S. Antônio o curso teológico, e transferindo os preparatórios para uma outra casa que se pudesse prestar para esse fim.” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1863, n. 27, 3 de fev, p.2). Poucas linhas depois, o próprio texto do periódico reconhece que o convento de N. S. das Mercês, casa na qual foi alocado o curso preparatório, estava em estado adiantado de ruína. O texto não deixa de reconhecer “a vontade persistente, a economia a mais severa, a excelência da instituição, [...]” advindas da atuação de D. Luiz e que foram fundamentais para essa empreitada.

Segundo ofício do próprio D. Luiz, a medida se fazia necessária, pois, em meio a

serias dificuldades, e desejoso de proporcionar ao clero da Diocese ensino mais completo, que o avantajasse pela maior soma de conhecimentos, confiado na Providencia, e na santidade da obra, [...] para o que lancei as minhas vistas para o Convento dos religiosos de N. Senhora das Mercês, que se achava em estado de completa ruína e de abandono, para onde, mediante sacrifícios de obras e despesas muito grande, consegui realizar a dita separação [...] (Ofício de Dom Luís da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, apud GONÇALVES, 2021, p.143)

O quadro geral confirma, por um lado, a clara dificuldade financeira que a igreja como um todo enfrentava e, por outro, a preocupação do bispo para com a formação do clero, através do melhoramento da estrutura dos locais de ensino. O jornal é um veículo de divulgação das

aulas no seminário a partir dos frequentes anúncios publicados no ano de 1867. Na edição de nº 35 de 12 de fevereiro de 1867, aparece pela primeira vez o anúncio do “*Pequeno Seminário de Nossa Senhora das Mercês*”, além de demonstrar predicados positivos sobre a estrutura física do seminário que oferecia “excelentes cômodos garantindo convenientes repartimentos [e] uma disciplina regular” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1867, n. 35, 12 de fev, p.4) e explicitar a divisão de matérias de acordo com o curso primário ou secundário, indica os custos necessários para se tornar discente no seminário. Eram possíveis três tipos de modalidade de classes, sendo estas para alunos internos, semi-internos, meio pensionistas ou externos. Os preços também variavam de acordo com cada uma das modalidades, correspondendo, respectivamente, à importância de 25\$000, 15\$000 e 2\$000²⁷. Wheriston Silva Neris, diferenciando o Seminário Maior do Seminário Menos, esclarece que neste último

o aluno deveria ter concluído o curso elementar ou primário, correspondente hoje, às etapas iniciais do ensino fundamental. [...] o aluno frequentava as aulas do curso secundário ou ginásial, equivalente hoje ao segundo ciclo do ensino fundamental [...] aqueles que davam mostras de ‘perseverança’, ‘benevolência’, ‘obediência’, ‘vocação’ para a carreira eclesiástica, iniciavam os três ou quatro anos de estudos superiores de filosofia e teologia no Seminários Maiores (NERIS, 2014, pp. 55-56).

Aqui é necessário realizar algumas considerações acerca das características que o ambiente do seminário buscou implantar na sociedade, considerando-os como uma ferramenta fundamental para que se pudesse formar o futuro clero em bases solidamente ultramontanas. De acordo com Riolando Azzi, grande expoente dos estudos da CEHILA no Brasil, o movimento empreendido pelos bispos na segunda metade do século XIX, inspirado no Concílio tridentino e na reforma eclesiástica ultramontana, consolidada após a revolução francesa,

²⁷ Consultas na edição de número 41 do publicador maranhense, em 1860, nos dão subsídios importantes acerca dos preços de gêneros imprescindíveis à alimentação básica no século XIX, sendo possível a partir disso termos melhores noções do real peso dessas modalidades na vida prática das famílias. Excertos de duas cartas provenientes das comarcas baianas de Rio de Contas e Santa Isabel, relatavam a carestia dos gêneros alimentícios nessas localidades. De Rio das Contas, a carta datada do dia 6 do corrente informava os seguintes preços: “alqueire de farinha se pagava “93\$600, a carne a 10:640, manteiga a 4\$ réis, bolacha a 2\$ rs. a arroba, azeite de mamona a 10\$ rs. a canada, toucinho a 48\$ rs arroba, sabão 1\$ a libra, arroz a 96\$ rs o alqueire, café 16\$ a arroba [...] milho a 50\$ o alqueire, azeite doce a 3\$ a garrafa, vinho a 2\$ [sic], uma garrafa de leite 200 rs. Em santa Isabel, outra comarca citada, os relatos eram de que a miséria assolava o local, principalmente em decorrência da falta de chuvas, os relatos davam conta de que “a falta de dinheiro, reunida a escassez dos viveres, tem sido a causa de todos os males.” Os preços relatados eram os seguintes: “farinha e feijão 72\$ o alqueire, arroz 70\$, milho 60\$ [...] carne seca a 46\$, café 12\$ e carne verde a 8\$” (PUBLICADOR MARANHENSE, 1860, n. 41, 20 de fev, p.2). Algumas outras informações ainda são necessárias, a fim de aprofundarmos a noção do custo de vida nas províncias do Brasil. Josenildo Américo Paulino na dissertação intitulada *PELAS MARGENS DO ATLÂNTICO: a navegação de cabotagem e o abastecimento de gêneros de primeira necessidade no Recife (1825-1840)*, trabalha suas informações considerando o peso do alqueire a 23,5 kg, neste caso, com base no alqueire de farinha a 93\$600 réis, de acordo com as informações da primeira carta, podemos calcular que cada quilo de farinha custava 3\$982 réis, ou seja, o quilo deste item, consumido por uma “parcela significativa da população [...] sendo ela a responsável por boa parte das calorias diárias necessárias” (PAULINO, 2022, p.18) equivalia quase o dobro do que deveriam pagar os alunos meio pensionistas ou externos.

também seguia uma lógica espiritualista e religiosa em detrimento de uma perspectiva mais política e social (AZZI, 1992, p.112).

Os bispos responsáveis por pavimentar o caminho para a reforma ultramontana, D. Antônio Ferreira Viçoso e D. Antônio Joaquim de Mello, perceberam a necessidade de estruturar um modelo que se mostrasse eficaz para o bom êxito da conduta. Dentre os pontos desse modelo, figurava, sem sombras de dúvida, a educação em seminários, sob a direção de ordens religiosas reformadas (SANTIROCCHI, 2015, p. 169). Esta indicação, cujas raízes remontavam às diretrizes do Concílio de Trento, por mais que estivesse sendo estimulada também pelo modelo ultramontano, não foi seguida no seminário. As indicações tridentinas, além de chamar atenção para os seminários, confirmou a importância do sacramento da ordenação clerical, ao afirmar que “o ministério de tão santo sacerdócio é algo divino, [sendo] conveniente, para que pudesse ser exercido mais dignamente e com maior veneração, que, na ordenadíssima disposição da Igreja, houvesse muitas e diversas ordens de ministros que de ofício servissem ao sacerdócio” (DENZINGER, 2006, p. 451).

Para Wheriston Silva Neris, o principal objetivo dos seminários “era moldar um novo tipo de padre, virtuoso, isolado da política, desembaraçado de laços sociais e de conduta inquestionável, como preconizava Trento” (NERIS, 2014, p. 54). Nesse sentido, a formação deveria se constituir capaz de formar pessoas aptas a receber “a graça conferida pela sagrada ordenação que se realiza por palavras e sinais exteriores” (DENZINGER, 2006, p. 452), o que, no desenvolvimento teórico realizado por Wheriston Silva, significava “um verdadeiro ato mágico pelo qual a instituição separa, qualifica, consagra, agrega e investe oficialmente um agente de autoridade para exercício da função” (NERIS, 2014, p. 76).

É preciso frisar que o Seminário Maior havia sido fundado pelo ultramontano D. Marcos Antônio de Souza (1828/1842) e seguia o ideal de uniformização das condutas (NERIS, 2014, p. 58). Por sua vez, o Seminário [Menor] Nossa Senhora das Mercês, fundado por D. Luiz Saraiva, serviu muito mais como instituição para a formação da mocidade, e em meio a um sistema escolar precário, esse e outros seminários figuravam “como colégios particulares, constituindo o papel tanto de colégios internos para segmentos empobrecidos das elites²⁸, como

²⁸ Por elite, em linhas gerais, podemos definir a classe que se sustentava, principalmente no contexto maranhense, a partir da “riqueza gerada pela agricultura mercantil de exportação, na posse de muitos escravos e no suntuoso estilo de moral [...] (PEREIRA, 2006, p. 31), desse quadro social, diga-se de passagem, pequeno, saíam “os indivíduos que compunham a elite política [...] [articulados para] assegurar as prerrogativas do poder econômico, social e político das classes dominantes” (PEREIRA, 2006, pp. 32-33). Esse domínio também se efetivava com o monopólio do saber, principalmente por intermédio dos filhos desses senhores que se especializam em Medicina e Direito, “áreas de saber científico com autoridade para sistematizar, julgar explicar os acontecimentos ocorridos na vida cotidiana” (PEREIRA, 2006, p. 34), por isso a necessidade de recorrer a formações que pudessem garantir

também de uma espécie de refúgio gratuito para rebentos de famílias de origens sociais modestas” (NERIS, 2014, p. 64). A junção de ambos os seminários (maior e menor) acabou resultando frutos e durante o bispado de D. Luiz Saraiva, foi possível observar a maior quantidade de ordenações sacerdotais na diocese maranhense oitocentista (NERIS, 2014, pp. 60-61).

A criação do seminário foi considerada, dentre os empreendimentos de D. Luiz, como umas das maiores atitudes do bispado de D. Luiz (GONÇALVES, 2021, p. 140). Por um lado, podemos considerar que essa preocupação adveio das indicações a da Santa Sé em propagar a educação por meio de ambientes de ensino melhores estruturados. De outro ponto de vista, demonstra que havia a ciência de que o seminário poderia atender uma demanda educativa dentre aqueles que não tinham muitas outras possibilidades, ou seja, “à medida que a Igreja oferecia condições para uma formação prolongada, assim como alternativas de carreira no interior da organização eclesiásticas, o ensino fornecido [...] podia apresentar-se como especialmente atrativo” (NERIS, 2014, p.64). Diante da precariedade do ensino em geral e da baixa procura pela profissão eclesiástica, a Igreja pôde atrair “pessoas de menores recursos [que] podiam completar a educação secundárias nos seminários” (CARVALHO, 2021, p.75), e com isso angariar fundos a partir das aulas, mesmo que a preços módicos, os seminários funcionaram como boa alternativa às outras instituições de custo mais vultuoso, ao mesmo tempo que mantinha uma fonte de renda num contexto financeiro tão precário.

Conforme afirmamos em ocasião anterior, as análises históricas concordam que as administrações dos bispados, e neste caso a condução da diocese maranhense feita por D. Luiz, eram extremamente desafiadoras. As proporções geográficas da diocese maranhense não representaram menor desafio ao bispo. A diocese correspondia, na segunda metade do século XIX,

“aos limites territoriais das Províncias do Maranhão e do Piauí [...] Havia duas Vigararias Gerais no Bispado do Maranhão: a primeira, com sede na capital de São Luís do Maranhão, era composta por 13 comarcas eclesiásticas; a segunda, com sede na cidade de Oeiras, antiga capital do Piauí, compunha-se de 16, totalizando 29 comarcas eclesiásticas no Bispado” (NERIS, 2014, pp.105-106)

algum tipo de distinção social, numa província na qual “81% da população [...] compunha-se de analfabetos” (PEREIRA, 2006, p. 108). No entanto, o século XIX é reconhecido como o momento em que houve um claro “deslocamento do polo dinâmico da economia da região Nordeste e das minas para o Sudeste, motivado pelas plantações da produção cafeeira. A liderança econômica atingiu ‘uma inversão completa de posições: o Norte, estacionário, senão decadente; e o Sul, em pleno florescimento’” (COSTA, 2019, p. 43). Como aponta novamente Josenildo de Jesus Pereira, neste contexto, os grandes proprietários rurais “viram sua fortuna entrar em franco declínio, levando-os a venderem escravos e terras para pagarem dívidas [...]” (PEREIRA, 2006, p. 11). Para responder ao declínio, foi necessário, entre outras atitudes, reformular os antigos padrões escolares, antes ligados a formações “na Europa ou nas Faculdades de Direito do Recife ou de São Paulo” (PEREIRA, 2006, p. 34).

Soma-se a essa extensão geográfica a dificuldade de distribuir de melhor sorte os sacerdotes entre as várias freguesias. Novamente como reflete Wheríston Nerís, a sede administrativa e os locais com maior quantitativo populacional e dinamicidade econômica atraíam maior número de sacerdotes (NERIS, 2014, p. 109). Outro fator que minou as capacidades operacionais da Igreja iniciou-se a partir de 1865 com “o corte irreversível dos gastos eclesiais, enquanto a Justiça, terminada a guerra [do Paraguai] em 1870, continuou com seu orçamento em alta” (SANTIROCCHI, 2015, p.160). Além desse ponto, nesse período se observou um aumento de gastos com dívida interna e externa “contraída para cobrir gastos com a independência, com rebeliões internas, com a guerra do Paraguai e com desastres naturais” (CARVALHO, 2021, p.275).

Para além da estruturação do Seminário Menor, Diogo Silva destaca que D. Luiz Saraiva também se preocupou com a criação de novas paróquias durante seu bispado, tendo criado duas no Maranhão: a de São Bento de Bacurituba e a da Vitória do Alto Parnaíba” (GONÇALVES, 2021, p. 146). Apesar disso, a criação do seminário, ao ser considerado uma das grandes obras feitas por ele, demonstra com seu bispado foi tímido, como conduziu sua administração de forma “discreta, conservando o que foi feito pelo seu antecessor e criando alguns estabelecimentos de ensino para educação da juventude” (SANTIROCCHI, 2010 apud NERIS, 2014, p.60). O que desabona o seu legado, enquanto os outros bispos assumiram a vanguarda ultramontana durante a segunda metade do século XIX. Além da ineficiência de algumas de suas ações, foi clara a conduta menos combativa e beligerante para com os problemas e contradições dentro do clero e da diocese maranhense. Durante a Questão Religiosa de 1872, a conduta indecisa, diplomática ou até circunspecta fica mais evidente e não deixou de causar desapontamento entre seus irmãos de mitra e báculo. Com isso, focaremos adiante alguns motivos que o levaram a agir de tal maneira.

2.2- UM ABISMO CHAMA OUTRO ABISMO AO FRAGOR DE SUAS CASCATAS (SL 42, 8A)²⁹? – A AMBÍGUA POSIÇÃO DE D. LUÍZ SARAIVA DURANTE A QUESTÃO RELIGIOSA.

Dom Francisco de Paula e Silva, vigésimo terceiro bispo do Maranhão, de 1907 a 1918, ao escrever sua obra *Apontamentos para uma História Eclesiástica do Maranhão*, expõe a

²⁹ Trecho relativamente conhecido do Salmo 42(41), está colocado como oração pessoal que transmite momentos de angústia e expressa solidão e abandono, escolhemos usar esse trecho a fim de tentar resumir ou ilustrar a vida dos prelados brasileiros. No caso de D. Luiz que passava por isolamento financeiro e por dificuldades imensas para gerir o bispado, sentiria os efeitos negativos dos conflitos da Questão Religiosa, sem contar os problemas de que lhe obrigaram a se ausentar em decorrência de sua doença.

teoria, segundo a qual, D. Luiz Saraiva, na verdade, havia sido “bondoso em excesso, o que possivelmente degenerou em fraqueza na disciplina do clero” (GONÇALVES, 2021, p. 146). Alguns casos, para além daqueles evocados por D. Francisco, podem apontar que de fato existiu um relaxamento nas decisões emitidas pelo prelado. Neste sentido, rememoramos o caso do vigário da freguesia de São Vicente Ferrer de Cajapió, padre Fabrício Alexandrino da Costa Leite. Esta freguesia poderia, segundo Wheriston Nerís, ser listada na sexta posição entre outras 47 alocadas em terra firme, seguindo uma classificação que “obedecia ao critério de distância geográfica em relação a sede” (NERIS, 2014, p. 109). Essa informação ganha relevância porque a sede administrativa e regiões circunvizinhas geravam interesses, mas também significavam “distinções pertinentes no sistema de ganhos e possibilidades abertas ao ingressante no espaço clerical” (NERIS, 2014, p. 108). Dom Luiz “expediu uma portaria concedendo licença de dois meses, com vencimentos, ao vigário” (GONÇALVES, 2021, p. 144). O caso, além de representar um benefício um tanto quanto generoso diante de uma situação financeira pouco tranquila e dimensões geográficas desafiadoras para os limitadíssimos sacerdotes, também desagradou o presidente da Província. Diante disso, “em 9 de setembro de 1870 o presidente Augusto Olímpio Gomes de Castro dirigiu ao bispo um ofício no qual pedia explicações sobre a concessão dessa licença sem prévia concordância da Presidência (GONÇALVES, 2021, p. 144).

A despeito de sua possível mansidão, o bispo não se esquivou de responder ao presidente da província e protagonizar um dos poucos momentos de afronta ao princípio regalista imperial. D. Luiz tentou argumentar com firmeza que, além da legislação canônica, o mesmo estava respaldado em decisões do Governo Imperial que permitiam essa sua manobra (GONÇALVES, 2021, p. 145). A questão revela a disputa de autoridade bem como as interferências, reforçando, comuns ao sistema regalista do Império, além da “imposição de dupla lealdade (Igreja-Estado) [...] fonte potencial e permanente de conflitos entre as duas instâncias” (SANTIROCCHI, 2011, p. 188). Do lado do Governo, no entanto, como nos indica José Murilo de Carvalho, havia, acima de tudo, a insistência

em não abrir mão do controle da Igreja, pois além de ser ela um recurso administrativo barato, (os párocos recebiam na década de 1870 um salário equivalente ao do proletário burocrático), possuía grande poder sobre a população, de que o governo indiretamente se beneficiava (CARVALHO, 2021, p. 187).

Apesar disso, como Ítalo Santirocchi explicita, a ação ultramontana no Brasil, em grande medida, concebeu a partir de determinado momento, que “era melhor uma Igreja livre sem subsídios do que uma Igreja escrava e subsidiada” (SANTIROCCHI, 2015, p. 486). Todos os prelados, porém, conduziram seus bispados diante desta situação. No caso de D. Saraiva, há

registros nos quais o mesmo externava sua insatisfação, a ponto de declarar que “não poucas vezes vê-se o Bispo privado de socorrer de pronto às necessidades espirituais pelo estorvo que tais disposições causam ao livre exercício que têm sua derivação da instituição divina e da ordem hierárquica da Igreja, que lhe são peculiares” (Ofício de Dom Luís da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao presidente da Província do Maranhão Augusto Olímpio Gomes de Castro, apud GONÇALVES, 2021, p. 146). Mesmo assim, D. Luiz Saraiva não ousou ir além das reclamações expostas em ofícios, e também não se pôs ao lado dos outros preladados na luta ultramontana, ao menos de forma veemente e firme.

Como outro exemplo de neutralidade e pouca pretensão de participação política podemos citar o jornal *A fé – jornal religioso, e literário*. Este periódico surgiu “após a desaparecimento de *O Eclesiástico* e *O Cristianismo*, [e] circulou no dia 5 de junho de 1864” (GONÇALVES, 2021, p.124). Administrado pelo próprio Bispo, num período em que, a exemplo do prelado do Rio de Janeiro D. Pedro Maria de Lacerda com o jornal *O Apóstolo*, as gazetas foram amplamente utilizados para um combate firme, não é exemplo de tais características. Não é possível encontrar nenhum indício dos combates ferrenhos que foram comuns na Questão Religiosa, bem como a instrumentalização do periódico na defesa do lado católico conservador.

Ao contrário, é muito mais perceptível perceber a utilização, em sua linha editorial, de posturas ou discursos de neutralidade ou mesmo que dialogavam com as ideias e aspectos políticos mais abertos ao escopo que a modernidade englobava, como por exemplo a luta pelo casamento civil. Em resumo, dessa sua postura resultou a fama de malsucedido, independente dos vários motivos que eram elencados para a causa das limitações do bispo e de sua administração. Sergio Ricardo Coutinho, ao transcrever em seu artigo, *O Projeto De Colegialidade Episcopal No Brasil pelo olhar de Habermas*, um relato do Bispo D. Antônio Macedo Costa, demonstra bem a fama de alheamento assumido pelo bispo maranhense. Nas palavras de D. Macedo

houve um momento, no começo da Questão Religiosa, que foi, segundo ele, “verdadeiramente belo”: “Todos os bispos se mostravam unidos no mesmo espírito, exceto dois, o do Maranhão [Dom Frei Luís da Conceição Saraiva] e o do Mato Grosso [D. José Antônio dos Reis] (...). Um bom número estava mesmo decidido (...) a acompanhar os dois bispos de Olinda e do Pará, tomando medidas contra os escândalos da maçonaria em suas Igrejas”. (COUTINHO, 2014, p. 5)

De acordo com as memórias do bispo paraense, o embate realmente se deu entre a maçonaria e os bispos “decididos” a enfrentá-la, estando D. Luiz alheio ao espírito combativo.

Anos antes, em 1872, o jornal *A boa nova*, dirigido pelo Cônego Clementino José Pinheiro, em artigo intitulado *Chronica urbana - O Sr. Bispo do Maranhão*, tentando defender D. Luiz, culpa os “papeis maçônicos [de] comprometer o prelado maranhense, fazendo crer na pública convivência com as associações maçônicas” (A BOA NOVA, 1872, n. 54, 14 de set, p.4). Detectando, neste ato de fala, a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está fazendo, intencionalmente, ao dizer algo, consideramos que o autor tentava amenizar as interpretações que punham dúvida sobre o bispo. Consideramos, assim, que a postura vacilante do prelado dava margens para que fosse disputado pelos ditos “papeis maçônicos”, com o objetivo de colocá-lo ao seu lado na disputa.

Certamente um dentre os papéis maçônicos citados era o periódico paraense *O Pelicano*³⁰, que no n. 24 de 12 de setembro, afirmava sem dúvidas que “o prelado da diocese maranhense, não [queria] acompanhar no ultramontanismo os seus colegas do Rio, Pernambuco, Pará, Ceará, Diamantina e Rio Grande do Sul” (O PELICANO, 1872, n. 24, 12 de set, p.4). Essa veiculação, no fim, enquanto um ato de fala também ilocucionário, também operava a fim de manter um bispo longe do movimento que se fortalecia com os outros bispos, fosse para evitar um fortalecimento maior da causa mediante a adesão de todos os prelados, ou para fortalecer seu próprio lado, demonstrando uma validação de peso na pessoa de um bispo. O comum a ambos os comentários é a certeza de que D. Luiz, de fato, não era ultramontano, mas como a tomada de posições era importante para a luta política, foram válidas as tentativas de alçá-lo a posição de simpatizante da maçonaria fossem.

A conclusão do artigo n’*O pelicano*, para os fins pretendidos aqui, assume um caráter ainda mais singular. Neste, desejam dilatação da vida de prelados que seguissem o exemplo de D. Frei Saraiva, “que planta e faz medrar o catolicismo sem necessidade do ultramontanismo; sem fazer votos pelo reaparecimento do jesuitismo e da inquisição” (O PELICANO, 1872, n. 24, 12 de set, p.4). Destaco a utilização das palavras *ultramontano* e *jesuitismo* principalmente com o objetivo de colocá-las num mesmo espectro político e com o mesmo peso da inquisição.

A partir de um olhar genealógico foucaultiano atento, além da preocupação com as origens, aos processos que resultam nos usos contemporâneos dos conceitos, percebemos as remodelações discursivas para aumentar a associação entre ambos e a carga negativa dessas posturas. Nesse intuito havia a louvação do arquétipo do bispo que conduzia seu rebanho estando “muito acima destas pequenas misérias que lá fora se praticam” (O PELICANO, 1872,

³⁰ Como consta no frontispício do Jornal se dedicam “a defesa da maçonaria, bem como ao estudo e discussão de assuntos científicos, literários, artísticos, indústria e noticiosos, exclusive somente os políticos e religiosos”. (O PELICANO, 1872, n. 24, 12 de set, p.1)

n. 24, 12 de set, p.4), fazendo referência ao combate dos demais prelados à presença dos maçons nos quadros diretivos das irmandades.

Conforme já tivemos oportunidade de citar, diversas análises expuseram diversas motivações para o pouco protagonismo de D. Luiz. A questão financeira da Igreja no Maranhão figura dentre estas, problemática discutida anteriormente, questão deveras inquietante, mas que não pode ser classificada como preponderante, porque era uma situação comum aos outros bispos. A saúde debilitada do prelado também é minuciosamente exposta por Diogo da Silva Gonçalves na tese *História da missa no Maranhão (1830-1890)*. O autor destaca que D. Luiz viajou, numa primeira ocasião, à Bahia para tratar de sua saúde em outubro de 1872, e ainda em maio de 1873 estava de licença por motivos de tratamento; retornando apenas em 6 de julho de 1873 para São Luís, ainda convalescente (GONÇALVES, 2021, pp. 134-136). Destacamos, de todo modo, que durante os acontecimentos turbulentos do primeiro semestre de 1873 causados pela publicação do Breve papal por D. Vital, o bispo se encontrava muito debilitado e em grandes deslocamentos³¹.

O prelado regressa ao Maranhão após mais de um mês da data de publicação do Breve por D. Vital, demonstrando certo alheamento com a situação provocada pela divulgação do Breve ao reclamar, novamente, da situação financeira da diocese. Como expressa em ofício, o prelado não achava lícito deixar de reclamar, “as necessidades mais palpitantes que experimentava a administração diocesana e pedir os precisos remédios aos grandes males que a mesma tem sofrido e continua a sofrer” (Ofício de Dom Luís da Conceição Saraiva, Bispo do Maranhão, ao Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, apud GONÇALVES, 2021, p.134). Neste caso, ele se referia às obras do Palácio Episcopal, empreendimento que não teve a oportunidade de ver concluído, tendo como morada casa arrendada da qual custeava do próprio bolso “a mobília da casa onde residia e do arquivo” (GONÇALVES, 2021, p. 135).

Em 31 de março 1874, o *Diário do Maranhão* relata que D. Luiz, após se achar “ausente há tempo por incômodos de saúde, voltou à sua diocese senão de todo restabelecido melhor de

³¹ Roni César Andrade de Araújo, debruçando-se sobre o complexo processo de aceitação da Independência nas províncias do Norte, destaca que havia um acentuado descontentamento no que referia à dificuldade de comunicação interprovincial. Neste sentido, alegava-se que “era muito mais interessante reportar-se diretamente a Portugal, onde a navegação durava de 30 a 40 dias, do que esperar entre 90 a 100 dias para comunicar-se com o Rio de Janeiro.” (ARAÚJO, 2008, p.56). Essa informação pode ser melhor baseada se considerarmos que, considerando as rotas marítimas, o Maranhão se distancia “de outros portos brasileiros por correntes marítimas desfavoráveis. Durante grande parte do ano as navegações à vela são mais fáceis entre Portugal e o Maranhão, que entre Maranhão e o Ceará ou o Pará.” (MACHADO; MACHADO; HAMAKAWA, 2011, p.9). Deprendendo disso que as frequentes viagens realizadas pelo Bispo, além de tomar muito tempo, não contribuíam para o estado de saúde do mesmo.

seus sofrimentos” (DIÁRIO DO MARANHÃO, 1874, n. 198, 31 de mar, p.3). Durante os primeiros anos da Questão Religiosa, 1872 e 1873, portanto, a sua enfermidade esteve bastante presente, obrigando o prelado retomar suas atividades ainda convalescente, como indica as informações publicadas no jornal. Cronologicamente, é preciso frisar que seu retorno se deu logo no começo do ano de 1874, depois de estar “ausente há tempo” da província maranhense, segundo o *Diário*.

De forma mais clara possível, podemos pensar que entre julho de 1873, data em que o prelado estava no Maranhão e o início do ano seguinte, quando o bispo retorna à diocese após nova ausência, há um intervalo de, no máximo, oito meses no exercício das funções em sua diocese. D. Luiz Saraiva falece em 1876, pouco tempo depois de todos os padecimentos sofridos nos anos anteriores e, ao que tudo indica, que nunca lhe deixaram por completo. É preciso ressaltar, porém, que os outros bispos ultramontanos também estavam já em idade avançada e também com problemas de saúde, como é o caso de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, “falecido com 88 anos, aos 07 de julho de 1875” (PEREIRA, 2019, p. 17).

Para além destas motivações, que não são completamente convincentes, surgem motivações mais “psicológicas” para explicar a inação de D. Luiz Saraiva, pois “o insucesso do episcopado de D. Luiz Saraiva residiu nos assaltos de orgulho e vaidade que possivelmente acometiam o prelado, já que ele era o filho de família importante e politicamente influente” (GONÇALVES, 2021, p. 150), seu irmão era o Conselheiro Saraiva, ministro de várias pastas do Império, Presidente do Conselho de ministros e também senador (GONÇALVES, 2021). Por fim, o fato de não ter empreendido nenhuma viagem de visitação em sua diocese e se fazer presente como pastor de seu imenso rebanho pesou muito severamente. O papa Pio IX dirigiu-lhe pesadas críticas, já que “há dose anos já à frente do rebanho, nunca o visitou e cuidou de suas necessidades” (PACHECO, 1969 apud GONÇALVES, 2021, p. 150).

Nesse percurso, no entanto, surge um elemento novo, que coloca por terra a vantagem de atrelar D. Luiz à luta contra as condutas ultramontanas. Até a publicação do Breve, por exemplo, o *Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil: Jornal Oficial da Maçonaria Brasileira (RJ)* deixava claro que o bispo não tomava parte na falange militarizada do episcopado brasileiro, porque “o ilustrado bispo do Maranhão, único que não publicou o celebre breve pontifício *Quamquam Dolores* e que tem deixado a sua diocese em paz” (Boletim do Grande Oriente Unido, 1874, n.001-003, p.108). No mesmo ano, nas edições dos números de 4 a 7 do *Boletim*, que correspondiam aos meses de abril a julho, porém, publicavam, com pesar, que se viam “obrigados a abrir espaço neste *Boletim* para o ato de um

bispo que até hoje se havia apartado de toda e qualquer influência ultramontana” (Boletim do Grande Oriente Unido, 1874, n.004-007, p.296).

Este periódico, seguindo a mesma estratégia de *O Pelicano*, citado anteriormente, atuou com o objetivo de, ao proferir o conteúdo proposicional (dimensão locucionária), também almejava fortalecer a concepção segundo a qual D. Luiz figurava como um bispo avesso ao ultramontanismo e, por isso, apoiador da maçonaria. Certamente, a publicação do Breve causou certo constrangimento dessa estratégia, declarando claro desapontamento. Ressalvam, porém, que, após resistir “por longo tempo as sugestões jesuíticas, cedeu e acaba de publicar em 29 de maio de 1873 o celebre breve *Quamquam dolores*”, (Boletim do Grande Oriente Unido, 1874, n.004-007, p.296). Na construção desse ato de fala, a utilização do verbo *ceder* merece destaque, em primeiro lugar porque foi usado no pretérito perfeito do indicativo, indicando a ação iniciada e finalizada num momento passado. Em segundo lugar, ao ser seguido por uma conjunção, funcionou como verbo intransitivo, característico por não necessitar de complemento para fazer sentido, sendo assim aponta mais para a ideia de sujeição, concessão, dar-se por vencido.

Esta construção textual é importante para antecipar a concepção expressa na página seguinte do Boletim, na qual deixam claro que estavam, “todavia longe de pensar que o bispo do Maranhão possa nem de longe imitar os seus trêfegos colegas de Pernambuco e do Pará”, ou seja, deixavam claro que, mesmo diante de tal sujeição, se mantinham confiantes que D. Luiz não propagaria outros elementos da conduta ultramontana. Por fim, explicitavam que os desapontava mais esse ter sido “o único ato de D. Saraiva tão em desacordo com o seu passado” (Boletim do Grande Oriente Unido, 1874, n.004-007, p.296). O periódico conseguiu definir bem a situação a partir de sua construção textual, porque a publicação do Breve na diocese maranhense atendeu mesmo a grande pressão por algum posicionamento, diante de reprimendas do Papa, mesmo assim tornado público, sob a letra episcopal de forma tímida, sem comentários mais incisivos ou instruções aos diocesanos.

Em conclusão, perpassamos pela história da Igreja no Maranhão com o foco na postura e nas interpretações dadas a D. Luiz, o bispo que comandava a diocese durante o período crítico da Questão Religiosa. Frisamos a penúria financeira pela qual passava a Igreja no período, a força do regalismo influenciando nas decisões bem como o comportamento de D. Luiz muito controverso e de pouca conta entre os outros bispos. O prelado cobrou do governo e seus representantes melhores condições de financiamento, mesmo que quase sempre sendo ignorado. Apesar disso sua condução foi considerada tímida, mesmo que com a preocupação

em certo período com a educação, por meio dos seminários, indicação tridentina e ultramontana, mas não podendo afirmar que o conteúdo dessas estruturas tenha sido de fato tridentinas, pois o próprio Pio IX declarava saber que o Seminário fora entregue a “mestres corrompidos que perverteram o clero novo desde sua formação com doutrinas ímpias e abomináveis” (PACHECO, 1969 apud GONÇALVES, 2021, p. 150). Por fim, seu bispado não é lembrado sem tantos problemas que acarretaram na decadência da diocese.

2.3 – O DIÁRIO DO MARANHÃO DO PORTUGUÊS JOSÉ MARIA CORREIA DE FRIAS: O ARAUTO DA TIPOGRAFIA MARANHENSE.

Em tópico anterior, apontamos algumas reflexões que nos auxiliam a pensar a imprensa como ferramenta de exposição e propagação de ideias políticas que respondiam, conseqüentemente, a um projeto relativamente bem definido. De acordo com Nelson Werneck Sodré, a imprensa se “desenvolve em estreita ligação com a atividade política; aparece antes e cresce mais depressa nos centros em que aquela atividade é mais intensa;” (SODRÉ, 1999, p. 105). Certamente, a província maranhense figurava entre os centros que fomentavam atividades intensas. Nesse sentido, ainda de acordo com o autor, a oficina que deu início às atividades jornalísticas no Maranhão, “foi instalada no [...] a 10 de novembro de 1821, com material importado da Inglaterra, foi já consequência da revolução do Porto” (SODRÉ, 1999, p.37). Neste contexto, a título de exemplo, é importante expor, assim como já faz Sodré, a importância para a estruturação dos periódicos, de João Francisco Lisboa, que

Na fase da imprensa política, ou predominantemente política, fundara ele [João Francisco Lisboa], aos vinte anos, em 1832, *O Brasileiro*, passando, nesse mesmo ano, ao *Farol Maranhense*, pelo falecimento de José Cândido de Moraes e Silva, começando a publicar, em 1834, o *Eco do Norte*, para redigir, em 1838, a *Crônica Maranhense*, até 1840, colocando-se à frente do *Publicador Maranhense*, de 1842 a 1855, quando se transferiu para a Corte (SODRÉ, 1999, p.184).

Esse itinerário demonstra a importância e a efervescência dos veículos de imprensa na sociedade maranhense, sempre baseado na ideia de que a “imprensa se mostrou instrumento fundamental para a consolidação da sociedade que se queria civilizada, influenciando diretamente no debate coletivo, como ente efetivo de uma esfera pública baseada na letra impressa” (MATOS; ARAÚJO, 2021, p. 170).

Nesse contexto, partimos do pressuposto que, após a primeira metade do século XIX, época própria da “violência de linguagem, a invasão da vida particular e íntima, a difamação organizada” (SODRE, 1999, p. 163) dos pasquins, surge uma imprensa, também maranhense, caracterizada “por ser diversificada, possuindo jornais que tratavam desde questões literárias

até as políticas” (ARAÚJO, 2014, p. 361). Dentre os inúmeros jornais que figuravam no cenário social da província, escolhemos buscar subsídios em dois periódicos. O primeiro deles é o jornal *Diário do Maranhão*, uma das fontes primárias consultadas para este trabalho. Este jornal “foi fundado em 1855, por empresários, logo após o fim do tráfico internacional de escravos” (PEREIRA, 2006, p. 17), como destaca Josenildo de Jesus Pereira, e esteve em atividade até o ano de 1911, portanto, com uma vida muito longa, estando estruturado de forma mais profissional, perpassando, inclusive, pelas “inovações técnicas que se esboçam no fim da primeira metade do século XIX e definem-se na segunda metade [e] encerram as possibilidades da imprensa artesanal” (SODRÉ, 1999, p. 180).

O Diário, dada sua evidente importância no cenário político maranhense, também foi fonte de análise para Josenildo de Jesus Pereira, em sua tese *As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880*. Nesse período, o autor entende que os jornais foram fundamentais na formação de uma ideologia que justificasse o novo rearranjo social, após romper-se o elo que antes havia entre a racionalidade ideológica que justificava as relações de dominação de classe e a agricultura mercantil de exportação escravista que a partir de 1870 entra em declínio no Maranhão. Era preciso que se realizasse um novo discurso de recomposição social que foi desempenhado pela Imprensa jornalística através da ligação dos homens de letras com as classes sociais.

Em descrição longa, porém, essencial para conhecermos a fonte analisada, o autor destaca que

o jornal *Diário do Maranhão*, fundado em 1855, insere-se na conjuntura criada pelo fim do tráfico internacional de escravos. Infere-se, a partir do subtítulo: *Jornal do comércio, lavoura e indústria*, que os proprietários desse período compartilhavam da mesma visão de mundo das classes dominantes locais. O seu formato era grande, com quatro páginas divididas, cada uma, em três colunas, e composto de quatro partes: Oficial, Folhetim, Marítima e Notícias. Não era publicado às segundas-feiras, em dias santificados e nos feriados. Na *Parte Oficial*, publicavam-se matérias referentes ao expediente do governo da província. No *Folhetim*, romances ou novelas francesas. Na *Parte Marítima*, as informações a respeito do movimento de entrada e saída de embarcações do porto de São Luís. Por sua vez, a *Secção de Notícias* se compunha por diversos anúncios relativos aos acontecimentos do cotidiano como festas, nascimentos, óbitos e fugas de escravos; a propaganda de mercadorias e serviços; o comércio de escravos: compra, venda e aluguel; de bebidas e leilões. (PEREIRA, 2006, p. 95)

Com o passar dos anos é visível a percepção da ampliação e maior estruturação do periódico, movimento percebido por Josenildo de Jesus Pereira identifica, quando explica que “na década de 1870, o referido jornal manteve a mesma estrutura com algumas modificações” (PEREIRA, 2006, p. 96). Ou seja, por outro modo de conceber a imprensa, havia a consonância com a ideia segundo a qual a imprensa, nos vinte primeiros anos da segunda metade do XIX,

“transformava-se em empresa, com todas as implicações. Marcada pela escravidão, era, ao mesmo tempo, espaço privilegiado não só da produção intelectual e debate político, mas de mão-de-obra assalariada e qualificada” (MOREL, 2003, p. 99). Conseguindo se manter como um veículo importante nesse meio, o jornal conseguiu preservar seu grande formato, com as já mencionadas quatro páginas, no entanto, dividindo cada página ao meio, ganhando, assim, mais subdivisões e espaço, todas as outras características permaneceram como especificado anteriormente no excerto.

Diante da diversificação cada vez mais presente no periódico, é possível, ao analisar este veículo, descrever um processo de maior aprofundamento dos debates políticos realizados em suas seções. A título de exemplo, citamos a gênese da *Secção Geral*, dedicada, como o próprio título sugere, a discutir assuntos diversos, mas que eram considerados com certa relevância, diante das vezes em que era publicada em primeira coluna. Nesta parte o jornal nos fornece subsídios importantes para a pesquisa, principalmente porque nela também foram empreendidos longos debates e série de textos nos quais a temática principal versava sobre o ultramontanismo. Esta linguagem e sua construção, mesmo que detalhadas mais a frente, bebendo nas contribuições analíticas de John Pocock, são vistas “como uma estrutura complexa [...] empregáveis por uma comunidade semi-específica de usuários de linguagem para propósitos políticos, que permite, e por vezes se prolonga até, a articulação de uma visão de mundo ou de uma ideologia” (JASMIN, FERES Jr., 2006, pp. 83-84). Nesse sentido, a propaganda contra o ultramontanismo, as ações de Roma e do papado são lidas como estratégias comprometidas com propósitos políticos específicos contra o movimento conservador divulgado pela Igreja Ultramontana³². Confirmando o teor político dos debates realizados nesta seção, ainda é possível observar a exposição de discursos políticos que reverberavam nas sessões do Senado e da Câmara.

Outro elemento válido a ser destacado é a permanência da coluna de *Folhetim*, dedicada à publicação de romances e novelas, porém, chamando atenção para a relação entre os folhetins e a imprensa da época. O pós-Independência suscitou a necessidade de construção de uma alma nacional e, como resume Marco Morel, o Romantismo encabeçou fortemente essa preocupação

³² Esse movimento, conhecido antes como catolicismo integral, tinha como dever a intransigência “a sociedade saída da Revolução Francesa” (PIERUCCI, 1992), tinha como propósito instaurar a sociedade corrompida, “a busca de uma ordem social fundada sobre os valores cristãos” (ANTOINE, 1980, p. 12), em reforço, a “restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto, [sendo] indispensável a manipulação ou o exercício do poder político” (PIERUCCI, 1992, p. 150). Este último objetivo entraria em embate com o Estado que se formava claramente mais afastado oficialmente das influências da Igreja.

e ganhou grande espaço nos jornais, um “dos fatores que [fez] com que as tiragens e o número de periódicos aumentassem significativamente” (MOREL, 2003, p.55).

A presente pesquisa foi realizada no auge da pandemia de Covid-19 no Brasil e com todas as políticas de isolamento social com objetivo de mitigar a propagação do vírus. Por isso, as consultas aos exemplares dos jornais foram realizadas por intermédio do que há disponível no acervo da Hemeroteca Digital. Dentre estes, porém, o recorte temporal dado à Questão Religiosa cobre os anos de 1872 a 1875 os anos de 1872 e 1873 foram perdidos, nos restando ao menos o ano de 1874, ano ainda de bastante repercussão dos acontecimentos políticos da Questão, com disponibilidade de densidade considerável de material para a análise. Mesmo consultando apenas um ano dentre aqueles disponíveis, a consulta perpassou por um total de 297 edições, que renderam bastante subsídio para pesquisa, considerando a assiduidade do jornal e a necessidade de diálogo com diversas notícias de outras províncias por meio de outros jornais e até correspondentes de outros locais, para manter sua periodicidade.

Após esta apresentação inicial acerca do jornal em si, destacamos a pessoa responsável por estruturar a gazeta. José Maria Correia de Frias, além de fundador do *Diário do Maranhão*, era o dono da tipografia onde o noticiário era impresso. Segundo Danielle de Cássia Afonso Ramos, ele “gerenciava uma tipografia quando se tornou seu próprio patrão” (RAMOS, 2017, p. 34) e foi o fundador da Associação Tipográfica Maranhense, em 1857. Além disso, ainda segundo Ramos, José Maria Correia Frias:

nasceu em Lisboa em 2/11/1828 e faleceu em São Luís em 29/1/1903, dirigiu por largos anos o Diário do Maranhão, jornal do comércio, lavoura e indústria, foi membro eminente da Sociedade Humanitária 1º de Dezembro, em São Luís do Maranhão, tendo sido um dos mais importantes editores/tipógrafos brasileiro, editando vários livros didáticos. (RAMOS, 2017, p. 33)

Marcelo Cheche Galves, ao analisar a atividade de homens de imprensa no Maranhão da primeira metade do século XIX, esclarece que estar por mais de dois anos à frente de um jornal se caracterizava como um ótimo indício de “longevidade admirável para os parâmetros da imprensa brasileira da época” (GALVES, 2010, p. 86). Certamente, os avanços jornalísticos puderam ir modificando essa realidade, favorecendo tipógrafos como José Maria Correia. Em reforço, Nelson Werneck Sodré é categórico ao afirmar, em *História da Imprensa no Brasil*, que “a história da imprensa é a própria história do desenvolvimento da sociedade capitalista” (SODRÉ, 1999, p. 1). Segundo esta concepção, que caminha atrelada à tese de Josenildo de Jesus Pereira sobre a construção de uma nova lógica ideológica que justificasse o novo rearranjo social pós-declínio escravagista, há um controle dos meios de difusão de ideias por parte de diversos grupos em luta por protagonismo. Ana Luiza Martins coloca um elemento importante

neste quadro referente à publicidade nos veículos jornalísticos. É a partir dela, nascida “propriamente [...] por volta de 1870 [...] tornando-se elemento fundamental do capitalismo” (MARTINS apud MOREL, 2003, p. 85).

A consolidação da imprensa como empresa, mesmo com a inexistência do jornalismo como profissão, pois “até meados do século XX ainda não se exigia do jornalista um grau de escolaridade elevado ou um saber acadêmico comprovado e específico” (MOREL, 2003, p.63), Nelson Werneck Sodré conclui que o século XIX “era, realmente, a época dos homens de letras fazendo imprensa” (SODRÉ, 1999, p. 192). Essas formulações nos dão subsídios maiores para projetar a trajetória de José Maria Correia Frias, um homem que, à frente de um grande jornal, também contribuiu fortemente para a estruturação da imprensa no Maranhão por meio de sua Associação Tipográfica.

José Maria Correia teve uma ligação sólida com a Sociedade Humanitária 1º de Dezembro como membro eminente. Na edição nº 202 de 5 de abril de 1874, com a publicação dos “artigos dos estatutos [da Sociedade] para conhecimento dos portugueses sócios e não sócios”, identificamos que José Maria assina como 1º secretário da associação, cargo com atribuições de divulgação de informações orçamentárias e convocações para reuniões e assembleias. Mesmo havendo ainda poucas pesquisas sobre o associativismo português no Maranhão, como indica Marcelo Vieira Magalhaes, no artigo *Ensaio sobre imigração e associativismo português no Maranhão (1862-1917): o caso da Sociedade Humanitária 1º de Dezembro*, sabe-se que a Sociedade foi “fundada em 1862 [e] atendia ou tinha como sócios grande parte dos portugueses que lá viviam” (MAGALHÃES, 2017, p. 5). Marcelo Vieira ainda esclarece que

a fundação de sociedades, que possibilitavam uma aproximação com a sociedade local, pode ter contribuído para uma relação mais apaziguadora entre portugueses e maranhenses, mesmo quando se assistia em outras partes do país, como no Rio de Janeiro, a rivalidade e ataques em periódicos, assim como agressões físicas. No Maranhão, a relação teria sido mais amistosa a partir da segunda metade do século XIX, crescendo à proporção que diminuía sua participação no total da população, contribuindo para isso também sua concentração no ramo do comércio, deixando outras atividades quase que exclusivamente aos nacionais.

Assim como a Sociedade possibilitava uma visibilidade a determinados grupos sociais, bem como mecanismos pelos quais atuar na sociedade, expomos essas ligações por perceber que também a utilização do jornal servia, com base nas indicações de Pocock, a propósitos políticos e de articulação de visões de mundo. Não fugindo dessa lógica, o jornal se dedicou a tratar das perseguições antilusitanas em diversas províncias, a fim de denunciar tais atos. Para efeito de nota, cabe citar, dentre as várias denúncias publicadas, um artigo transcrito do jornal

O Globo - Orgão da Agencia Americana Telegraphica dedicado aos interesses do Commercio, Lavoura e Industria, do Rio de Janeiro (RJ), na qual se queixavam que “o administrador e outros empregados da Boa Nova, órgão de S. Ex. Revm., andaram introduzindo por debaixo das portas, na cidade do Pará, aquela tremenda proclamação, aconselhando o morticínio dos portugueses” (O GLOBO. n. 66. 1874). A matéria original havia sido publicada no dia 9 de outubro de 1874 e fora transcrita no *Diário* na edição nº. 376 de 3 de novembro do mesmo ano. A acusação era dirigida ao bispo D. Antônio Macedo Costa, e ganha um peso importante porque, de acordo com a metodologia apresentada por Pocock segunda a qual é preciso olhar para “o contexto oferecido pela própria linguagem e outros contextos em que ela se situava” (POCOCK, 2013, p. 35), além de aparecer o panorama de defesa dos estrangeiros portugueses, procurava pesar mais a reputação do bispo assumidamente ultramontano, também julgado e condenado a pena de quatro anos, assim como D. Vital, por incorrer nas mesmas ações contra a maçonaria.

A manutenção da ligação com a tradição portuguesa é importante de ser destacada, porque olhamos para esses espaços de sociabilidade acreditando serem “ao mesmo tempo, ‘geográficos’ e ‘afetivo’, pois ao estabelecer relações de adesão e/ou de rejeição acaba por criar uma certa ‘sensibilidade ideológica’” (BARATA, 2002, p. 16). Jean-François Sirinelli esclarece, perpassando a trajetória da pesquisa histórica que se debruçou sobre os intelectuais, as impossibilidades e renovação a partir dos novos ares da história política, que “todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de um sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver” (REMOND, 1996, p.248). Evoca também a mesma ideia de afetividade na qual Alexandre Mansur Barata se baseou e por isso é importante evidenciar esses meios ou lugares em que se inseriu José Maria Correia Frias.

Demos relevância à sociabilidade com o objetivo de apresentar algumas bases intelectuais que constituíam parte do pensamento de José Maria Correia Frias e que estavam presentes, conseqüentemente, na linha editorial do jornal. Pensamos a constituição do periódico face à evolução capitalista-empresarial que lhe favoreceu juntamente com os elementos principais que compunham a gazeta. O antijesuitismo pode ser observado com bastante assiduidade em suas páginas, esteve presente em suas várias faces, as quais pretendemos discutir e delimitar mais adiante. O contexto em que as linguagens foram colocadas apontaram para a defesa dos grupos maçônicos contra os ataques fomentados pelos bispos ultramontanos e, na linguagem empregada, jesuitizados, reivindicando a posição de alertar a todos contra o

perigo dos prelados que estavam “realizando o preceito de Loyola” (DIÁRIO DO MARANHÃO. n. 255. 1874).

2.4 - O PUBLICADOR MARANHENSE: UM PERIÓDICO DE COLABORAÇÃO COLETIVA

O perfil do *Publicador Maranhense* destoa um pouco do perfil apresentado anteriormente para o *Diário do Maranhão*. Josenildo de Jesus Pereira também com base na obra de Nelson Werneck Sodré reafirma a tese de que o século XIX pode ser visto a partir de um “passado virtuoso no qual se destacam excelentes jornalistas” (PEREIRA, 2006, p. 88), não sendo diferente no Maranhão. Esse detalhe é importante quando pensamos nas figuras que construíram o passado virtuoso da imprensa, principalmente a imprensa política, citada por Sodré. Dentre estes, figura João Francisco Lisboa com um ligeiro protagonismo, porque além de fundar e dirigir diversos jornais, esteve à frente do *Publicador Maranhense* por um tempo significativo, de 1842 a 1855, jornal usado como fonte de pesquisa deste trabalho.

O *Publicador Maranhense* tem relevância na sociedade maranhense, porque foi um veículo de longa atividade em São Luís - MA. Manteve-se em circulação entre anos de 1842 a 1880, cumprindo a pretensão de ser veículo de tiragens diárias, excetuando as segundas-feiras. As tiragens do jornal em produção diária coadunam, conforme com o que destacamos anteriormente, com o caráter empresarial e melhor estruturação. Mesmo ressaltando o cunho oral das transmissões de notícias, é preciso pontuar que a natureza do papel impresso “era predominantemente mercadoria” (MOREL, 2003, p. 91) e, enquanto mercadoria vendável, o jornal acabava restrito a um grupo que poderia consumi-los, se articulando, a partir disso, “a interseção entre elites culturais com elites políticas. Os clientes de livrarias eram formadores de opinião em potencial, tanto pelo voto como pela possibilidade de ler e se informar, além do poder aquisitivo³³ e social que possuíam (MOREL, 2003, p. 92).

³³ Marco Morel estabelece um comparativo fundamental para entender e construir uma boa noção acerca da condição econômica do público leitor. De acordo com os critérios da Constituição de 1824 “o direito ao voto era concedido somente aos homens livres e proprietários, de acordo com seu nível de renda, fixado na quantia líquida anual de cem mil réis por bens de raiz, indústria, comércio ou empregos. (Agência Senado, disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/glossario-legislativo/constituicoes-brasileiras>>. Consultado em: 30/03/2023). Essa renda resultava numa média mensal de 8\$333. Os eleitores de segundo grau, escolhedores dos parlamentares, deveriam ter o dobro, ou seja, 16\$666 mensal, enquanto deputados deveriam ter renda anual de 400\$000 réis e senadores o dobro, 800\$000 (MOREL, 2003, p. 91). O *Publicador Maranhense*, em 1870, que nos interessa neste ponto, cobrava por sua assinatura as taxas de 16\$000, 8\$500 e 4\$800, taxa anual, semestral e trimestral, respectivamente, valores que atendiam a capital. Para o interior, as taxas eram 18\$000, 9\$500 e 5\$000. De todo modo, a assinatura anual representaria 16% das rendas líquidas anuais de um eleitor de primeiro grau determinado pela Constituição.

Segundo Iraneide Soares da Silva, o “periódico passou a circular em 5 de julho de do ano de 1842. Jornal de propriedade de Ignácio José Ferreira, ou I. J. Ferreira, como assim assinava seu proprietário, impresso na tipografia de mesmo nome, (“Maranhão. TYP. De I. J. Ferreira. Rua do Sol nº 33”)” (SILVA, 2017, p. 34). Em momento posterior, a autora explica que o jornal nasceu

quando a sociedade de I. J. Ferreira é desfeita com Candido Mendes de Almeida, do “*Jornal Maranhense*”, que circulou entre 1841 e 1842, no qual trabalharam juntos por dois anos, com a última edição, a de nº 100, em 1 de julho de 1842 pela tipografia de I. J. Ferreira. I. J. Ferreira, contrata para redator do *Publicador Maranhense*, seu ex-sócio, o jornalista e escritor, João Francisco Lisboa, nome que de certa forma valorizava aquele jornal, dada a experiência de Lisboa (SILVA, 2017, p. 80).

Tal constatação está em conformidade com a que fez Nelson Werneck Sodré que, por sua vez, faz questão de reafirmar que João Francisco Lisboa guardava a responsabilidade exclusiva pelo jornal, constatação lógica, partindo da ideia de que Lisboa passara a ser o redator. A década de 50 do século XIX, porém, trouxe mudanças significativas para o jornal, época em que João Francisco Lisboa³⁴ deixou a direção do jornal devido à sua notoriedade na imprensa, na política, mas também na escrita da história maranhense.

O jornal, até pelo menos 1853, tinha tais características: seu título era *Publicador Maranhense – Folha Oficial, política, literária e comercial*, sendo composto por quatro páginas divididas, cada qual em três colunas, distribuídas dentre os seguintes tópicos centrais, a saber, *Parte Oficial, Interior, Comércio e Anúncios*. No primeiro tópico, eram publicadas notícias mais gerais acerca do governo central, informações sobre ministérios, decretos e afins. Ao “*interior*” ficavam resguardadas as notícias sobre outras províncias. Os outros dois últimos tópicos ocupavam a última páginas e divulgavam informações referentes a importações, anúncios administrativos, óbitos, dentre outros assuntos econômicos.

Em 1854, porém, o jornal já parece ter sido adaptado à saída de João Francisco Lisboa, ocorrida no ano seguinte, e traz estrutura diferente a esta explicitada acima. O título principal, *Publicador Maranhense*, é mantido, no entanto, o subtítulo passa a confirmar o status de *folha oficial e diária, [...] propriedade de I. J. Ferreira*. Marco Morel confirma que o jornal se

³⁴ Ele foi indicado por Gonçalves Dias para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). [...] Em 1855, Lisboa se mudou para o Rio de Janeiro. Nesse momento já compunha o quadro de sócios do Instituto. Meses depois, foi nomeado para ser pesquisador do Instituto em Portugal com o encargo de copiar documentos relativos à história do Brasil, função anteriormente assumida pelo comprovinciano Gonçalves Dias (SÁ, 2021, p.391). No século XIX a escrita da história era “um campo à época em busca de definição, mas já com algumas fronteiras estáveis, ou pelo menos em busca de estabilidade” (RAMOS, 2015, p.161) e sua “institucionalização [...] como disciplina acadêmica no século XIX é um momento emblemático para a delimitação dos limites entre os dois campos” (ARAÚJO, 2018, p.134) a saber História e Literatura, confirmando a tônica já delineada até aqui dos homens de letra pautando as discussões nestes âmbitos nos jornais da época, sem descartar sua filiação ideológica, a despeito de seu descrédito “da vida política, na qual atuou junto ao grupo liberal” (SÁ, 2021, p.391).

adaptou aos padrões da época ao ter “Gentil Homem de Almeida Braga [escrevendo] o folheto literário do *Publicador Maranhense*” (MOREL, 2003, p. 57), conforme já dito, a incorporação da literatura aos jornais representava um ganho também financeiro para os veículos. Até 1860 a estrutura de tópicos permanece mantidas.

Em 1856, foi a vez de Sotero dos Reis assumir a responsabilidade do jornal através do controle da redação. Em outros veículos, Sotero se preocupava em defender “ideias de conciliação e defesa da constituição” (MARTINS, 2010, p.115). Assumindo a partir desse momento a redação do jornal oficial da província, nada mais coerente para alguém que defendia conciliação e constituição, “conservou-se nesse órgão de imprensa até 1861” (MARTINS, 2010, p.115). Johnny Santana de Araújo, por seu turno, monta um panorama geral que complementa informações acerca da rotatividade na redação do periódico, pois após a saída de Sotero dos Reis

seu redator foi Temístocles Aranha, que permaneceu no periódico até fundar o seu próprio jornal, *O Paiz*, em 1863, sendo substituído por Ovídio da Gama Lobo, que ficou até o início de 1864. Por todo esse ano, o *Publicador Maranhense* foi redigido por Antônio Henriques Leal. Em 1865, entrou para a redação Felipe Franco de Sá e, em 1866, já era redigido por empregados da Secretaria de Governo (RAMOS, 1992, p. 94), tendo como editor o jornalista João da Mata de Moraes Rego. Quando a redação foi ocupada por Henriques Leal e Felipe Franco de Sá, o *Publicador Maranhense* teve um aumento significativo de artigos que abordavam questões sobre as finanças da província, mas, sobretudo, artigos sobre questões políticas, que tratavam sobre as leis encetadas na Assembleia Provincial; (ARAÚJO, 2021, pp. 283-284).

Essa plêiade de autores, apesar de inicialmente poder apontar para uma linha editorial difusa, segue as transformações políticas da época que fazia triunfar, “no início da segunda metade do século XIX, o jornalismo conservador” (SODRÉ, 1999, p. 190). Por ser, naturalmente, um órgão oficial, seu caráter de conciliação e defesa dos poderes constituídos são princípios básicos do jornal. Henriques Leal, redator do jornal em 1864, seguindo a lógica de fronteiras poucos distintas entre jornalismo, literatura e história, publicou uma obra que interessa nossa temática estudada, intitulada *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. Uma análise preliminar de tal obra nos dá vários subsídios para pensar as impressões que o autor carregava sobre a Ordem de Santo Inácio, propagada com seu trabalho. O mesmo, de início, reconhece que

Estes padres, que desde o começo do seu Instituto foram o alvo dos mais exagerados encarecimentos e das mais implacáveis acusações, tiveram o singular privilégio de conservar, depois de extinta a corporação, o louvor e a censura quase no mesmo grau de efervescência dos tempos florescentes da Ordem (LEAL, 2012, p.13)

Desse primeiro apontamento, Henriques Leal indica o exagero nas acusações feitas aos jesuítas e a pretensão de analisar de forma imparcial a história da ordem, principalmente de acordo com a tradição do IHGB que se inseria “num conjunto de associações do mundo

ocidental que se dedicaram em “recolher, preservar, pesquisar e divulgar as respectivas histórias nacionais”, mantendo uma relação intelectual estreita com inúmeras delas quanto à visão de História” (DOMINGOS, 2009, p. 13). Diante disso, Henriques Leal declara também que sua posição era de um

escritor latino, longe do ódio ou do favor para com uma instituição que, quaisquer que sejam os esforços de alguns espíritos retrógrados e hipócritas, pertence ao passado, contentar-me-ei com a exposição dos fatos que extraí dos seus próprios livros, copiando-lhes trechos textual e fielmente, e deixando ao leitor a dedução dos corolários; (LEAL, 2012, p.15)

Reforçando a tarefa do historiador de realizar a leitura e a compilação dos documentos e apresentar a chave de leitura correta de acordo com os documentos disponíveis, neste caso com relação à história dos jesuítas. De outro lado, apesar de apontar anteriormente o exagero das acusações feitas aos jesuítas, reconhece mais adiante, então perto de sua memória, ação pombalina de expulsão da ordem, dito como

um homem superior, o marquês de Pombal, que rejeitou o instrumento já bastante gasto e usado, o que se tornara inútil depois de completa a obra para que era destinado. Se, conforme dizem os aderentes da Companhia, não houve nisso justiça, certo que houve lógica, e a expulsão, que em parte se baseou em uma acusação caluniosa, mostrou mais uma vez a inexorabilidade da justiça, sobre-humana, quando fez reverter contra os jesuítas o princípio subversivo de toda a moral, de que – os fins justificam os meios! (LEAL, 2012, p.16).

No fim, porém, apesar de anunciar o desejo de imparcialidade, o autor caminha alimentado pelo pensamento contrário aos jesuítas, de acordo com o qual segundo Simone Tiago Domingos, Leal concebia a Ordem de Santo Inácio de Loyola partícipes de uma “corporação dominadora e detentora de um poder paralelo [notando um] discurso conspiracionista e mitológico vigoroso na década de 1870, no qual a figura do jesuíta assume o perfil do indivíduo perigoso porque ameaçador da estabilidade do Estado” (DOMINGOS, 2009, p. 256).

Com isso, concordamos que esse discurso, presente na década de 70 como atestado acima, ganhou maior fôlego com ultramontanismo dos bispos desde o início da segunda metade do século, mas também com o papado de Pio IX, denominado por José Murilo de Carvalho, como colocamos anteriormente, de reacionário, além do Concílio Vaticano I, responsável, dentre outras coisas, por

Enfrentar a questão desdobrada a partir do início do século XIX, ou seja, enfrentar a modernidade que tomara outros rumos com a evolução de pensamentos e práticas oriundos da tríade revolucionária: Iluminismo, Revolução Francesa e Industrial. *Desejava Pio IX que a infalibilidade papal e o primado fossem definidos e proclamados nessa Assembleia Conciliar.* (SOUZA, 2013, p.65, grifos nossos)

A partir deste breve exemplo, depreendemos que havia uma clara discordância com o movimento católico conservador no que se resumia, em linhas gerais, a pontos como a pretensão de “inerrância literal [ao] texto papal, modernidade [...] pensada como síndrome antagônica à tradição [...] e a restauração de uma sociedade integralmente cristã” (PIERUCCI, 1992, p. 150). Os jornais, local de debate com maior peso e potência, mediante seus redatores, se colocaram como uma barreira intelectual de enfrentamento ao projeto de Modernidade que o catolicismo pretendeu empreender a partir das ações do papado de Pio IX, projeto basicamente atrelado a “busca de uma ordem social fundada sobre os valores cristãos” (ANTOINE, 1980, p. 12). A luta, mediante os atos de fala, instrumentalizavam conceitos e estereótipos como *ultramontanismo* e *jesuitismo* foram uma das armas nesta que, “se acontecia no campo das ideias, tinha também reflexo no campo das práticas políticas” (BARATA, 2002, p. 304), como já destacado e reforçado neste trecho.

CAPÍTULO III – DOS JESUÍTAS DERIVAM TODOS OS MALES

3.1 O JESUITISMO COMO CONCEITO POLÍTICO TRANSVERSAL

Os estudos do Historiador português José Eduardo Franco sobre o “mito jesuíta”, ou o que ele concebe como ideologia antijesuítica, assim como a semântica típica da utilização do termo *jesuítico* como um conceito pejorativo, figuram como bibliografia básica para o entendimento das manifestações contrárias e, em certos momentos, revoltosas, conta Ordem de Santo Inácio ao longo dos séculos, ao menos no contexto português, além de suas reverberações. No artigo *Os catecismos antijesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal*³⁵, o historiador desenvolve entendimentos bastante pontuais sobre a gênese de uma produção documental vasta com o intuito de desacreditar ao máximo os inicianos. Segundo este texto, é a partir da atuação pombalina como primeiro ministro de Dom José que se observa, ao menos de forma mais sistemática, a construção de um mito jesuíta ou o nascimento de um movimento antijesuíta com bases mais definidas, calçado numa literatura bem construída e pretensamente embasada em provas cabais a fim de comprovar as acusações que eram colocados por intermédio de textos. Ainda segundo José Eduardo Franco (2005)

Nelas é patenteada e feita a arquitectura das razões do combate governamental desenvolvido contra esta ordem religiosa que é apresentada sempre como detentora de um poder hiperbolizado, mesmo sobre-humano, situado no lado negro e

³⁵ Artigo proveniente da tese de doutorado de JOSÉ EDUARDO FRANCO, *Le mythe jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles)*, Tese defendida na EHESS, Paris, 2004.

conspirador da história. Todas elas são perpassadas pela obsessão antijesuítica que constitui os Jesuítas e o jesuitismo como o Inimigo por excelência e a causalidade diabólica dos males do país. Entendemos assim que estes autênticos libelos estruturam os vectores ideológicos que sistematizam a doutrina antijesuítica que deu origem ao mito fabuloso que congemina. (FRANCO, 2005, p.247-248)

O autor considera que ao todo cinco obras compõem os catecismos antijesuíticos pombalinos. Dentre elas, a obra intitulada *Dedução cronológica*³⁶, por exemplo, considerada a bíblia do antijesuitismo, com grande investimento copista, inclusive em língua chinesa, algo não tão impressionante quando se toma conhecimento da presença missionária na Ásia que, apesar de muitos percalços, foi bem sucedida. Sobre as desventuras, a título de exemplo, no Japão “foi necessário adaptar o Evangelho, e na tradução do episódio das Bodas de Canaã era dito que Jesus transformava a água em saquê” (COSTA, 2012, p. 30), enquanto na China, Matteo Ricci adotara “o vestuário e até os costumes dos intelectuais chineses, adeptos do confucionismo, para poder pregar a doutrina cristã com mais facilidade” (SCARRONE, 2011, p. 47), o que demonstra a adaptabilidade dos padres da companhia. A evangelização bem sucedida também nessas localidades mais distantes, que proporcionaram a Ordem certo prestígio, inflamou o combate pombalino, contando também a própria “oposição no seio da igreja, principalmente entre os religiosos mais arraigados aos valores de um cristianismo ainda preso aos tempos medievais” (BRANCO, 2012, p. 25).

Nestas peças literárias há um considerável “arsenal de provas arquivísticas retiradas dos arquivos do reino e da própria Companhia de Jesus, o que alegadamente lhe garantiria maior verdade e força.” (FRANCO, 2005). Esta obra compõe um grupo maior, consideradas como um investimento literário de vulto com o objetivo de seguir uma linha de consolidação da ideia na qual os jesuítas “têm acesso a esse universo secreto, onde se congeminam os mais imundos crimes e produzem os mais degradantes erros contra o Estado e contra a sociedade em geral.” (FRANCO, 2005, p. 254).

Em poucas palavras, este arcabouço semântico, nas palavras do próprio José Eduardo Franco, pode ser definido como fruto de um grande “esforço editorial” com intuito de divulgar uma opinião modelada acerca de quem eram os jesuítas. A construção do adjetivo Jesuítico, além da definição literal do substantivo que indica aquele que pertence à Companhia de Jesus, “é sinónimo de ‘dissimulado’, ‘fanático’, ‘fingido’” (FRANCO, 2004, p. 428). Do ponto de

³⁶ “DEDUÇÃO CRONOLÓGICA E ANALÍTICA. Parte primeira, na qual se manifestam pela sucessiva série cada um dos reinados da monarquia portuguesa, que decorreram desde o governo do senhor rei D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a companhia denominada de Jesus fez em Portugal [...]”, Por José Seabra da Silva. Arquivo Nacional Torre do Tombo. 2008. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4375103>>. Acesso em: 01, novembro de 2022.

vista de uma leitura foucaultiana feita por Paul Veyne, apontamos esse contexto como fundamental para “negação dos objetos naturais [...], pois, segundo as épocas, a mesma instituição servirá a funções diferentes e inversamente; [...], a função só existe em virtude de uma prática, e não é a prática que responde ao ‘desafio’ da função” (VEYNE, 1998, p. 269). Ou seja, é preciso advogar pela causa das descontinuidades, descartando a naturalidade, porque em cada momento histórico proporcionará objetivos práticas diferentes que determinarão a utilização de uma função, neste caso, a estratégia de difamação, criada praticamente com o nascimento da Ordem, constrói os inicianos de forma homogênea, estando comprometidos com um empreendimento de grande porte que, se fosse alcançado, geraria um domínio político-econômico que rivalizaria com autoridades Reais do período colonial, com os Estados nascentes, muito próximo ao estilo das sociedades secretas.

Na linha do mesmo autor, esse empreendimento, em geral, deve-se em muito pela capacidade de resiliência da Companhia de Jesus “calcada na adaptação do catolicismo à cultura dos povos missionados” (NEUMANN, 2012, p. 18) e muito creditada a gênese militarizada de Inácio de Loyola, que legou à ordem prosperidade “sem perder o discurso do pioneirismo e da ação heroica dos primeiros tempos. [...] os funcionários de Deus trabalhavam orando, cultivando, contando e ampliando a seara divina” (ASSUNÇÃO, 2009, p. 240), atuação que se espalhou pelos mais diversos lugares do planeta. Nessa linha, José Eduardo Franco afirma ainda que:

[...] esta ordem religiosa formou elites, afrontou a expansão do protestantismo, pregou a renovação das velhas cristandades e, ao mesmo tempo, penetrou com sucesso em culturas e povos até então difíceis de abordar para efeitos de proselitismo religioso, alguns deles desconhecidos da cultura ocidental. (FRANCO, 2004, p. 412)

Fica claro a partir deste excerto que o modo pelo qual a Ordem atuava, seu *modus operandi* se mostrou muito eficaz e por isso o incômodo com relação à Companhia tinha razão de existir. As formas de reação à Companhia, no entanto, variaram de acordo com a necessidade de cada momento histórico. Para ilustrar, além de reafirmar as reações ao estilo literário, baseadas no mito construído com objetivo de arranhar a reputação da Ordem Inaciana, seguindo a lógica de José Eduardo Franco. No cenário brasileiro, por exemplo, durante a revolta dos irmãos Beckman³⁷ no século XVII, há registros de que alguns revoltosos buscaram um acerto

³⁷ Antonio Filipe Pereira Caetano resume nas seguintes palavras o que foi a revolta: “um dos movimentos de resistência mais importantes do período colonial ocorreu no Maranhão, entre 1684 e 1685, quando os irmãos Beckman, aliados aos proprietários de terra locais, destituíram o governo de Francisco de Sá e Menezes e prenderam o responsável pela Companhia Geral do Comércio do Maranhão, Pascoal Jansen” (CAETANO, 2007, p. 1). Ainda segundo esse autor, a baixa circulação monetária ocasionava necessidade de substituir escravizados negros por mão de obra gentia, basicamente pelo alto preço daqueles. Dentre outros principais motivos que levaram à eclosão do evento destacamos o “conflito constante e histórico que envolvia os jesuítas e os súditos maranhenses

de contas com os jesuítas. Na revolta ocorrida no Maranhão, creditou-se aos inácianos “a principal responsabilidade pela emissão da proibição régia de 1680, que impedia a escravização dos índios”. (SCHWARCZ, 2015, p.136). As reivindicações observadas durante a revolta mostram, então, o descompasso entre os objetivos jesuíticos na catequização e aldeamentos³⁸ dos nativos e a “necessidade que os colonos tinham de mão de obra” (MELLO, 2012, pp. 22-23).

A penetração bem sucedida em povos e culturas diversas, fosse por objetivos, no início, proselitistas, desembocou rapidamente em atividades econômicas. Se os padres da Companhia não foram coniventes com a escravização de indígenas, acarretando a luta pelo controle e manutenção do poder sobre os nativos, foi fruto do desenvolvimento de “trabalhos missionários entre os indígenas do norte do Brasil” (FRANCO, 2007, p. 96). A companhia, de fato, organizou empreendimentos missionários, que acabaram proporcionando uma ascensão rápida da Ordem, mas que, porém, reforçam outra face do antijesuítismo, que é anterior ao esforço literário que foi articulado por Pombal. A historiadora Marcia Eliane Alves de Souza e Mello (2012), ao estudar a presença dos missionários na Amazônia Colonial, identifica três fases de atuação dos jesuítas, estas fases nos ajudam a elucidar as discontinuidades inerentes ao processo histórico, porque “a gênese não é nada mais do que a atualização de uma estrutura” (DELEUZE apud VEYNE, 1998, p. 269).

1ª Fase (1607-1643): Destacaram-se atividades promovidas pelo padre Luís Figueira, após avançar para o Maranhão (1607) para fazer contato com os índios caetés na Serra do Ibiapaba. Em 1643, ao regressarem ao Pará em número de 14 missionários vindos de Lisboa, um infortúnio resultou na morte dos religiosos pelos índios aruanas; (MELLO, 2012, p. 22)

2ª Fase (1653-1686): se instalaram em São Luís e Belém, fundando conventos e colégios, marcada pelas lutas entre colonos e o uso da mão de obra indígena como comentamos acima; (MELLO, 2012, p. 22)

por conta da querela da escravização indígena” (CAETANO, 2007, p. 3). Soma-se a isso um ingrediente importante, quando Tomas Beckman resolveu, como *procurador do povo*, ir até Portugal apresentar as reclamações acerca das tiranias realizadas por Francisco de Sá e Menezes – que nem sequer morava na capital da capitania que era em São Luís -, os empecilhos decorridos da instalação da Companhia Geral do Comércio e as ações dos missionários, foi justamente um padre da Companhia de Santo Inácio de Loyola, João Felipe Betendorf, que o impediu de tal objetivo. O sacerdote chega quase ao mesmo tempo em Portugal e denunciou os revoltosos como perturbadores da ordem e movidos por interesses pessoais. Tomas Beckman acabou sendo preso, julgado e condenado. (CAETANO, 2008, p. 28)

³⁸ Esses empreendimentos conhecidos como aldeamentos ou reduções, foi esboçado em 1557 por Manoel da Nóbrega com o objetivo de deslocar os indígenas a aldeias controladas por padres. Antônio Vieira também em luta ferrenha contra o aprisionamento dos índios lança mão de seus sermões famosos também na defesa de novas leis referentes aos nativos.

3ª Fase (1686-1760): mais longa e mais tranquila, além de proporcionar maior expansão das atividades na Amazônia colonial. Esse período também é conhecido como a fase empresarial dos jesuítas (MELLO, 2012, p. 23).

A esquematização dessas fases é fundamental para demonstrar nuances da presença dos padres, em cada época evocou reações motivadas por objetivos específicos. Roberta Lobão Carvalho, por sua vez, concorda com a existência de movimentos antijesuíticos, e articula, para cada época, ao menos releituras e configurações diferentes entre esses movimentos. Correlacionada com a segunda fase de Marcia Eliane Alves, a autora identifica “o antijesuítismo contra o monopólio dos jesuítas sobre os índios, que levou às revoltas e expulsões em 1661³⁹ e 1684;” (CARVALHO, 2018, p. 219). Voltaremos mais adiante às definições sobre os outros antijesuítismos articulados por Roberta Lobão Carvalho. Essas diferenciações, por hora, reforçam os matizes diversos que compreendem o movimento de ojeriza aos jesuítas, mesmo sendo possível estabelecer paralelos entre os mesmos.

Por sua vez, os conflitos que aconteceram no Brasil durante o processo de redefinição de fronteiras do Tratado de Limites, segundo José Eduardo Franco, serviram de base para a

primeira obra fundadora do mito jesuíta pombalino [...] um opúsculo elaborado em forma de relatório que se pretendia apresentar como sendo um relato rigoroso das obstruções levantadas pelo poder dos Jesuítas à realização da missão das comissões mistas oficiais portuguesas e espanholas que executaram na Ibero-América as demarcações fronteiriças definidas pelo referido tratado luso-castelhano. Foi distribuído em Portugal a partir da capital lisboeta, a 3 de Dezembro de 1757 [...] (FRANCO, 2004, p. 249)

Também conhecido como Tratado de Madri e palco de intensa luta entre os Guaranis das missões Jesuíticas e os reinos luso-espanhol ainda em 1750. A “oposição conduziu, inclusivamente, a um importante conflito entre as forças Ibéricas e os índios aldeados por jesuítas, a chamada Guerra Guaranítica⁴⁰ (1753-1756), o que naturalmente atrasou o processo de delimitação (CARVALHO, 2019, p. 359). O que fica claro é que esse conflito, bem como a utilização do mesmo como produto literário antijesuítico, mesmo que temporalmente afastado do antijesuítismo conceitualizado Carvalho (2018) e da presença jesuíta defendida por Mello (2012), obedecem à mesma lógica racional baseada num longo processo de construção dos

³⁹ No Maranhão, foi Antônio Viera que encabeçou a resistência aos colonos, resistência que não surtiu efeito, dado que foram corridos de lá em 1661, retornando no ano seguinte por intermédio do próprio Vieira. (VAINFAS, 2012, p. 17)

⁴⁰ Para Tau Golin “a Guerra Guaranítica (1753-1756) foi o evento bélico deflagrado pelo levante dos índios rebeldes contra os demarcadores e exércitos de Espanha e Portugal. Motivou-se pela rejeição de seis cabildos situados a oriente do rio Uruguai, caciques de Misiones e jesuítas, ao contestarem cláusulas do Tratado de Madri (1750). A causa principal foi a previsão de permuta dos Sete Povos (espanhol) pela Colônia do Sacramento (português)” (GOLIN, 2011, p. 1)

domínios missionários entre os indígenas. As lutas para empreender os aldeamentos que geraram as primeiras expulsões dos jesuítas e a insistência missionária estão ligadas a hegemonia jesuíta que também gerou a literatura pombalina, mesmo com as diversas especificidades de cada contexto.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, olhos e braços do irmão durante as atividades de demarcação de fronteiras, teve papel importante nos encaminhamentos do movimento antijesuíta pombalino que se formaria dali em diante. A presença de alguém tão próximo a Pombal foi fundamental para intermediar, de forma muito mais pessoal, informações que deturpavam a reputação dos inacianos, porque o relato da participação dos padres no conflito, e a contundente militância jesuítica⁴¹ na península ibérica, em Roma e na América na “resistência em defesa de modificação ou revogação, contrária a entrega das Missões da banda oriental do rio Uruguai” (GOLIN, 2011, p. 5) foi fundamental para montar a concepção de que havia o interesse dos Loyolanos em montar um Estado paralelo àqueles estabelecidos na Europa, ameaçando as possessões ultramarinas, ou seja:

é Francisco Xavier que, muito antes da propaganda oficial portuguesa de tal fazer eco, denuncia o desprezo dos Jesuítas pelas ordens régias e a sua aspiração a manter uma autoridade sobre as aldeias por eles controladas quase à margem daquela que, na pessoa do governador, emanava do rei. (MONTEIRO apud SILVA, 2017, pp. 124-125).

Pombal, então, interessado em adaptar o ensino que se praticava em Portugal aos novos modos de ordenação intelectual que se praticava ao norte da Europa, aproveitou que:

Enquanto os métodos modernos de investigação e raciocínio se desenvolviam em outros lugares, sobretudo na Inglaterra, alunos e professores do Colégio das Artes e da Universidade de Coimbra ocupavam-se em *disputationes* escolásticas, citando como autoridades últimas, além da Bíblia, Aristóteles e Santo Tomás (CARVALHO, 2000, p. 131).

Para conseguir, também como reação antijesuítica, empreender a reforma dos estudos e a substituição das práticas de ensino jesuítas⁴². *A Dedução Cronologica* comportava o

⁴¹ É importante ressaltar que, com base ainda em Tau Golin, enquanto alguns padres realmente pregaram abertamente a desobediência, houve, por “leitura estratégica dos interesses gerais da Companhia de Jesus” (GOLIN, 2011, p. 5) a tentativa de demover a oposição interna. A intensa sistematização cartográfica necessária para todo o processo do acordo também se fez com a presença assídua de vários padres da Companhia, esse fato revela a pluralidade e heterogeneidade dos padres, suas formas de organização e interesses, mas também demonstra o ponto válido a ser citado referente à destreza dos jesuítas nesse trabalhos, pois, segundo Artur Henrique Franco Barcelos, “em muitos casos, os jesuítas foram os primeiros a realizar descrições escritas e cartográficas de áreas onde a conquista e a colonização espanhola ainda não havia se efetivado. E mesmo após a expulsão dos inacianos, em 1767, a produção cartográfica destes religiosos não se encerrou, existindo uma importante elaboração de mapas feita por padres e irmãos exilados na Europa” (BARCELOS, 2010, p. 1)

⁴² Em caráter de exemplo, podemos citar a apreciação crítica realizada por Adolfo Coelho (1847-1919), “nacionalista e laicista radical, procurava fundar a sua produção de conhecimento histórico recorrendo a uma metodologia de teor mais científico” (FRANCO, 2007, p. 191), mesmo criticando a exaltação as reformas pombalinas da educação insiste na ideia sobre a qual era necessário uma reforma laica do ensino que deveria

argumento sobre o qual a “reforma política se orientava no sentido da recuperação do ideal português perdido por obra maléfica dos jesuítas” (FRANCO, 2007, p. 85). Para o primeiro ministro se apresentava uma ótima oportunidade de colocar Portugal em direção ao avanço das Luzes, caminho que não podia ser percorrido sem a submissão total da Ordem. Assim que Sebastião José de Carvalho e Melo assume a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e põe imediatamente o Tratado de Madri em pauta para ser retomado, Jorge Couto afirma que uma das tarefas estratégicas principais do novo grupo dirigente que assumia o reino era “reorganizar, reforçar e alargar o poder do Estado para submeter as autonomias regionais e reduzir os benefícios das classes privilegiadas” (GOLIN, 2011, p. 5). Certamente, a autonomia que tinham os padres da Companhia na Colônia não era vista com bons olhos. O argumento poderia ser resumido com base na concepção de que “atraso, dependência econômica e dependência política andavam juntos, impedindo o avanço material e cultural do reino, agravado pelo predomínio dos religiosos nos campos de ensino e da persistência da escolástica como filosofia predominante” (SILVA, 2017, p. 154).

Nesse mesmo sentido, guardadas as devidas proporções, também pesava, para o sentimento antijesuíta, a defesa das prerrogativas do poder papal (QUEVEDO, 1994, p.7), o antijesuitismo encontrou um campo seguro de atuação ao hiperbolizar e generalizar os jesuítas como “os soldados do Papa, em terra de progressiva laicização⁴³ do poder” (QUEVEDO, 1994, p.7) e de burocratização de seu aparato estatal. Esse processo não comungava mais com o ideário e prerrogativas do poder papal encarregado de justificar o poder Real. A lógica estrutural se invertia e por isso

os jesuítas são acusados de terem erigido um Estado dentro do Estado, infectando a nova ordem com projetos perniciosos que viciavam a soberana vontade do monarca. [...] procurou-se justificar a razão fundamental do insucesso da execução do Tratado de Madri apresentando numa linguagem de oposição aos jesuítas. As forças antijesuíticas atribuíram aos padres a responsabilidade do insucesso do acordo de 1750 (QUEVEDO, 1994, p. 8).

Ressaltamos que a natureza essencialmente missionária e pedagógica (FRANCO, 2007a, p. 11) da Companhia, considerada durante os séculos XVI e XVIII, “a elite intelectual por excelência do catolicismo romano [...] instituição que melhor realiza a síntese entre a Igreja

realizar como medida preliminar e incontornável ‘a separação completa da igreja’ (FRANCO, 2007, p. 192), necessariamente sem a influência jesuíta.

⁴³ Em reforço da ideia exposta anteriormente partimos do pressuposto que a laicidade é “um processo dinâmico, agonístico, que não pode ser tomado então como algo dado e que ocorra de modo linear e irreversível (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 63). Pode ser entendido a partir da ideia de “separação lícita e necessária entre ordem temporal do Estado e a ordem espiritual da Igreja” (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 53), mais ligada a esfera política de autonomização do Estado.

tradicional e os novos desafios de mundos em conflito” (FRANCO, 2007b, p. 13), impulsionaram a construção das representações fundadoras dos antijesuitismos. A partir do ponto de vista de José Eduardo Franco, existiu o que ele nomeia por “‘matriz pombalina’ que foi sendo enriquecida com novos temas e se diversificou sem perder nem a virulência intelectual e moral, nem a eficácia política” (FRANCO, 2007b, p. 13). Em momentos que fosse necessário haveria o resgate desta “‘ária, apenas com arranjos e músicos diferentes” (FRANCO, 2007b, p. 13) para convencer a identidade maléfica dos padres da Companhia. Como procuramos demonstrar, o antijesuitismo foi sendo remodelado ao longo dos séculos, resgatado e formatado diante da necessidade do contexto histórico, sistematizando os elementos adicionais que caracterizaram os adjetivos à Ordem de Santo Inácio.

Novamente, segundo o ponto de vista de José Eduardo Franco, a produção ideológica sobre os jesuítas, em grande medida se deve a influência do gabinete pombalino e sua produção literária⁴⁴, ou seja, o movimento pombalino tem uma grande preponderância enquanto ponto de partida em suas análises. Este pretendia constituir o jesuitismo “como inimigo por excelência e a causalidade diabólica dos males do país” (FRANCO, 2005, p. 248), seguindo a lógica de que os homens comprometidos com o complô, a exemplo dos judeus para os nazistas alemães, aprenderam a manejar ferramentas essenciais tais como a “da corrupção, do aviltamento dos costumes, da desagregação sistemática das tradições sociais e dos valores morais” (GIRARDET, 1987, p.40). As conclusões de Marcia Eliane Alves de Souza e Mello e Roberta Lobão Carvalho, ao estruturarem fases e movimentos anteriores ao antijesuitismo pombalino, principalmente no Brasil, além do antijesuitismo puramente baseado no primeiro-ministro, auxiliam nessas percepções múltiplas sobre o “mito”.

É importante frisar que, como também descreve José Eduardo Franco, “a avaliação do papel e do perfil dos Jesuítas é construída na associação íntima com o esquema de leitura assente na ‘ideia de decadência da nação portuguesa’” (FRANCO, 2007b, p.140). Fernando Novais sintetiza também esse processo, do qual resultaram “várias linhas de explicação, que por sua vez marcaram profundamente a historiografia que se lhes seguiu [...]” (NOVAIS, 1989, p. 200). Fernando Novais confirma então que Sebastião de Carvalho e Melo, além de ser responsável pela ideia de que a decadência era fruto da ação espoliativa da Inglaterra, é responsável por formular a ideologia que consistia em “ver o atraso sobretudo sob o ângulo do isolamento,

⁴⁴ Na apresentação do volume II d’*O mito dos jesuítas – em Portugal, no Brasil e no Oriente* (Séculos XVI a XX) fruto da tese de José Eduardo Franco na EHESS (École des hautes études en sciences sociales), Philippe Boutry sintetiza bem o plano da obra ao dividi-la em três grandes partes, sendo estas os “antecedentes do mito, construção pombalina do mito, recepção e recriação do mito após Pombal”.

marginalização frente à Europa, e isso devido ao obscurantismo jesuítico que, justamente a inquisição, teria impelido a modernização” (NOVAIS, 1989, p. 203).

O historiador, em que pese considerar o efeito marginalizador causado pela contrarreforma, insiste que “jesuitismo, inquisição, etc, passam a ser tomados como dados, quando precisam ser visto como problemas” (NOVAIS, 1989, p. 203), contestando o peso que se deu a essas questões no cômputo geral. Como também destacou José Murilo de Carvalho as *diputationes*, foi vista como o real problema que impedia avanços para a modernidade, por isso a “reforma buscava recolocar Portugal em posição digna dentro do mundo civilizado e polido da Europa, [...] a civilização eram as ciências e suas aplicações práticas” (CARVALHO, 2000, p. 131).

Enquanto marco histórico fundador, o pombalismo, de fato, tem protagonismo na formação da repugnância aos jesuítas. Nem mesmo a Ordem de Santo Inácio com todo o poder e representatividades acumulado resistiu ao pombalismo, porque foi o ministro que recebeu “total proteção e confirmação do Rei que, além do mais, lhe delegou poderes extraordinários para agir, nunca até então cedidos” (FRANCO, 2007b, p. 24) a nenhum outro na história da monarquia portuguesa.

A interpretação decadentista portuguesa com foco na atuação jesuítica também coloca a inquisição como elemento causador do atraso do país. Nesta tese, os jesuítas haviam operado por intermédio da inquisição para exercer sua dominância. No entanto, como foi destrinchado também por José Eduardo Franco juntamente com Célia Cristina Tavares, essa perspectiva de identificação tão estreita foi “confeccionada pela literatura antijesuítica produzida no consulado do Marquês de Pombal, tornando-se depois, por sua influência, um tema recorrente do antijesuitismo posterior” (FRANCO, 2007a, p. 18).

Os autores se propõem a analisar e buscar a compreensão, de acordo com suas próprias palavras, “fundada cientificamente na interpretação complexizante dos fatos e das relações transicionais que marcam o devir histórico das sociedades humanas” (FRANCO, 2007a, p. 14). Muito próximo da percepção, colocada por Veyne, de negar os objetos naturais, comparação que fazemos por nossa conta e risco, fica claro para os autores que nem sempre existiu tácita concordância ou mesmo o controle perene dos jesuítas sobre a inquisição. Mesmo existindo boas relações entre ambas, “alguns incidentes de caráter jurisdicional e as posições e ideias críticas assumidas por alguns jesuítas provocaram antagonismos sérios entre as duas instituições” (FRANCO, 2007, p. 49).

Não à toa, Antônio Vieira articulou diversas críticas à inquisição e o padre Jesuíta Gabriel Malagrida foi morto no auto-de-fé empreendido pela mesma, acontecimento duramente criticado por Voltaire, que considerou ato de “excesso de ridículo e de absurdo unido ao excesso de horror” (MEDEIROS, 2017, p. 103), já após a reforma pombalina na instituição. Longe de querer se colocar ao lado da historiografia filojesuítica⁴⁵ defensora dos missionários, é preciso demonstrar as sinuosidades históricas dos caminhos. A perda de influência da Companhia de Jesus no Tribunal do Santo Ofício, que passou para as mãos da Coroa, por meio do regalismo e padroado, mas também chegou a ser controlado segundo José Eduardo Franco, por outras ordens religiosas, a exemplo dos dominicanos, ajudaram, por exemplo, a “recrudescer a animosidade antijsuitica de tradição mendicante” (FRANCO, 2007, p. 78).

O Marquês que, nas palavras de José Eduardo Franco, “não deixou de ser católico, apesar de ter conduzido uma implacável política regalista que conduziu efetivamente à submissão da Igreja ao Estado” (FRANCO, 2007b, p. 22), resolveu substituir, no decorrer de sua reforma educacional, os jesuítas pela Congregação do Oratório, em grande medida, pela maior afinidade que estes últimos tinham com o pensar iluminista. Como já definimos, o interesse se fundava na ideia de manter um catolicismo, coluna essencial da monarquia (FRANCO, 2007b, p. 22), totalmente submisso ao controle do Estado. A substituição mantinha o vínculo com os representantes da Igreja, porém, reafirmava o argumento sob o qual expulsão da ordem de Santo Inácio havia se dado porque estes eram “responsáveis pelo atraso gongórico e medieval das estruturas mentais da metrópole lusitana (SIQUEIRA, 2009, p. 41), mas também não eram confiáveis para a manutenção ou estruturação do regalismo aos moldes pombalinos

Em resumo, Iverson Geraldo da Silva, monta o panorama com as seguintes palavras

[...] em pleno século XVIII, pós ares tridentinos, os jesuítas representavam real incômodo para os monarcas dos países em que estavam presentes. A forma de estruturação da ordem, que reafirmava obediência direta a Roma, sobrepondo-a às autoridades régias, e o seu poder econômico dentro do setecentos – no caso do império português – que fora considerável, eram tidos como uma “ameaça” ao poder dos monarcas ibéricos.” (SILVA, 2013, p.101)

Neste excerto, o autor confirma que havia de fato uma presença bem estruturada da Ordem que, com grande poder econômico, foi alvo da versão antijesuítica que hiperbolizava a influência e construiu um mito muito bem estruturado. No contexto brasileiro, podemos citar o antijesuitismo causado pela segunda fase da presença missionária na região amazônica, o antijesuitismo contra o monopólio dos jesuítas sobre os índios, esmiuçado por Marcia Eliane

⁴⁵ Perspectiva daqueles que ao tentarem defender a Ordem de Santo Inácio tentavam contaminar de forma apologética a visão univalente dos antijesuitas. FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas e inquisição: cumplicidades e confrontações* / José Eduardo Franco, Célia Cristina Tavares. – Rio de Janeiro : EdUERJ, 2007.

Mello (2012) e aqui reiterado. Mas podemos observar o antijesuitismo que se baseou na concepção de que a melhor arma do arsenal jesuítico era o domínio das consciências (FRANCO, 2007b, p. 201), principalmente pelo sacramento da confissão. as

Roger Bastide, embora seja um clássico das ciências sociais brasileiras⁴⁶, deixou sua obra marcar-se pelas várias linhas de explicação para o decadentismo lusitano de que fala Novais (NOVAIS, 1989, p. 200), dentre eles o antijesuitismo. Ao considerar a colonização empreendida pelos conquistadores de terras e os conquistadores de almas nunca harmonizados, cita que

os homens de sotaina negra eram mais fortes que os das botas de couro: dominavam a mulher do senhor por meio da confissão, dominavam o filho através do colégio. Puderam assim apesar das disputas e das queixas recíprocas e mesmo apesar das expulsões, modelar um pouco o Brasil segundo a sua vontade (BASTIDE, 1975, p. 26)

Ítalo Domingos Santirocchi, refletindo acerca do modelo educacional repetido por Bastide como dominador, define que “as missões de evangelização e os centros educacionais católicos, principalmente sob o influxo dos jesuítas, instauraram um catolicismo reformado, mas nos moldes da cultura portuguesa, ao qual Ferdinand Azevedo chamou de catolicismo barroco” (SANTIROCCHI, 2015, p. 71). Na leitura de Ferdinand Azevedo, a Renascença da Península Ibérica é considerada brilhante por causa das técnicas de navegações e o consequente êxito de inclusão da América. Os amplos poderes espirituais, chancelados pelo Breve *Exponi nobis*⁴⁷, possibilitaram uma intensa atividade catequética que, no caso do Brasil Colônia, proporcionou a existência de “todos os elementos da Idade Média: oratórios, ermidas, pregadores itinerantes, confrarias, casas de misericórdia, romarias, festas dos padroeiros e paróquias” (AZEVEDO, 1988, p.202). Ferdinand Azevedo completa que, além das pregações itinerantes impulsionadas dado pelo Concílio de Trento para rivalizar com os pregadores

⁴⁶ Roger Bastide veio ao Brasil em 1938 “para ocupar a cátedra de Sociologia I, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, [...] A ação que desenvolveu foi além da Sociologia, da Antropologia Social, da Psicologia Social, disciplinas que se aninham sob o título de Ciências Sociais, estendendo-se à Psicanálise e à Psiquiatria, à Filosofia e à Moral, chegando à Literatura e às Artes, pois deu diferentes cursos sobre as relações entre a Sociologia e estes outros ramos do saber, alguns dos quais, ulteriormente, transformados em livros” (QUEIROZ, 1994, p. 215-216). QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo**. ESTUDOS AVANÇADOS, 8(22), 1994.

⁴⁷ O breve foi emitido por Adriano VI, papa entre 1522-1523, que “concedia facultades quase-episcopais aos superiores das Ordens, de maneira que se articulassem tanto os direitos do rei como os daqueles. Os superiores recebem a designação e a nomeação de seus frades para as missões, com encargos de consciência” (ARVIZU, 2020, p. 10). Fernando de Arvizu, porém, resolve destacar este documento como Bula, mesmo ressaltando que para alguns é definido com um simples breve, mas que também chamado de Omnimoda, representa o seu caráter amplo e ilimitado. Como o próprio nome sugere, o breve pode ser definido como uma carta papal que dispensa algumas das formalidades previamente exigidas em bulas papais. [...] foram introduzidas no século XV pelo Papa Eugênio IV (Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <[https://www.ihu.unisinos.br/noticias/528329-o-que-e-um-breve-pontificio#:~:text=Um%20breve%20\(do%20latim%2C%20breve,XV%20pelo%20Papa%20Eug%C3%AAnio%20IV](https://www.ihu.unisinos.br/noticias/528329-o-que-e-um-breve-pontificio#:~:text=Um%20breve%20(do%20latim%2C%20breve,XV%20pelo%20Papa%20Eug%C3%AAnio%20IV)>. Acessado em: 03/04/2023.

protestantes, o destaque a humanidade de Jesus Cristo e seus sentimentos humanos, são fortes características da piedade barroca destacada anteriormente. Os Jesuítas, Ordem surgida dentre tantas durante o período tridentino, ajudaram espalhar esta espiritualidade no Brasil Colônia, sintetizando que

A combinação da influência do Concílio de Trento e da presença da Companhia de Jesus no Brasil Colônia seria, só por si, fato suficiente para supor que a piedade espalhada aqui era um reflexo da grande reforma tridentina. O conhecimento das manifestações espirituais, artísticas, e retóricas confirma a ideia de que a piedade barroca animou sem concorrentes a vida religiosa brasileira, até meados do século XVIII, quando a onda iluminista rebentou sobre o Brasil Colônia" (AZEVEDO, 1988, p. 205)

Em resumo, para Roger Bastide, os padres da Companhia conseguiram modelar a sociedade por intermédio da confissão e da educação, fazendo maus usos dessas ferramentas; já para Ferdinand Azevedo esse fenômeno foi marcado pela relação com o modelo de espiritualidade estimulado por aqui, baseado num clima festivo e livre, tornando-se fácil “encaixar nela [piedade] as múltiplas celebrações medievais de Nossa Senhora, dos santos padroeiros e das datas litúrgicas de grande importância” (AZEVEDO, 1988, p. 203).

No limite, as duas interpretações coadunam no sentido de confirmar a preponderância dos jesuítas na influência da evangelização, definindo a partir disso as formas de espiritualidade. A necessidade reformadora da ordem pedagógica e cultura em Portugal nasce da consciência que havia uma clara “oposição entre o pensamento ‘tradicional’ e pensamento ‘moderno’” (CARVALHO, 1978, p. 26). Dessa oposição nasceu a necessidade de reformar, além do missionarismo, o pedagogismo jesuítico, pensando-o como problema essencialmente cultural. Dessa forma, Laerte Ramos, parecendo antecipar o que Eduardo Franco pensa sobre o empreendimento editorial, considera que “um dos traços inconfundíveis da cultura lusitana do século XVIII é a sua manifestação literária, expressa como um programa de modernismo filosófico contra a tradição” (CARVALHO, 1978, p. 26), sendo esta última representada pela hegemonia jesuíta.

Ainda para Laerte Ramos, tanto a *Dedução Cronológica* como o *Compêndio Histórico* funcionaram como documentos também fundadores da ideia de que todos os males lusos se deviam a má instrução articulada pelos padres inacianos. Representando o antijesuitismo contra o pensamento filosófico, sendo necessária a introdução da boa filosofia moderna baseados nas ciências da natureza. Por isso, em síntese, ao combater a filosofia jesuíta não se buscou apenas uma “transferência de mando, mas dos próprios fins e objetivos do ensino, de tal modo que uma nova pedagogia, solidamente fundamentadas nas razões da filosofia moderna, tomasse o lugar da pedagogia escolástica” (CARVALHO, 1978, p. 26). É preciso frisar que

[...] no que se refere à retórica, a reforma, longe de esvaziá-la, reforçou sua importância e lhe ampliou o alcance. Os especialistas no estudo das reformas pombalinas são unânimes em afirmar que, de modo geral, as mudanças não foram radicais. Uma das razões para isto foi, naturalmente, a queda de Pombal após a morte de D. José I em 1777. Sem o patrocínio do ministro, o movimento reformista perdeu vigor e regrediu. Outra razão foi mais profunda. O conteúdo humanista da reforma dos estudos menores não abria mão da importância das Letras Humanas (línguas, retórica e poética) como base de todo o conhecimento. Apesar da influência de Locke, de seu utilitarismo e experimentalismo, sobre Verney, teria sobrevivido, segundo Joaquim de Carvalho, o arcabouço expositivo do pensamento escolástico. (CARVALHO, 2000, p. 133)

Naturalmente, a profundidade que havia no arcabouço expositivo do escolasticismo não pôde ser superado facilmente, a efemeridade do gabinete pombalino foi outro fato que impossibilitou tal superação. O que foi bem empreendido, no entanto, foram as hipérboles que ligavam a presença inaciana a decadência socioeconômica lusa, resultando no antijesuitismo pedagógico-literário.

Retomando as argumentações feitas por Roger Bastide, observamos o estímulo, em seus trabalhos, aos argumentos pombalinos em relação aos jesuítas. Roger Bastide, como já colocamos, alimenta o caráter sorrateiro da posição dos padres ao dominarem as famílias por intermédio da confissão e da educação. Ainda em seu livro *Brasil, terra de contrastes* o autor insiste que, mediante o poder religioso, ao menos no Nordeste, “a única autoridade que se erguia contra os senhores de engenho era a das ordens monásticas, e principalmente dos jesuítas, que tomaram a defesa dos índios, obrigando os brancos a casar com suas concubinas, [...]” (BASTIDE, 1975, p. 119), novamente a dominação dos homens se instituíra por intermédio das mulheres dominadas por intermédio da confissão, enquanto os filhos subjugados pela educação, ou seja, a propagação das características do jesuitismo.

Essa visão demasiado pejorativa⁴⁸ de Roger Bastide já é na verdade reincidência. O artigo clássico do autor, *Religion and the Church in Brasil* (1951) ajudou em muito para estruturar um debate também em tons pejorativos e estabelecer convicções que nublam em muito todo o debate entre os conceitos. O autor passou a usar “a expressão “igreja romanizada”, que seria a afirmação da autoridade de uma igreja institucional e hierárquica estendendo-se sobre todas as variações populares do catolicismo” (SANTIROCCHI, 2010, p. 27). Luciano Dutra Neto complementa que, para Bastide, a utilização do termo “igreja romanizada” designaria “o esforço reformista do episcopado, a partir dos meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições; à educação do clero e do povo; à dependência cada

⁴⁸ O termo é extraído das conclusões de Luciano Dutra Neto, na tese *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Juiz de Fora: UFJF, Tese de Doutorado, 2006, p. 31.

vez maior, dado à falta de um clero para isso preparado, dos padres estrangeiros [...]” (NETO, 2006, p. 30). Além do seu caráter pejorativo, o uso de tais conceitualizações reflete a visão generalizante que o conceito impôs a todos os processos missionários e reformistas como “um movimento de mão única, que partia da Santa Sé e era cumprido pelos bispos” (SANTIROCCHI, 2010, p. 31). Não à toa o mesmo autor coloca que os jesuítas eram “mais moralistas e puritanos” (BASTIDE, 1975, p. 62), por isso mais utilizados nesse intento de reforma sempre visto unilateralmente e uniformemente, nublando os contextos e sinuosidades.

Em relação aos jesuítas, a exemplo da citação anterior, há defesa ou pelo menos reconhecimento por parte de Bastide de que os missionários empreenderam certa proteção aos indígenas. Essas considerações são importantes quando nos atentamos, novamente, que “as reinterpretações do passado da Ordem Inaciana contavam tanto com defesas irrestritas dos jesuítas quanto com críticas mais ácidas” (DOMINGOS, 2009, p. 170).

Nessa perspectiva, para Simone Tiago Domingos, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, exerceu grande protagonismo na tarefa de delinear a história oficial do Brasil [...] através da Companhia de Jesus (DOMINGOS, 2009), a autora afirma que, além de resgatar a temática em situações diversificadas esse objeto, fomentando reedições e “re-significação de acontecimentos do passado da ordem religiosa, com objetivos próprios dos meados do século XIX” (DOMINGOS, 2009, p. 170), ficaram marcados três momentos distintos nas publicações ao longo do Segundo Reinado, sistematicamente esses momentos podem ser classificados da seguinte forma:

1º - Entre 1839 e 1849: “os trabalhos sobre a Companhia de Jesus estavam atrelados ao tema da catequese dos indígenas no Brasil, da discussão sobre a escravidão e da defesa da unidade do território herdado. Divulgou-se um conjunto expressivo, mas não uníssono, de opiniões valorizadoras do trabalho desempenhado pelos jesuítas.” (DOMINGOS, 2009, p. 170)

2º - “Entre as décadas de 1850 e 1860: “ainda prevaleceu a questão do desempenho jesuítico na civilização do indígena e na escravidão, porém, destacaram-se dois outros assuntos polêmicos: as missões fundadas pela Ordem (no Brasil e na região do Prata), seu funcionamento, resultados e conflitos com as autoridades metropolitanas e com os colonos; e a política pombalina.” (DOMINGOS, 2009, p. 171)

3º “Na década de 1870:

os traços assumidos pelos jesuítas no imaginário negativo são mais nítidos, visto que a ideia corrente da formação de um *statu in status* por parte dos loyolanos com anseios de dominação universal e com autonomia política e econômica é consolidada. Soma-se ainda o acirramento dos conflitos nas relações Igreja-Estado, quando os jesuítas foram associados ao ultramontanismo. Por isso, a discussão a propósito do trabalho

daqueles religiosos passou a transpirar mais abertamente o confronto entre jesuitismo e anti-jesuitismo (DOMINGOS, 2009, p. 174).

As interpretações de Roger Bastide conseguem ser uma mescla entre os três momentos acima sintetizados. Ao mesmo tempo em que confirmou a importância dos padres no trato com os indígenas, enxergou em suas ações o domínio universal ou um poder sorrateiro de dominação. Além disso, ainda teve grande peso em estabelecer bases teóricas importantes para o conceito de romanização que se confundiu muito e reduziu o fenômeno ultramontano, também muito associado aos Inacianos, a partir do terceiro momento, nas definições de Simone Tiago Domingos.

Em síntese, as estruturações colocadas anteriormente corroboram com as diferenciações e especificidades das manifestações de antijesuitismo ao longo da história. Em cada contexto o fenômeno se manifestou com ressignificações e de acordo com objetivos próprios bem salientados, ou seja, novamente reforçando a visão de José Eduardo Franco, “[...] a ‘matriz pombalina’ do antijesuitismo se enriqueceu com novos temas e se diversificou, sem perder nem virulência intelectual e moral, nem sua eficácia política” (FRANCO, 2007b, p. 11)

A proposta aqui se refere a também empreender uma análise dessa manifestação, porém tomando sua utilização como um conceito político, ou ainda a faceta de ação política em que o antijesuitismo foi colocado, em outros termos, a presença de termos como jesuitismo, jesuítas, jesuitadas, e afins, passou a ser uma ferramenta de adjetivação, estando além da ojeriza e do sentido pejorativo, mas também como uma ferramenta discursiva. Uma confirmação desta característica deriva da própria noção de história que se passou a praticar no IGHB e que foram responsáveis ao conceberem que “o nascimento da História como disciplina não se dissociava de um projeto político” (DOMINGOS, 2009, p. 166) ao identificá-la como mestra da vida, orientadora do presente e reguladora da unidade nacional que se anunciava.

Em síntese, é por meio da análise da imprensa como fonte, e também como objeto de pesquisa⁴⁹, que podemos encontrar a face da ação política em que o antijesuitismo passou a figurar como conceito político, e assim entender o flanco do panorama elencado acima, principalmente quando consideramos a efervescência das novas ideias político-ideológicas, essencialmente o liberalismo, os anseios por laicidade⁵⁰, ou seja, maior autonomia do Estado;

⁴⁹ LUCA, Tania Regina. Fontes Impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas – São Paulo: Contexto, 2005. O jornal mesmo servindo de fonte para se construir uma história por meio da imprensa também consegue fornecer bases enquanto objeto de estudo para tentar captar como diversos grupos imprimiram visões significativas sobre seus mais variados anseios.

⁵⁰ RANQUETAT JÚNIOR, C.A. Laicidade, laicismo e secularização, definindo e esclarecendo conceitos. Revista Tempo da Ciência, v.15, n.30, p.59-72, 2008.

secularização de escolas, cemitérios e a luta pela institucionalização do casamento e registros civis, debate acalorado surgido no fim do século XIX que rendeu de fato a laicização do Estado como instituição pública.

3.2 - UM CONCEITO EM MUTAÇÃO: O ANTIJESUITISMO COMO ACESSÓRIO PEJORATIVO

Em busca de observar todos esses apontamentos tratados anteriormente na materialidade de textos jornalísticos em fins do século XIX, nos debruçamos sobre os jornais. Assim que iniciamos a análise do primeiro texto da edição de março de 1874 do jornal *Diário do Maranhão* intitulado *O ultramontanismo*, nos deparamos com o seguinte trecho: “É debalde que o ultramontanismo rola o seu rochedo de Sisypho contra a consciência humana e as prerrogativas da soberania dos povos. Se a rocha se alue por instantes é para se precipitar com mais força sobre os apóstolos da *papolatria* romana.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874, grifos do original). É importante frisar que este texto não é de autoria do *Diário*, ao publica-lo fizeram questão de referenciar o local de onde retiraram a produção original, neste caso, o jornal *A fraternidade* do Ceará. Esse fenômeno, naturalmente, é muito comum em diversas outras edições do periódico, o que nos demonstra o diálogo entre esses novos espaços de sociabilidade, “nas sociedades literárias, nas lojas maçônicas, nos clubes, nos cafés, enfim nos novos espaços que surgiram no século XVIII, burgueses, nobres, setores médios se reuniam, se encontravam, tendo como grande marca distintiva a prática da discussão [...] (BARATA, 2002, p.31). Estes espaços, com um pouco de protagonismo maior para a imprensa, se pretendiam construtores ou influenciadores da opinião pública⁵¹ aceito, basicamente, como “expressão que desempenhou papel de destaque na constituição dos espaços públicos e de uma nova legitimidade nas sociedades a partir de meados do século XVIII” (MOREL, 2003, p. 22) e, novamente, a imprensa se configura como esse espaço de discussão que, em rede, dialogando entre si divulgava grande quantidade de textos e formas de pensamento.

⁵¹ Marco Morel resume que o termo corresponde a opinião “com o peso para influir nos negócios públicos, ultrapassando os limites do julgamento privado” (MOREL, 2003, p. 22), argumento mais refinado a partir de Hobsbawm que o classifica como “conceito em si próprio ligado ao liberalismo e incompatível com a hierarquia tradicional” (HOBSBAWM, 2021, p. 55). Jean-Jacques Becker, por sua vez, além de apontar para a importância da liberdade de imprensa para o estudo da opinião pública, assinala que o veículo é “o meio de expressão de espíritos independentes, mas também, e com muito mais frequência, de grupos de pressão diversos, políticos ou financeiros” (REMOND, 1996, p.196). Becker, preocupado em fazer uma reflexão acerca dos estudos sobre a opinião pública, resume que este deve ser entendido “por uma história em profundidade uma história que tem como finalidade perceber, de maneira mais precisa e segura possível, a atitude, o comportamento dos homens confrontados com os acontecimentos [...] buscando apreender comportamentos e atitudes da população em sua massa” (REMOND, 1996, p. 186), em resumo, representa as ideias, as maneiras de pensar, que minimamente gerais significam alguma unanimidade ou adesão maior.

Em síntese, o trecho que evocamos acima ilustra, em certa medida, as discussões e debates que permeavam a imprensa. Escolhemo-nos como início deste tópico por representar bem a discussão que trilhamos até aqui, ou seja, o jesuitismo, a despeito da utilização em outros contextos, mantendo, no limite, os significados pejorativos, aparece aqui como um acessório transversal, como elemento de uma discussão político-ideológica maior. Na citação, aparecem apenas o ultramontanismo e o termo papolatria e a partir de uma releitura do mito de Sísifo⁵², o ultramontanismo içava o rochedo e ao desmoronar, atingia a consciência humana e os direitos fundamentais relativos à soberania dos povos.

Consideramos relevante citar que, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda, diante da longa duração do trabalho baseado na mão de obra escrava,

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo — a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais — mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. (HOLANDA, 1995, p. 83)

Desse modo, e corroborando com a análise de José Murilo de Carvalho, a tradição intelectual no Brasil passou por longa influência da retórica de tradição escolástica brasileira, assim “sem citação de autoridades estrangeiras, nenhum pensador nacional seria levado a sério” (CARVALHO, 2000, p.127), diante disso, sustentamos que a utilização do mito cumpria o objetivo de estruturar uma argumentação com maior autoridade.

Retomando ao texto do jornal, ficou claro que o foco de ataque se direcionava para o ultramontanismo. No entanto, como até consideramos aqui, jesuitismo e ultramontanismo foram facilmente associados. Mais adiante, neste mesmo artigo, em rápida definição, sustentam que “o jesuitismo se patenteia de uma maneira uniforme desde o seu começo” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

Observamos a expressão de duas concepções que se complementam no texto, a primeira se refere à negação dos percalços históricos, ao resumir que os padres da Companhia mantiveram condutas uniformes ao longo de sua história, elencando que esses objetivos se expressavam pela redução da razão mediante o obscurantismo e oposição contra a consciência, razão e ciência. Em oportunidade anterior, pudemos destacar que o obscurantismo foi um

⁵² Como Albert Camus bem sintetiza “diferem as opiniões sobre os motivos que lhe valeram ser o trabalhador inútil dos infernos” (CAMUS, 2010, p. 70) uma das versões apresentadas pelo próprio autor franco-argelino também aparece em Pierre Grimal na qual instigado por uma delação de Sísifo, Zeus em cólera “fulminou de imediato e o precipitou nos infernos, onde lhe impôs como castigo que fizesse rolar eternamente um enorme rochedo na subida de uma vertente.” (GRIMAL, 2005, p. 423)

elemento bastante utilizado na composição do antijesuitismo, porém, em outro momento, na construção textual, novas circunstâncias são acrescentadas ao que seria o *modus operandi* jesuíta. Num dado momento, utilizando-se de artifícios retóricos, questionam se há possibilidade de existir “diferença essencial entre as doutrinas jesuíticas e os princípios socialista da comuna?”. Com base em argumentos claramente anticomunistas, jesuitismo e ultramontanismo reforçam o perigo que representam enquanto força totalizante, capaz de ameaçar a liberdade de consciência e a ciência.

No contexto geral, a argumentação se delineava a partir do anúncio da “luta pela manutenção da autonomia e a luta contra a nacional vermelha na Europa”, proclamadora da negação da propriedade; não é de se espantar que na memória daquelas pessoas estivesse tão vívida a lembrança das revoluções de 1848, sobre as quais Toqueville dizia serem um vulcão sobre o qual dormiam⁵³.

Como Hobsbawm muito bem sintetiza, “qualquer pessoa de 40 anos em 1868 tinha vivido a maior das revoluções europeias ainda adolescente. Qualquer pessoa com 50 anos havia vivido as revoluções de 1830 como criança, e as de 1848 como adulto. (HOBSBAWM, 2021, p. 244), perfil que se encaixa bem nos tipógrafos da época.

J.M.C de Frias, dono da tipografia onde se imprimia o *Diário*, em 1874, com 46 anos, na época da grande revolução estava com 20. O medo anunciado no artigo se dava, de acordo com a análise de Hobsbawm, pela

agudização do antagonismo entre as classes, ciclo de greves, reação das forças repressivas dos Estados, e pelos seus principais eventos, na forma e no conteúdo de um ciclo insurrecional a partir, especialmente, na década de 1870 – a exemplo da Comuna de Paris (1871) da Greve Geral Espanhola (1873). (SILVA, 2017, p. 59)

⁵³ HOBSBAWM, 2021, p. 31.

Não à toa citam textualmente a luta dos carlistas⁵⁴ que se uniam aos cantonais⁵⁵ contra as ideias liberais da constituição federal de 1869. Mais adiante denunciam também a não menos celebre internacional negra⁵⁶, baseada no niilismo, e que proporciona “a negação da liberdade de pensar e a abdicação das almas ante a prepotência czarina do papado” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

O ultramontanismo e o comunismo se abraçavam com o mesmo intuito. O texto segue citando a sublevação de Cartagena⁵⁷ e a perturbação na França pela marcha das forças

⁵⁴ Em outros momentos o jornal se debruça sobre a guerra carlista na Espanha, escolhendo apontar entre os beligerantes os apoiadores do ultramontanismo e do fanatismo religioso. A guerra que acontecia contemporaneamente a estes relatos era a segunda guerra carlista, entre 1872 e 1876 (HOBSBAWM, 2021, p. 291). Os elementos evocados pelo jornal, no limite, podem estar embasados em explicações sérias confirmadas pelo ponto de vista de Eric Hobsbawm ao resumir que “a Igreja, o rei e um tradicionalismo tão extremado a ponto de estar deslocado até mesmo no início do século XIX é que inspiraram as guerrilhas carlistas do País Basco, de Navarra, de Castela, de Leão e de Aragão em sua luta implacável contra os liberais espanhóis nas décadas de 1830 e 1840” (HOBSBAWM, 1977, p. 113). Antônio Ventura, estudando a imagem da Espanha construída nos relatos de viajantes portugueses, descreve que a I Guerra Carlista foi palco de terríveis lutas entre carlistas e cristinos, paixões exacerbadas que dividiam «negros» (liberais) e «facciosos» (carlistas) (VENTURA, 2007, p.155). Segundo Alfonso Bullón de Mendoza, Dom Carlos era o chefe da facção política mais oposta aos liberais e mais ligada à Espanha tradicional, já os cristinos eram os defensores da sobrinha de Fernando VII, Maria Cristina de Nápoles que se casou com o Rei. Fernando, que não teve filhos de seus três primeiros casamentos, deveria ser sucedido por Dom Carlos, sucessão não aceita por rei, recalcitrância que gerou a “gran guerra de guerrillas de la España del siglo XIX” (MENDONZA, 2006, p. 458). Para mais aprofundamentos ver: MENDONZA, Alfonso Bullón de. **Las Guerras Carlistas**. 2006. Disponível em: <https://repositorioinstitucional.ceu.es/bitstream/10637/1121/1/Guerras_BullondeMendoza_2006.pdf>; VENTURA, Antônio. **A Imagem de Espanha em alguns Viajantes Portugueses no século XIX**. *Península*, Revista de Estudos Ibéricos | n.º 4 | 2007: 153-156.

⁵⁵ Segundo Eric Hobsbawm, o anarquismo, mesmo sem força política suficiente, progrediu na Espanha “onde os artesãos e trabalhadores da Catalunha e os trabalhadores rurais de Andaluzia receberam de bom grado o novo evangelho. Ali floresceu com a crença nativa de que pequenas cidades e oficinas poderiam conduzir-se perfeitamente se a superestrutura do estado e os ricos fossem simplesmente removidos, e que o ideal de um país constituído de cidades autônomas era facilmente realizável. [...] O movimento ‘cantonista’ durante a República Espanhola de 1873-74 tentou realmente realizá-lo, e seu principal ideólogo, F. Pi y Margall (1824-1901) iria ser adotado no panteão anarquista juntamente com Bakunin, Proudhon – e Herbert Spencer.” (HOBSBAWM, 2021, p. 251). Jorge Vilches, contestando a santificação feita à pessoa de Margall após sua morte, reafirma que ao estar no governo “de junho a julho daquele ano, intensificou o caos político e social republicano. O cantonalismo, que durante décadas afundou a aspiração republicana, alimentou-se de suas ideias políticas. Na Restauração não compreendeu a importância da liberdade ordenada, apesar da experiência do anterior regime, e depositou todas as suas esperanças numa insurreição” (GARCÍA, 2001, p. 58) ver: GARCÍA, Jorge Vilches. **Pi y Margall, el hombre sinalagmático**. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos Sociales*. Año 2001, Número 6. Dedicado a: Pi y Margall y el Federalismo en España.

⁵⁶ A Internacional Negra se referia, neste contexto, a um exercício de associação comparativo a movimentação “Internacional (International Workingmen’s Association), estabelecida por Karl Marx em Londres, em 1864” (CAMPOS; DIAS; GODOY, 2018, p. 236) que pode ser vista como uma resposta política internacionalista que “se desenvolveu no momento em que o capitalismo entrava na sua fase mais aguda, a do imperialismo, que estendeu a ideia do estado nacional aos seus limites extremos: à dominação mundial, com os seus corolários inevitáveis de guerras para o controle de mercados” (CAMPOS; DIAS; GODOY, 2018, p. 235). Neste sentido, a Internacional Negra se referia a movimentação jesuítica de internacionalização que estava em curso por todas as forças, o Capitalismo, o Catolicismo e o Comunismo empreendiam esforços com vistas à expansão. E para o texto do jornal, o jesuitismo usava naquele momento as ferramentas do Concílio Vaticano I e a Infalibilidade Papal para também internacionalizar o papado de Roma.

⁵⁷ A sublevação se refere aos “grupos cantonais, que [...] também se levantaram em Cartagena graças à marcha do proclamado ‘Governo Provisório da República Federal’ comandado pelo estranho ‘filósofo’ Roque Barcia —que acabou trabalhando para o Paço Real durante a Monarquia de Alfonso XII— e o general Contreras, [também]

clericais⁵⁸. Essas ideias e movimentos que, por sua pluralidade, apresentavam-se opostas, na verdade para o texto, se coadunavam em: “reduzir a razão pelo obscurantismo e pela sede de raciocínios a capitular ante a palavra do mestre e a autoridade do sacro colégio romano, ou amordaçar a consciência e a vontade para que eles não protestem contra o regime, [...]” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

O texto se dedica a indicar mais elementos que ligariam o jesuitismo ao comunismo. O jesuitismo “realizaria o completo desapego as coisas mundanas pela anulação da família, da propriedade e da dignidade humana;” enquanto o socialismo comunista seguia os mesmos propósitos prescrevendo a propriedade individual e a cisão entre família e indivíduo. Continuando a estabelecer paralelos entre ambos, desta vez destaca que ambos causavam o enclausuramento do homem ao pretendê-lo e torná-lo antissocial. O autor comparava-os ao falanstério de Fourier, com as comunidades da seita romana, que mesmo diferente em organização interna, assemelham-se aos “resultados que têm em vista e os fins a que se propõem”. A explicação resumida era a de que “o falanstério seria é o convento do comunismo; assim como o claustro romano é o falanstério da internacional de sotaina.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 194, 25 mar. 1874).

É importante deixar demarcado que, da mesma forma que o século XIX foi o período no qual “diversas correntes de defesa do internacionalismo floresceram amplamente [...] em especial nos embates entre capital e trabalho” (CAMPOS; DIAS; GODOY, 2018, p. 235), também foi o período de intensa globalização e de estruturação da autoridade papal. Ítalo Domingos Santirocchi e Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi pensam a Congregação da Missão nesse contexto em que o florescimento das ordens religiosas aconteceu em resposta às exigências pluralistas da modernidade. Os autores deixam claro no artigo *Os desafios para a universalização da Congregação da Missão no superiorato do Padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874)*, que “o surgimento desses institutos coincidiu também com a expansão europeia no globo, o que os tornou essenciais para o processo de universalização da Igreja Católica”

inexplicavelmente permaneceu foragido apesar de ter tentado um golpe contra a República” (GARCÍA, 2001, pp. 80-81)

⁵⁸ Hobsbawm, naturalmente e com muita eficácia, resume bem o debate dessas questões, para ele “a descrença pública em Deus tornou-se relativamente fácil em meados do século XIX, pelo menos no mundo ocidental, ainda segundo ele, o anticlericalismo era basicamente político, porque a principal paixão por detrás de tudo era a crença de que religiões bem-estabelecidas eram hostis ao progresso. Também naturalmente haveria reação a esses movimentos de privatização da religião, e por isso, contra o anticlericalismo oficial a igreja sistematicamente capturou ou reproprietizou o campo. O catolicismo mais intransigente se pôs veemente contra progresso, industrialização e liberalismo, principalmente após o primeiro Concílio do Vaticano (HOBSBAWM, 2021, pp. 408-415)

(SANTIROCCHI; SANTIROCCHI, 2020, p. 6), e nesse processo, Lazaristas, Jesuítas e tantas outras Ordens contribuíram, cada uma a sua maneira, para o processo de expansão Católica.

No “falanstério da internacional de sotaina” é que se planeja a reconstrução gótica da idade média com todos os “negrumes dessa longa noite da humanidade.” De todo modo, apesar do foco em alguns momentos se voltar para o jesuitismo e para o resgate de elementos encontrados no antijesuitismo – obscurantismo, domínios das famílias, luta contra a ciência – passa a existir o ataque ao socialismo/comunismo como elemento novo associado ao antijesuitismo. Havia naturalmente um novo contexto histórico que se estruturava e abria precedentes para essas novas formulações, porque segundo Eric Hobsbawm, “o número de pessoas que ganhavam a vida por meio de trabalho manual, em troca de um salário, aumentava sensivelmente em todos os países inundados ou apenas banhados pela maré montante do capitalismo ocidental” (HOBSBAWM, 1988, p. 105). Em reforço,

o número dos assalariados multiplicava-se de modo espetacular, formando neste caráter classes reconhecidas, especialmente nos países em que a industrialização havia sido estabelecida desde longa data; e no crescente número de países que, conforme já vimos, entravam em seu período de revolução industrial entre 1870 e 1914” (HOBSBAWM, 1988, p. 105)

Diante disso, o texto do jornal alimentava a desconfiança com relação aos “partidos de massas baseados na classe operária, em sua maior parte inspirados na ideologia do socialismo revolucionário” (HOBSBAWM, 1988, p. 105), porém, é importante destacar que, da mesma forma que relatamos anteriormente, não havia no Brasil uma “política democrática e eleitoral” (HOBSBAWM, 1988) que fundamentasse tais receios. A digno de complemento, a constituição de 1824 possibilitava votos apenas a homens livres e proprietários, e a despeito de a Constituição de 1891 nada dispor sobre os partidos, podemos citar a “existência de partidos regionais, os quais funcionavam como um instrumento das oligarquias, uma elite notoriamente exclusiva e minoritária, carentes de diferenças ideológicas” (SANTANO, 2016, p. 19).

Na edição 148 de janeiro de 1874, por sua vez, o conceito é utilizado para sustentar que, por intermédio do jesuitismo, observava-se a conversão da “santa religião ensinada pelo martyr do Golgotha em verdadeira especulação” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 148, 29 jan. 1874). O tema central deste artigo debatia, porém, o contexto dos desdobramentos da Questão Religiosa, que inclusive serve de título para a matéria. A base para as informações contidas no texto foi extraída de um telegrama vindo da corte, neste constava que o Santo Padre havia levantado a interdição lançada sobre as diversas igrejas e confrarias da província de Pernambuco e do Pará, pelos respectivos diocesanos, além de os admoestarem pelo procedimento hostil. A notícia, segundo atestavam, naturalmente causara grande impressão no

espírito público, mesmo que não sendo de conhecimento as bases da nova concordata conseguida junto à Santa Sé, que atribuíra solução à Questão e por isso não se poderia apreciar o resultado da Missão Penedo⁵⁹. De todo modo, a notícia também havia sido anunciada no despacho telegráfico publicado no *Jornal do Commercio*, no boletim do dia 14. Datado do 29 de dezembro, as 11 horas e 35 minutos de Paris, o documento confirmava não haver dúvidas de que a missão penedo tinha logrado bom êxito, necessitando apenas esperar a publicação das peças oficiais, fato impossível de acontecer. O texto do jornal segue, porém, reticente com a solução, porque de todo modo, de acordo com a visão do jornal, havia sido pouco lucrativa por apenas adiar qual deveria ser a solução definitiva, qual seja a separação completa da Igreja e do Estado, o que propunha o liberalismo do século XIX, a “concepção do Estado laico, que se erguia contra a união entre Estado e Igreja, almejando uma absoluta liberdade para todas as religiões” (RANQUETAT JÚNIOR, 2008, p. 66). Em reforço, seguindo na esteira de Hobsbawm, a burguesia dos penúltimos 25 anos do século XIX era consideravelmente liberal, num sentido ideológico, “acreditava na cultura como um adendo à religião, que às vezes substituía teatro e concerto – em casos extremos substituindo a frequência ritual à igreja pela ida à ópera” (HOBSBAWM, 2021, p. 371)

Os argumentos recorrentes de que o caminho devido condizia com a instituição de um Estado Laico, para nós representam a nova faceta a qual o jesuitismo foi aglutinado, o jesuitismo ganhava uma nova funcionalidade de acordo com a estruturação de uma nova prática, por conseguinte, a função antijesuitismo passava a existir em função da prática da luta pelo

⁵⁹ A Missão Penedo teve um peso importante no contexto diplomático da Questão Religiosa. Francisco Inácio de Carvalho Moreira, o Barão de Penedo, era o representante brasileiro em Londres e segundo Ítalo Domingos Santirocchi sintetiza que a missão, em especial, teve o “intuito de obter uma censura papal contra os bispos” (SANTIROCCHI, 2015, p.442). O mesmo autor, esmiuçando os procedimentos tomado na discussão diplomática, explica que Penedo enviou um *Memorandum* ao Secretário de Estado, Cardeal Giacomo Antonelli, basicamente focado em transmitir a ideia de que o conflito havia sido provocado apenas pelo excesso de zelo do Bispo da diocese de Pernambuco, D. Vital. A este *Memorandum* foram juntados outros documentos por parte da Secretaria de Negócios Eclesiásticos Extraordinários e enviados ao Internúncio Mons. Sanguini para serem apresentados aos cardeais da congregação. Dentre os pontos da resposta sintetizada pelos cardeais, figuravam a pressa e a falta de mansidão do prelado e a louvação ao fato de o Governo ter recorrido à autoridade da Santa Sé. Ítalo Santirocchi completa que os cardeais “decidiram favorecer o pedido do Governo, esperando se aproximar dele e evitar fatos piores, que poderiam ser: a prisão do bispo com o conseqüente atentado à sua imunidade eclesiástica e a expulsão do Internúncio do Brasil” (SANTIROCCHI, 2015, p.444). Em 18 de dezembro de 1873 Antonelli redigiu nota ao enviado brasileiro, Barão de Penedo, e também uma carta ao próprio Bispo. Antecipando-se, Penedo, envia ofício confirmando o sucesso de sua Missão e ainda afirmara que na carta ao bispo a dura sentença *Gesta tua non laudantur* (os sexys feitos não louváveis) se fazia presente. O problema se deu pelo fato de que antes de entregar a tão falada carta o cardeal Sanguini “antes de entregar a carta de Antonelli a D. Vital, procurou o Governo, pois sabia que, quando a referida missiva fora redigida, a Santa Sé ainda não tinha sido informada da eminente prisão do prelado de Olinda” (SANTIROCCHI, 2015, p.445). Na imprensa, os rumores acerca da carta e sua suposta existência nos termos indicados por Penedo deram um tempero a mais à Questão e a própria Missão.

Estado Laico⁶⁰. Em outros contextos em que o antijesuitismo esteve em voga e o “mito” foi produzido e (re)utilizado, principalmente considerando a articulação pombalina, a separação entre Estado e Igreja não estava na ordem do dia. Mais precisamente é o

advento do Iluminismo, da Revolução Francesa e a transformação da disputa entre poder civil e religioso num fenômeno internacional, a intelectualidade europeia chega ao século XIX convencida da irreversibilidade da ‘secularização’, isto é, de um recuo progressivo do religioso (MATA, 2010, p. 78).

Queremos dizer que esse processo de amadurecimento da necessidade de secularização e mais propriamente a estruturação da concepção de que a religião, em seu sentido mais forte e pleno, só poderia existir antes do advento da modernidade (MATA, 2010, p. 21) se consolida, como já dito, no século XIX. Com o enfoque no antijesuitismo, a construção do Marques de Pombal do “mito”, como já tivemos a oportunidade de citar, empreendeu também perseguição a outras ordens religiosas mesmo que de modo menos agressivo tendo, porém, recorrido a outras que pudessem substituir os inicianos, e se preocupou em pressionar o sumo pontífice e abolir os padres da Companhia. Apesar da polissemia do conceito histórico de modernidade, podemos concordar que com a passagem

[...] para o Estado liberal burguês, no século XVIII, a dominação política deixou de estar vinculada ao carisma, ao Direito Divino, ao costume, à tradição, e passou a ser legitimada em fundamentos racionais, em um contrato, em regras estabelecidas pelos cidadãos. No plano cultural, aos poucos ocorreu o *desencantamento* do mundo: o mundo moderno só poderia ser entendido pela razão, sem necessitar recorrer a mitos, a lendas, ao temor, à superstição (SILVA, 2009, p. 298, grifo do original).

Estava cada vez mais claro que estas concepções da realidade sócio-políticas guiavam cada vez a sociedade, do contrário, o papa Pio IX

[...] não condenaria “de forma igualmente implacável, 80 erros, incluindo [...] "racionalismo" (o uso da razão sem referência a Deus), "racionalismo moderado" (uma recusa de supervisão eclesiástica por parte da ciência e da filosofia), "indiferentismo" (escolha livre de religião ou mesmo ausência dela), educação laica, a separação da Igreja e do Estado (HOBSBAWM. 2021, p. 172)

Para Koselleck, por seu turno, haveria, por parte dos pensadores modernos, a renúncia “a separação rigorosa entre imanência e transcendência, entre a eternidade e o mundo, entre o espiritual e o mundano” (KOSELLECK apud MATA, 2010, p. 78), sugerindo que as filosofias da história tenderiam a desempenhar a função cultural um dia desempenhada pelos sistemas religiosos, seria tentadora se não pecasse duplamente. (MATA, 2010). Em algum sentido é preciso considerar que “como notou Edgar Morin, muito do que a modernidade iluminista

⁶⁰ Paul Veyne, fundamentado em Foucault, desenvolve uma exemplificação que dá bases para esta afirmação. O exemplo usado se refere à “função ‘pão e circo só existe na e pela prática ‘guiar o rebanho’” (VEYNE, 1998, p. 269), para explicar que não existem práticas e utilizações perenes, sendo necessário um ponto de vista global para entender as sucessões de práticas.

projetou virou mito” (SILVA, 2009, p. 299), ideia que contraria a concepção de que o *desencantamento* do mundo, citado anteriormente, representaria a negação irrestrita aos mitos e lendas, quando na verdade é mais plausível considerar que houve a simples substituição pelo de antigos “totens” pela culto à Razão tão característico de certa fase da Revolução Francesa no século XVIII (SOUZA, 2013, p. 31)

Corroboramos que, em linhas gerais, a presença da cultura cristã tem o propósito universalista esboçado anteriormente e busca moldar a sociedade, também inserindo-se no terreno moderno, porém com um projeto próprio de modernidade. Ítalo Domingos Santirocchi esclarece bem esse processo no artigo *O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização*, através da noção de “paradigma tridentino” do autor Paolo Prodi que, como o próprio título sugere, entende que as normativas tridentinas atuaram na estruturação das condutas da Igreja por quatro séculos. Um dos elementos importantes do paradigma diz respeito à ideia de descontinuidade, que possibilita entender a Época Moderna em seus vários sentidos, bem como o processo de modernização que deságua na secularização. Diante disso, é preciso compreender que

A Igreja Católica, conforme a interpretação de Prodi, está na gênese do mundo moderno, na medida em que elabora e reelabora propostas de modernidade que concorrem com outras que são gestadas em outros espaços. O processo de secularização é fruto desses processos de modernização. A concorrência de propostas de modernidade, entre a Igreja e os Estados, acaba acirrando (e por vezes radicalizando) essa “autonomização” das esferas. (SANTIROCCHI, 2017, p. 175)

Voltando-se para análise do contexto brasileiro, Ítalo Domingos Santirocchi frisa que “tradicionalmente o poder do Estado sobre a Igreja era grande desde a colonização [e] o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade⁶¹” (SANTIROCCHI, 2017, p.175) frente à eficácia do projeto que pôs em prática o “regalismo estatal [...] para manter a Igreja sob seu controle, como confessional” (SANTIROCCHI, 2017, p. 175). Os jesuítas, neste panorama, exerceram influente papel na propagação do Cristianismo, mesmo frente ao poder estatal colonial, bem como grandes propagadores da contrarreforma e das práticas do Concílio tridentino. O

⁶¹ Seguindo as delimitações feitas por Ítalo Santirocchi sobre o pensamento de Paolo Prodi, é pensado que “o moderno nasce com uma forte ligação com o religioso, em todos os movimentos de reforma (católica e protestante) que caracterizaram a Idade Média Tardia e os primeiros séculos da Idade Moderna. Ocorre a expansão da *devotio moderna*, marcada pela transcendência e o chamado à consciência individual, que posteriormente será a base da Reforma Protestante” (SANTIROCCHI, 2017, p.174). Ítalo Santirocchi ainda relembra que o Prodi destaca que o dualismo entre poder político e sagrado se “desenvolvendo com a luta pelas investidas entre o papado e o império, a reforma gregoriana, a formação dos dois ordenamentos jurídicos concorrentes, o direito civil e o direito canônico” (SANTIROCCHI, 2017, p.174), o que possibilita que a Igreja pudesse concorrer com outros projetos de modernidade.

antijesuitismo funcionou como ferramenta do discurso político contrário a esta concepção de modernidade, que tomou fôlego na segunda metade do século XIX, durante a estruturação e o fortalecimento da autoridade pontifícia mediante Concílio Vaticano I, que também atuou sob a égide de Trento, e o subsequente surgimento do ultramontanismo, que representava a outra proposta da Igreja Católica para a Modernidade, “considerando-se como uma sociedade perfeita e autônoma em relação ao Estado e acreditando ser a única capaz intensificar o processo civilizador no país. A modernização deveria vir por meio do catolicismo e de um estado oficialmente católico” (SANTIROCCHI, 2017, p. 176).

Novamente ao tratarem a Questão Religiosa, o foco se volta para a atividade e protagonismos dos bispos. O artigo segue imediatamente a publicação de carta do Arcebispo da Bahia D. Manoel Joaquim da Silveira, endereçada aos “veneráveis irmão e colegas do episcopado brasileiro”. Dentre muitos assuntos, a correspondência anuncia a “hora sinistra do triunfo das trevas, em que o império do erro e da mentira devia firmar seu trono sobre os mais deploráveis destroços da religião e da fé” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874), o arcebispo ainda reafirmava a ideia de que a Igreja sofria perseguições, o que faz sentido quando olhamos para os discursos também como um “conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos e outro” (FOUCAULT, 2002, p. 9).

O jornal, por seu turno, também se utilizando de um discurso aos moldes anunciados acima, polêmicos e estratégicos, preocupa-se, logo em seguida a essas acusações, em responder a uma publicação d’*O Apóstolo*, na edição nº 26 de 4 de março de 1874, classificando-o, logo de saída, por órgão jesuítico. O artigo lança mão de dois motivos que, segundo eles, explicaram a origem da Questão Religião, a saber: a vontade dos ‘bispos jesuítas’ de “atropelar a constituição e as leis, fazendo-se juízes delas”, se arvorando o direito de ordenar “que se deve dar a César o que é de César, mas que só eles [os bispos] tem autoridade para dizer o que é de César” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874). Em outros termos, o que estava no núcleo da contestação contida no texto do *Diário* era a transgressão que os bispos haviam feito contra o regalismo imperial brasileiro, porque obliteraram “a regalia do beneplácito, escrita na constituição, e de que por longo tempo gozou o governo do Brasil⁶²”.

A matéria em questão, em sua dimensão ilocucionária, relacionada ao que o agente procurou fazer ao expô-la, demonstra claramente a ideia de que havia uma supremacia dos

⁶² O beneplácito estava colocado no Art. 102 que ditava as principais atribuições do Imperador chefe do Poder Executivo, no Cap. XIV. Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo aprovação da Assembléa, se contiverem disposição geral. BRASIL. (Constituição 1824)

bispos e que estes deixavam perceptível, mediante suas condutas, o desejo de manter uma posição de juízes soberanos.

Textualmente, estruturavam o argumento da seguinte forma: “*porque a alma governa o corpo, porque o céu está acima da terra*” (grifos no original), os prelados se apegavam ao artigo da constituição “que lhes merece o *beneplácito*” (grifos no original). Referiam-se ao art. 5º da Constituição, mecanismo que mantinha a Igreja Católica como religião oficial do Estado, ressaltando, no entanto, que estava sendo exagerado pelos bispos. Como discutimos anteriormente, o beneplácito na verdade fazia parte do regalismo enquanto medida unilateral do Estado visando ao controle maior da Igreja. Com a releitura do regalismo feita pela Constituição de 1824 e esclarecida em capítulo anterior, o Governo Imperial atribuiu a si mesmo a condição de conceder beneplácito aos documentos da Igreja que se opusessem à Constituição.

A argumentação estruturada pela matéria demonstrava que era havia uma lógica explícita na atuação dos bispos no que se referia a tentativa de resguardarem o direito de primazia e autoridade da Igreja, inclusive transgredindo a inexistência de *placet*, diga-se a inexistência de autorização para a publicação dos documentos papais. De acordo com o *Diário*, o jornal do Bispo do Rio de Janeiro, *O Apóstolo* (RJ), deixava público e notório esses objetivos por meio do trecho a seguir: “agrupam-se em redor da constituição os católicos convictos de todos os partidos, para defender o art. 5º, que é a base firme em que está fundado o império” (O APÓSTOLO, n. 26, 4 mar. 1874). A crítica, no entanto, parece pertinente, se partirmos do ponto de vista sob o qual a conduta católica ultramontana advogava uma sociedade sadia apenas com a manutenção da união entre Igreja e Estado.

Reforçando a crítica à visão que o *Apóstolo* tinha sobre a constituição, o texto volta a empregar a adjetivação do substantivo *jesuítas* e questiona, de forma retórica, o motivo “porque, porém, tanto se apaixona o jesuíta pelo art. 5º da constituição?”. Antes de lançar argumentos para responder a própria pergunta, cita a pastoral do Bispo de Mariana publicada no mesmo número. Nesta, D. Antônio Ferreira Viçoso, defende a Igreja católica como a única religião verdadeira, advindo daí as prerrogativas de certos privilégios por parte do Estado, mas principalmente aqueles ligados a necessidade de que o “*juramento catholico seja prestado por quem há de exercer certos empregos*” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 218, 24 abril 1874, grifos no original).

Atacando diretamente os maçons, o bispo esclarecia que, a fim de anular as prerrogativas que limitavam o exercício de ofícios públicos aos católicos, procuravam rebaixar

a religião verdadeira ao mesmo patamar daquelas que comungavam com o erro, o que automaticamente invalidaria as prerrogativas do art. 5º. Esse impedimento dava-se em decorrência da união entre Estado imperial e Igreja, como bem sintetiza Ítalo Santirocchi, “[...] inibia a plenitude dos direitos civis. [...] limitava a liberdade religiosa, restringia alguns direitos políticos somente aos católicos, não reconhecia os casamentos realizado por outras religiões, entre outras limitações àqueles que não eram católicos” (SANTIROCCHI, 2022, no prelo). Mesmo que essa configuração político-ideológica representasse a união Estado-Igreja de tendências *regalistas*, o autor do texto publicado no *Diário* rebatia, afirmando que o bispo “jesuíta chama privilegio seu, [...] o não poder nenhum cidadão brasileiro exercer ofício público sem ser católico.” Nesse sentido, sendo correta a interpretação que o prelado dava ao artigo, uma vez excomungados, qualquer cidadão deveria ser desligado do serviço público. De forma irônica sugestionam, ainda no mesmo texto, que a solução era “andar beijando a mão do jesuíta, e concorrendo para o dinheiro de S. Pedro...”. Repetindo as características do adjetivo jesuíta, a saber, o “*pouco* que pretende o jesuitismo: ser senhor absoluto de nós todos.” Destacamos a utilização do advérbio de intensidade *pouco*, porque na verdade se configura como figura de linguagem para expressar o oposto do que foi expresso. a ironia

Como Hayden White nos ajuda a compreender,

[...] a ironia é um *conteúdo* do discurso no qual ele é usado, e não apenas uma forma – [...]. Quando falo com ou sobre alguém ou alguma coisa de um modo irônico, estou fazendo mais do que apenas revestir minhas observações de um estilo mordaz. *Estou dizendo a seu respeito mais coisas e coisas diferentes do que pareço estar afirmando no nível literal da minha fala.*” (WHITE, 1991, p.11, grifos nossos)

A ironia usada nesses e em muitos outros momentos de fato revela que o autor procura, através de uma ideia oposta àquela que se encontra posta no texto, revelar muito mais do que o escrito. Neste caso, a audácia jesuítica quando pretende pouco não é menos que a dominação inteira e absoluta.

Como ainda continua o artigo, outra insolência maior é a consideração de que o trono deveria ser a mulher do altar, dizia-se ainda que “o marido altar não briga com a mulher trono; mas, na hipótese requer separação de cama e mesa.” Diante da ameaça jesuíta, reivindicavam então novamente o desejo da separação entre a Igreja e o Estado, confirmando o objetivo do liberalismo do século XIX, ou seja, a secularização do Estado, e o jesuitismo se configurava como maior inimigo para a concretização deste objetivo. É importante frisar que, ao final do texto há a indicação de que o texto procede d’A *Província*, não fica claro, porém, se se referia a um outro jornal ou ao local geográfico, ou seja, o Rio de Janeiro. Acreditamos, de todo modo, que o trabalho editorial de seleção a organização dos textos veiculados representa, ainda assim,

autonomia do jornal e da confluência com as ideias nele expressas, mesmo que boa parte dos textos tenham sido extraídos de outros periódicos.

Merece também destaque a edição 260 do domingo, 14 de junho de 1874, o artigo intitulado *A maçonaria em Caxias*, principalmente pela defesa da instituição dos ataques sofridos, a exemplo do que foi citado no texto anterior. Neste momento são tecidos comentários sobre a carta do vigário de S. Benedito, Luiz Raimundo da Silva Brito⁶³, ao bispo do Pará, publicada no jornal o *Lidador* de 12 de março. A personagem de Luiz Raimundo merece antes alguns comentários porque foi uma figura dentro da Igreja de atuação intensa e que galgou altos postos na instituição. Chegou a ser bispo, assumiu a diocese de Olinda como o 24º Bispo, e posteriormente 1º Arcebispo da Arquidiocese de Olinda, na qual ficou à frente de 1901 a 1915” (AMARAL, 2010, p.29). Exerceu grande influência “na sessão de instalação do Primeiro Congresso Católico de Pernambuco, [onde] proferiu um discurso no qual manifestou aos congressistas o seu interesse na criação de um jornal católico em sua Diocese” (AMARAL, 2014, p. 209). Esse pequeno histórico indica o espírito ligado à luta antimaçônica do período, e como ainda como padre, foi presença constante nos jornais.

O texto do jornal ao comentar a carta, inicia resumindo que, para Dom Antônio de Macedo Costa, o vigário deixava claro o seu objetivo de travar “guerra de morte a maçonaria de Caxias”. Reclamando que faltaram análises e críticas à carta, o texto se propõe a esmiuçar pontos e suprir a pouca evidência dada à peça tão séria. Logo de início o tal documento já é dado como corpo de delito do autor, dando mostras da sua intenção de “se inculcar aos olhos do bispo fanático um novo Messias, na terra do Cruzeiro” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 260, 14 jun. 1874). Sobre a maçonaria, a carta relatava que seu toque de “trombeta da discórdia embocada por uma associação *ímpia, antissocial e anticatólica* tem feito ouvir sons aterradores [...]” (grifos do original). Novamente, a partir da ironia, classificavam que o início havia sido introduzido elegantemente, servindo muito bem, no entanto, para um romance. Na construção argumentativa para continuar criticando o conteúdo da carta, com recorrência utilizam o enunciado interrogativo, complementando a utilização da ironia, mas principalmente a fim de iniciar a reflexão dos seguintes pontos:

⁶³ O ainda Vigário Luiz Raimundo da Silva Brito é apresentado pelo político Antônio Ferreira Viana. Para José Murilo de Carvalho este último que era “autenticamente conservador, profundamente religioso, defensor dos bispos na Questão Religiosa” (CARVALHO, 2021, p.419), avisa do envio de Luiz Raimundo a São Paulo para tratar da questão judicial em torno do patrimônio das freiras de N.S. da Ajuda. Nesta carta pede que João Alfredo intervenha em favor das mesmas e “contra o poder corruptor dos interesses envolvidos na desapropriação do patrimônio e até do domicílio das freiras”. VIANA, Antônio Ferreira. *Carta enviada por Antônio Ferreira Viana para o conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira*. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/15584>

padre mestre que tem tido a condescendência de injuriar a maioria dos homens grados desta localidade [...] lhe passasse pelo bestunto que se colocava em guerra desabrida com a sociedade caxiense, estamos certos que talvez o não fizesse; posto que desta forma não se tornaria conhecido do chefe do ultramontanismo no Brasil, que sem contradição é o sr. d. Antônio, bispo do Pará (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 260, 14 jun. 1874)

De forma até um pouco confusa, o texto procura reafirmar a grande adesão que tinha a maçonaria naquele período, homens de boa reputação que representavam grande parte da sociedade. Ao travar a guerra contra estes, o vigário se colocava contra grande parcela da população, porém a hipótese central do texto determina que o objetivo de reverendo era ser reconhecido pelo chefe ultramontano brasileiro, Dom Antônio de Macedo Costa. O artigo busca em outro trecho os relatos do vigário Luiz Raimundo defendia D. Luís da Conceição Saraiva (MA) perante D. Antônio de Macedo (PA). O principal argumento se centrava na ideia sobre a qual o prelado não compactuava com a maçonaria, possuindo condições de provar com base em documentos oficiais.

Diante de afirmação tão séria, o *Diário* levanta reflexões sobre os motivos para a não veiculação de tais documentos, incentivando a publicização de tais provas, se estas realmente existissem. Ressalvam, porém, de forma irônica, a dúvida que o Bispo do Maranhão tivesse escolhido o vigário Luiz Raimundo em detrimento de tantos outros tão honestos para lhe confessar “todos os seus sentimentos em relação a maçonaria, a quem passastes diploma de *seita anticristã*, ímpia e *antissocial* por obra e graça do jesuitismo” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 260, 14 jun. 1874, grifos no original). A existência ou não desse documento que supostamente comprovaria a aderência de D. Luiz Saraiva ao combate antimaçônico não pode ser atestada, talvez fosse apenas uma forma de amenizar a imagem do bispo maranhense perante seu irmão de báculo e mitra que, como já discutimos anteriormente, inclusive lançaria críticas severas a D. Luiz Saraiva por figurar dentre os dois únicos prelados que não se uniram ao episcopado na luta ultramontana, como explicitado no capítulo anterior.

As provocações feitas a Luiz Raimundo relacionadas a sua pequenez dentre os outros sacerdotes se davam mediante rememoração de fatos no mínimo repreensíveis na carreira do padre. O bispo o teria escolhido em detrimento daqueles que, inclusive, foram companheiros do vigário na guerra movida no *Porto Livre: jornal político, Comercial e Noticioso*. Este último foi um periódico que circulou em São Luís⁶⁴,

entre 1861 e 1865, [faltando] muitos exemplares. A partir de 1862 mudou o subtítulo para *Político e Literário*. Era impresso na Tipografia do Comércio, de Augusto

⁶⁴ O periódico é citado de forma rápida no artigo “*As vivências musicais da capital maranhense soando nos jornais oitocentistas (1850 – 1900)*” Outros Tempos, vol. 18, n. 32, 2021, p. 220-247. ISSN: 1808-8031 DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v18i32.857>.

Vespúcio Nunes Cascaes [...], por J. J. Gomes. Augusto Vespúcio era editor e proprietário desse jornal, além de dono da tipografia que o imprimia. Augusto Vespúcio Nunes Cascaes era o principal redator do *Porto Livre*. Com o falecimento de Francisco, em 3 de setembro de 1865, mas noticiado no Suplemento ao n. 144 do periódico, de 20 de setembro de 1865, chegou ao fim também esse jornal [...] (SOUZA, 2017, p. 129)

Em seu frontispício explicitavam o compromisso de publicarem semanalmente, subscrevendo-se no escritório da Redação – n. 106, rua de Santa Anna, cobrando as seguintes taxas: Trimestre 2\$000 réis, semestre 4\$000 réis – folha avulsa 200 réis⁶⁵. Comunicados, correspondências e outras publicações, conforme o ajuste – anúncios a 80 réis a linha, e para os assinantes, até 30 linhas, grátis. E todas as pagas eram adiantadas.

Em pelo menos seis edições entre os anos 1862 e 1865 é possível encontrar as informações necessárias ao esclarecimento do que corresponderia à “guerra movida no *Porto Livre*”. O teor geral do problema é do âmbito administrativo do bispado, diz respeito ao conteúdo de uma carta que veio a público na edição nº 72 de sábado 18 de abril de 1863, havia sido remetida do Pará e continha críticas à postura do bispo maranhense. Nesta, responsabilizavam unicamente o prelado pela anarquia que parecia “lavar entre alguns padres” da diocese, e se questionavam ainda: “como é que um bispo que deve ser muito prudente e escrupuloso em todos os seus atos, condena a um seu subordinado sem o ouvir?” (PORTO LIVRE, n. 72, 18 abr. 1863). O documento reprovava a conduta do bispo ao ter apenas dispensado o vigário Luiz Raimundo da Costa Leite por meio de breve comunicado de que não o aceitaria mais em seu gabinete particular, devendo recebê-lo em sua sala apenas quando se tratasse de serviço público. A atitude foi vista como extremamente precipitada, mesmo que tivesse sido embasada em alguma razão.

O caso envolvia o padre Areas Theorigo Alves Serra⁶⁶, o também padre Luiz Raimundo da Silva Brito e o cônego Luiz Raimundo da Costa Leite⁶⁷. Na edição de nº 85 é possível

⁶⁵ Lembramos que o preço trimestral do *Publicador Maranhense* custava 4\$800 réis pelo trimestre e 8\$500 por semestre. Uma diferença de pouco menos que a metade.

⁶⁶ Também cônego, na edição de 1868 do Almanak Administrativo da Província do Maranhão (MA) aparece como Lente no Seminário de Santo Antônio em História sagrada e eclesiástica e substituto de instituições canônicas, r. do Sol, 62. Na edição de 1871 ainda aparece com os mesmos cargos diferindo apenas a rua da Paz, 81 (ALMANAK, ano. I, 1868, p. 63/ ALMANAK, ano. III, 1871, p. 60). Em 1871 recebe licença para se tornar prebendado da Catedral do Maranhão, por um ano, com vencimento da respectiva cônica. (O APOSTOLO, n. 23, 4 jun. 1871)

⁶⁷ Na edição 593 de 1875 o jornal Diário do Maranhão, ao informar o falecimento do então Conego Luiz Raimundo da Costa Leite, na Vila de S. Bento, no dia 23 de julho, informa sobre o Luiz Raimundo da Costa Leite. Cônego que ocupou por longos na catedral o cargo de Mestre-Escola. Sacerdote distinto e de muitas virtudes, nasceu em 25 de agosto de 1807, em família abastada em fazenda na mesma vila onde falecera. Além de ocupar a cadeira de cabido, foi nomeado vigário capitular, em Sé Vaga, foi vigário geral, provisor e examinador sinodal, por duas vezes governou o bispado por procurações dos bispos D. Manoel e D. Luiz Saraiva. Ainda citam as lutas governistas que afetaram o bispado em 1863 e que são foco das diversas matérias do Porto Livre acima citadas. (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 593, 27 jul. 1875)

presumir que todo esse clima tenso estava relacionado ao cônego Luiz Raimundo Leite. Sob o título *Justiça no Maranhão*, a introdução da publicação contém uma frase creditada a D. Luiz Saraiva, de teor bastante comprometedor, na qual o bispo haveria afirmado que “se o Padre [Areas Theorigo Alves] Serra for condenado, a minha mitra receberá uma mancha” (Palavras do bispo do Maranhão, em sua roda). Essa frase teria sido proferida no contexto da audiência que ocorreria no dia 29 de junho na qual foi publicada a sentença do Juiz Municipal da 2ª vara daquela capital, Francisco Hygino Jansen Vieira de Melo, no processo crime de injúria intentado pelo Conego Mestre Escola, Luiz Raimundo da Costa Leite contra o padre Areas Theorigo Alves Serra, valido do atual bispo diocesano, e deste instrumento estipendiado, como de público se diz, para insultar, caluniar e injuriar a seus irmãos padres.

Algumas edições adiante são citadas outros atos de D. Luiz Saraiva menos dignos da alta posição que o mesmo ocupava, e que contribuíram para que perdesse o respeito, estima e consideração que gozava entre os diocesanos. Segundo o que se afirmava no artigo do jornal, ao verem que o prelado havia se deixado enganar por essas falsas intrigas, motivo central do processo jurídico impetrado acima, e que seu primeiro grito de alarme foi o de vingança, começaram a respeitar apenas a Mitra e a estigmatizar aquele que a ostentava. Isso porque

cercado então de maus homens, e dirigido por alguns padres corruptos, invejosos, cínicos e hipócritas, [...] sacrificou seu melhor amigo, o único que sinceramente o aconselhava, a aquele que propugnava para gloria do seu bispado [...] o illm. e rvm. Sr. Cônego Luiz Raimundo da Costa Leite (PORTO LIVRE, n. 123, 17 jan. 1865)

Na edição nº 113 publicada no domingo 26 de agosto de 1864, mas datada de 23 de junho do mesmo ano, sob o título *Ordens Sacras*, o jornal endossa as notícias sobre a ordenação do então Diácono Sr. Luiz Raymundo da Silva Brito, que acontecera no dia 19 do corrente, pelo bispo D. Luiz Saraiva. O relato fixa-se no estado em que se encontrava o reverendo, compenetrado da dignidade da sua elevada posição, e diante de numeroso

auditório provou, q' é dotado de um coração benevolente. Assaz bem tratando a todos os ordenandos parecia distinguir o Sr. Silva Brito, e no momento que a este ordenava ou se dirigia, parecia iluminado pelo Divino Espirito Santo, que ali lhe apresentava não a inocente vitima d'Elle Pastor, mas sim de pérfidos intrigantes, que souberão infiltrar na Nobre Alma desprevenida do Bispo, que então a pouco chegava, prevenções, e sentimentos de mal cabidos receios e desconfianças. (PORTO LIVRE, n. 113, 26 ago. 1864)

O intuito de todas as matérias que foram publicadas no jornal que foram dando pista sobre o caso foi de deixar claro o quão D. Luiz Saraiva se tinha deixado enganar e iludir-se, até de forma inocente e desprevenida pelo Sr. Luiz Raimundo da Silva Brito, ordenado pelo próprio prelado, aliás como deveria ser. Porém, insistem que o Dom Luiz Saraiva ainda tinha tempo para conhecer os laços de intriga e de perfídia, por si só, e por seus olhos mortais e os da alma,

perceber como intrépido caminha na exaltação de seu episcopado. O prelado era acusado de ter dado margens a falsidade e por isso preterido o padre Luiz Raimundo da Costa Leite, tão elogiado na diocese, porém, tão caluniado e difamado por Areas Theorigo Alves Serra e Luiz Raymundo da Silva Brito.

Em síntese, ficou claro, em todo esse processo, a defesa que o periódico empreendeu em favor do cônego Luiz Raimundo da Costa Leite. Ao bispo coube a pecha de, por vezes, vítima de maus homens corruptos e invejosos, e por outras, imprudente e inescrupuloso. O cônego Luiz Raimundo da Silva Brito, mesmo não diretamente, é associado como alguém que conseguiu arrancar do bispo certa distinção, não sem logo depois anunciar o quão o bispo poderia ser passível de erro, indicando o perigo da aproximação entre os dois. O *Diário do Maranhão* não perde tempo ao afirmar que era curioso D. Luiz Saraiva ter escolhido, dentre tantos homens mais virtuosos, logo o cônego Luiz Raimundo da Silva Brito para “comunicar-lhes os seus planos”, mesmo diante das afirmações feitas há quase uma década pelo *Porto Livre* centradas na afirmação sobre as quais sustentavam que o problema do prelado era, reafirmo, estar “cercado então de maus homens, e dirigido por alguns padres corruptos, invejosos, cínicos e hipócritas, [...] sacrificou seu melhor amigo, o único que sinceramente o aconselhava” (PORTO LIVRE, n. 123, 17 jan. 1865). As acusações não eram desprezíveis.

Após tratarmos da carta do então Padre Luiz Raimundo da Silva Brito como corpo delicto, a acusação central contida nas críticas sobre o sacerdote era a de que o mesmo fazia a sua profissão de fé jesuítica ao chefe dos ultramontanos, neste caso Dom Antônio de Macedo Costa, e que por isso também era ultramontano. Essa acusação corrobora com aquela posta anteriormente, segundo a qual o objetivo do Padre era se mostrar protagonista perante o outro chefe do ultramontanismo, D. Antônio de Macedo (PA), além de maquinar para ter prevalência sobre o bispo do Maranhão, que como visto teve posições muito neutras e confusas. A associação entre os termos jesuitismo e ultramontanismo merece sempre ser frisada. Como sintetiza, de forma primorosa, Ítalo Santirocchi,

No século XVII, o ultramontanismo foi associado àqueles que defendiam a superioridade dos papas sobre os reis e os Concílios, mesmo em questões temporais. Neste período, a Companhia de Jesus foi fortemente identificada com o ultramontanismo. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

Ademais, a ideia de romanização, também muito associada ao ultramontanismo, foi utilizada na “década de 1870 no Brasil para criticar a reforma eclesial em andamento e defender os interesses da maçonaria e do regalismo” (SANTIROCCHI, 2010, p. 32). Para além das interpretações e contribuições do autor citado acima, Eliana Lúcia Colussi entende que “a política de romanização católica implementada a partir do papado de Pio IX tentou reverter o

quadro do catolicismo mundial no embate direto com o liberalismo e com a maçonaria” (COLUSSI, 1998, p.342), ou seja, mesmo que com outra nomenclatura há o entendimento que havia uma reação católica em curso. Naturalmente para quem reagia cabiam os ataques e também defesas contra a posição católica. Essa era a tônica do jornal, continuando com a insistência da identificação entre jesuítas e ultramontanos.

Ainda em destaque, o texto insiste em sua argumentação que ao invés do prelado se preocupar com o concubinato, seu “gancho magnético, galvanizado pelo amor apostólico do ilustrado e *beatíssimo*, discípulo da escola jesuítica” só havia fisgado como pecadores os que estão filiados a maçonaria, dita como “a mais justa e mais católica associação que tem existido no mundo”. Evidenciava-se que a defesa da maçonaria estava intimamente ligada ao ataque ao que era entendido por jesuitismo.

Por último, tocam em outro ponto frequente quando se trata da luta retórica contra o jesuitismo, o relato dos acontecimentos ocorridos durante a Semana Santa, um fato lastimoso aconteceria como comenta o jornal, porque algumas famílias relatavam que não assistiriam a cerimônia senão na Igreja de S. Benedito. Em síntese, “essas famílias [que] eram poucas: provavelmente aquelas a quem o jesuíta na confissão havia persuadido que os outros padres não tinham vindo ao mundo a mando de Deus como ele” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 260, 14 jun. 1874). Como já tivemos a oportunidade de citar, a confissão é atribuída como uma das armas mais preponderantes no arsenal jesuíta e ocupava grande parcela do jornal, principalmente em se tratando dos momentos em que o periódico tratava de festividades religiosas, que faziam parte da vida pública da província.

Em síntese, buscamos demonstrar como o jesuitismo passou a representar um conceito que sintetizava bem a ojeriza que se criava às posições cristãs-católicas, também sintetizadas pelo ultramontanismo, ambas quase sinônimas. No debate político, então, o jesuitismo foi bem utilizado como uma ferramenta política com um forte grau de significação simbólica. Sigamos a relatar mais exemplos de utilização desse termo.

3.3 - MIRE-SE EM SEU COLEGA FREI VITAL⁶⁸, “E DEUS PERMITA QUE A LIÇÃO APROVEITE”: FREI CELESTINO, O GUARDA AVANÇADO DOS JESUÍTAS⁶⁹

⁶⁸ NOTICIÁRIO. Ainda o púlpito. – Diário do Maranhão, ano V, n. 137, Recife, 16 de jan. de 1874, p. 2

⁶⁹ DIÁRIO DO MARANHÃO. Deitam as mangas de fora – Diário do Maranhão, ano V, n. 136, São Luiz, 15 de jan. de 1874, p. 1.

O frade capuchinho Frei Celestino de Pedovali tem grande parte no jornal, recebe espaço considerável nas páginas do periódico nas quais respostas incisivas são direcionadas a este sacerdote. Esse fenômeno é curioso ao ponto que os elementos rapidamente anunciados acima são evidenciados. Todo o título deste tópico é extraído de diversos textos-resposta ao frade. A primeira parte se refere ao também frei capuchinho, Dom Vital, naquele período bispo pernambucano preso juntamente com Dom Antônio de Macedo Costa. Como já citado, o Dom Antônio de Macedo Costa ganha a alcunha de chefe dos ultramontanismo no Brasil, seu companheiro, Vital, certamente não teria posição inferior a essa. O certo é que o jornal indica que com as posições seguidas pelo Frei Celestino o destino não seria outro que não o mesmo sofrido por D. Vital, ou seja, a condenação e subsequente prisão. A segunda parte do título se refere a outra acusação também recorrente, qual seja, que os capuchinhos eram testa de ferro dos jesuítas, grandes defensores destes.

Através do artigo de César Leandro Santos Gomes “*O veneno da heresia deve ser queimado*”: *o antiprotestantismo católico na imprensa pernambucana (1895-1910)* podemos extrair uma síntese bem articulado sobre parte do percurso do frade. Em

1871, desembarca no Rio de Janeiro, aonde ficou sobre os cuidados do Frei Caetano de Messina, no Convento de São Sebastião do Morro do Castelo, para logo depois ser encaminhado à Província do Maranhão. Em São Luís, trabalhou junto aos seus irmãos de ordem no Convento de Nossa Senhora do Carmo, exercendo a função de vice-prefeito dos missionários capuchinhos e diretor dos índios durante quatro anos. Também foi responsável pela capela do hospício de São Thiago-maior. Já nessa época Frei Celestino era conhecido por duas características: a agressividade e a sua defesa a religião católica. (GOMES, 2020, p. 94)

Até pelo menos o ano de 1876, quando foi transferido para o convento de Nossa Senhora da Penha em Pernambuco (GOMES, 2020), o padre capuchinho pôde exercer no Maranhão as suas posições características de agressividade e ferrenha defesa do catolicismo. Nos jornais de

São Luís, encontrou grande resistência a essa postura. Não só no *Diário do Maranhão*, mas também n’*O Domingo* e no *Jornal do Maranhão*, ao contrário da imprensa pernambucana, a imprensa do Maranhão “atacava a sua postura agressiva e apologética” (GOMES, 2020, p. 97).

Diferentemente da imprensa maranhense, a pernambucana admitia a sua característica de “orador e polemista, tendo sustentado mais de uma vez discussão pela imprensa sobre assuntos religiosos”⁷⁰ (JORNAL DO RECIFE, n. 219, 31 ago. 1910), mesmo não assumindo postura combativa como citamos acima. Ainda de acordo com esse mesmo periódico, o Frei Celestino nascera em 8 de maio de 1841 na Itália (MENEZES; MARQUES, 2019, p.730), de família católica foi batizado com o nome de Paschoal. Logo aos 10 anos vestira a batina e aos

⁷⁰ NECROLOGIA. *Jornal do Recife*, ano LIII, n. 219, Recife, 31 de ago. de 1910, p. 2

15 entrara para o noviciado, tomando o hábito de capuchinho em 28 de dezembro de 1856. Como já citado anteriormente, antes de ir para o Rio de Janeiro em 1871 e São Luís do Maranhão em 1872, estudou humanidades, filosofia e teologia nas províncias monásticas de Reggio e Catanzaro, em 1863 foi enviado ao Colégio geral do convento de Bolonha, onde permaneceu até 1868. Foi ordenado presbítero em março de 1864.

Por sua vez, o jornal *A província* (PE) também confirma as informações relatadas acima pelo *Jornal do Recife* (PE), apenas diverge da data de nascimento do mesmo, cinco dias antes, no dia 3 de maio do mesmo ano. Confirmando a maior condescendência por parte da imprensa pernambucana para com o frei, o periódico em questão lamenta também a morte do sacerdote no dia 29 de agosto de 1910, considerando-os como “um dos mais ilustrados e piedosos missionários capuchinhos”⁷¹ (A PROVÍNCIA, n. 218, 30 ago. 1910).

Recuando um pouco no tempo e voltando os olhos para a imprensa maranhense mais combativa, no jornal *O Domingo: semanário crítico e Litterario* (MA), a edição de número 43 de novembro de 1873 relata o descontentamento com o seu estilo histriônico, pois duvidavam que “em *Roma*, os pregadores gesticulem e dão gritos no púlpito, como os que ouvimos na noite de 3⁷²” (O DOMINGO, n. 43, 9 ago. 1873, grifos no original), em referência a homilia no cemitério na ocasião da procissão em comemoração de finados.

Os reclames com os sermões inflamados do frade de Pedavoli não pararam ali. Na edição n. 130 do *Diário do Maranhão*⁷³ as celebrações do dia de Reis, em 6 de janeiro na igreja de Sant’Anna e na do Rosário com missas cantadas a instrumental, são o foco do artigo. No ato litúrgico o evangelho foi pregado pelo ilustre capuchinho Frei Celestino de Pedavoli, este até certo ponto, segundo o texto, discorria com precisão e erudição sobre o evangelho

até que, de súbito, caindo-lhe *as escamas dos olhos*⁷⁴ foi iluminado pela estrela do Vaticano, e sem dó, nem piedade, fulminou a todos os jornais da capital, *verdadeiros inimigos de Jesus Christo, e de sua igreja, que pregam doutrinas erroneas no intuito de robustecer a descrença da infalibilidade do papa, vigário de Christo na terra; que o século 19º, intitulado das luzes, é o verdadeiro século da corrupção, impiedade e descrença [...] que hoje já se não crê na confissão.*” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 130, 1874)

⁷¹ FREI Celestino di Pedavoli. *A Província*, ano XXXIII, n. 218, Recife, 30 de ago. de 1910, p.1.

⁷² ECOS Urbanos. *O Domingo*, ano II, n. 43, São Luiz, 9 de nov. de 1873, p. 4.

⁷³ FESTIVIDADE RELIGIOSA. – *Diário do Maranhão*, ano V, n. 130, São Luiz, 8 de jan. de 1874, p. 2.

⁷⁴ Esse trecho é uma referência clara a Atos dos Apóstolos 9,18 no qual, segundo a tradição, Saulo de Tarso estando já perto de Damasco caíra perante forte luz e, ao chão, ouve a voz vinda de Jesus questionando-o “Saul, Saul, por que me persegues?” (At 9,4), Saulo passa três dias sem enxergar e só após a imposição das mãos de Ananias em sobre si é que caem “dos olhos umas como escamas” (At 9,18), passa a partir disso, de violento perseguidor a apóstolo. BÍBLIA. Bíblia Sagrada – Edição Pastoral, 1ª.ed. São Paulo: Editora Paulus, 2014. 1544p

O trecho que faz referência à conversão de Saulo de Tarso, perseguidor dos primeiros cristãos em apóstolo Paulo, troca a luz vista por Paulo pela estrela do Vaticano que representa o próprio Jesus. Na tradição, Saulo é perguntado pelo motivo que o fazia perseguir Jesus na pessoa dos seus seguidores, ou seja, um inimigo direto de Cristo que se converte em príncipe dos apóstolos⁷⁵. Neste caso, o frade, com seu discurso contundente contra a imprensa, passa à posição de perseguidor contumaz a quem ele elegera inimigo de Cristo, mesmo que indiretamente, por “robustecer a descrença da infalibilidade do papa, vigário de Cristo na terra”.

Além desse elemento por si só muito profundo, ainda é preciso considerar a citação aos outros temas recorrentes na cruzada do jornal. O primeiro se refere à infalibilidade papal, ironicamente, fazem questão de destacar o trecho do sermão que contém críticas à descrença no dogma. A infalibilidade instituída no Vaticano I é extremamente criticada pelo periódico, como veremos mais adiante.

A transcrição da homilia objetivava dar mais publicidade ao “*suculento* discurso do discípulo do Vaticano”, e apenas se propõe a, defendendo a maçonaria, afirmar enfaticamente que “se o século 19º, é apelidado de século das luzes, é porque, atualmente, não se acredita que os maçons sejam inimigos da religião católica, que um homem como qualquer outro possa ser infalível, que as indulgências por dinheiro tirem almas do purgatório, que Nossa Senhora desse de mamar a S. Domingos⁷⁶ [...] e sacrilégios inventados pelos frades das diferentes ordens” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 130, 13 jan. 1874).

Encerram apelando para que o frei se limitasse ao assunto de sua prédica, ou seja, apenas à pregação voltada para o Evangelho. O contrário era querer ridicularizar-se a ele e a cadeira sagrada, “donde tem nascido a contrição de muitas ovelhas, extraviadas do aprisco do verdadeiro pastor” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 130, 13 jan. 1874).

Novamente, segundo César Leandro Santos Gomes em seu artigo, os jornais admitem uma reação ao padre em ocasião do ocorrido no

⁷⁵ “Paulo servo de Jesus Cristo”. Por que Deus lhe trocou o nome e a Saulo deu a denominação de Paulo? Quis não ficasse ele nesta questão abaixo dos apóstolos, mas também tivesse a prerrogativa do príncipe dos discípulos, e mais estreitamente se unisse ao seu colégio. **João Crisóstomo, São, ca. 347-407. Comentário às Cartas de São Paulo/1: homilias sobre a Carta aos Romanos: comentários sobre a Carta aos Gálatas: homilias sobre a Carta aos Efésios / São João Crisóstomo; [tradução Mosteiro de Maria Mãe do Cristo]. — São Paulo: Paulus, 2010. — (Coleção patrística; 27/1) (p.21)**

⁷⁶ Esse argumento é retomado da edição n. 126 no capítulo XXXIII da série *Superstições descobertas, verdades declaradas e desenganos a toda a gente*. Esta série foi realizada por intermédio da publicação dos capítulos de um livro homônimo ao título da notícia (Superstições). A publicação que acaba na edição n. 151 deixou claro como o autor era “consciencioso e bom católico [...] acata a religião com respeito e fé viva, combatendo ao mesmo tempo com energia os abusos, que interesses mundanos têm introduzido nela, desfigurando-a completamente.” Superstições. - *Diário do Maranhão*, ano V, n. 151, São Luiz, 1 de fev. de 1874, p. 2. Pretendemos retomá-la em tópico seguinte com o intuito de discutir como o jornal se coloca no lugar de interferir na religião ao ponto de indicar quais os caminhos realmente frutíferos a esta.

11 de janeiro de 1874, por Frei Celestino, apelidado como o *Frade barbadinho*, durante as comemorações da Festa do Menino Jesus, em um sermão realizado na Igreja de Santa'Anna. Segundo os relatos, Frei Celestino utilizou da prédica para atacar a imprensa liberal e maçônica da Província do Maranhão. Tal ação foi resultado dos debates dos órgãos jornalísticos locais sobre a Questão Religiosa, o conflito entre a administração imperial e os bispos de D. Vital Gonçalves, de Pernambuco, e D. Antônio Macedo, do Pará. O capuchinho utilizou de termos pejorativos como: “esses gazeteiros, e raquíticos articulistas, mais ignorantes que ímpios, obreiros da iniquidade. (GOMES, 2020, p. 96)

Os fragmentos destas informações são retirados do *Jornal do Maranhão*, números 134 e 135, publicado em São Luís nos dias 13 e 14 de janeiro de 1874, no entanto, no jornal *Diário do Maranhão* no mesmo dia, também coincidentemente na edição n. 134, discorrem sobre as missas celebradas na igreja de S. José do Desterro por devoção da sociedade Fraternal e na de S. Aninha em honra ao Menino Deus da Sagração. Nesta última ocasião, corroborando com as informações expostas acima, relatam que a pregação do evangelho ficou novamente sob responsabilidade do “inteligente capuchinho Frei Celestino de Pedavoli,” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n.134, 13 jan. 1874) que ao invés de se ater ao evangelho vociferou contra os jornalistas e de forma contundente, chamando-os de “rachíticos articulistas, mais ignorantes do que ímpios, com ocas vozerias, saem dos seus antros, para com as mãos sacrílegas tocarem na área santa do Senhor [...]”, completa ainda afirmando que os gazeteiros seriam ainda os mais encarniçados e figadais inimigos de Jesus e de sua terna esposa a Igreja Católica Apostólica Romana.

Além destas acusações, o frade ainda procura discutir qual era o real papel da imprensa, segundo ele, instrumentalizada de forma danosa, por aqueles articulistas. Novamente confluindo com as considerações de José Murilo de Carvalho com relação à influência da retórica intelectual na tradição intelectual, o que influía em textos com bastante citações e reflexões baseadas em autores, o frade lança mão do argumento de Lamartine para o qual a imprensa não pode ser considerada menos que missão sublime para quem a pratica. No entanto, havia sido transformada em pelourinho execrando da honra e da virtude a santidade da Igreja. Não se furtando de responder, os autores expõem também suas concepções guiadas pela concepção do mesmo autor. O texto prossegue:

Diz o jesuíta frei Celestino que a missão da imprensa, na frase de Lamartine é sublime, e que hoje está completamente adulterada, porque dela saem pasquins imundos a insultar e conspurcar a igreja de Jesus Cristo. Seja assim, frei Celestino, ao menos porém os escritores *mais ignorantes que ímpios*, carregam com a responsabilidade de seus atos, e não fecham as portas da publicação a quem lhes quiser contradizer; os frades porém, esses desastrados filhos de Arbués⁷⁷ e de Loyola, comparáveis aos

⁷⁷ Nomeado por Tomás de Torquemada como um dos primeiros inquisidores para Aragão. O resultado do enfretamento dos conversos contra as ações da Inquisição foi um atentado a Pedro que resultou em sua morte, uma forte comoção tomou conta de Aragão e o mesmo foi, sabidamente, declarado santo. Toda a oposição que existia

assassinos que de emboscada atacam a sua vítima sem responsabilidade; esses, *mais ímpios que ignorantes*, fazem da alampada sagrada d'onde deve brilhar *a luz do mundo*, a verdade pura ensinada pelo divino Mestre, o púlpito, um poste infamante donde são atacados sem piedade os verdadeiros apóstolos do progresso.⁷⁸ (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 134, 13 jan. 1874, grifos do original)

Em meio a todo esse debate, havia o consenso geral acerca da ilustração natural do frei, o que nos permite conjecturar que advinha do reconhecimento de sua formação sólida no exterior. É importante sempre frisar a preponderância dos jornais para o debate público e político da época, bem como a sempre clara presença da afirmação “de que se tratava de uma luta. E, portanto, que seus autores estavam em campos opostos” (BARATA, 2002, p. 304), naturalmente, como completa também Alexandre Mansur Barata, a luta no campo das ideias descambava para o campo político, ficando claro do porquê gastavam tanto tempo para enfrentar a oposição reconhecidamente qualificada.

Assim como Luiz Raimundo da Silva Brito que citamos ao fim do tópico anterior em seu ímpeto de luta nos jornais, Frei Celestino também teve presença firme nesse meio, ou seja, “uma faceta interessante de Frei Celestino era o seu apreço pela polêmica. São famosas na imprensa pernambucana as suas publicações a opositores” (GOMES, 2020, p. 97). Para Celestino de Pedavoli, a imprensa estava subvertida, porque não refletia mais os verdadeiros valores de respeito à fé católica apostólica romana, como ele fazia questão de frisar. Por sua vez, os periodistas viam os jornais como veículo imprescindível, por intermédio do qual poderiam, divulgando as ideias liberais do século XIX, propagar o progresso, que certamente perpassava pelo enfrentamento dos “jesuítas”, que por sua vez usavam do púlpito como palco de ataque ao projeto de laicização do Estado.

O púlpito continua, neste caso, no centro do debate. Segundo o texto era desse lugar sagrado que Celestino “fazendo causa comum com os figadaes inimigos da igreja de Jesus Christo – os jesuítas – mais parecia um frade carlista munido de punhal e revolver, ou um gladiador romano [...]”, por vociferar no púlpito, enquanto Jesus Cristo mandava amar uns aos outros e que se apascentasse suas ovelhas. Enquanto Cristo havia deixado ensinamentos de mansidão, obediência e caridade, “os jesuítas publicamente nos cuspiu injurias e insultos.”

Por tudo isso se constata que o discurso que se via na imprensa de teor liberal almejava construir a concepção, a partir do emblema simbólico dos jesuítas, de que na realidade havia uma inimizade da Ordem para com Jesus e seus preceitos, pois seus atos iam na contramão das

à Inquisição caíra por terra após um suicídio em massa ainda em decorrência da comoção pela morte do Inquisidor aragonês. (RIBEIRO, 2006, pp.84-86)

⁷⁸ Festividade religiosa. – *Diário do Maranhão*, ano V, n. 134, São Luiz, 13 de jan. de 1874, p. 2.

várias passagens bíblicas em que Jesus Cristo ensinara a não se inflamar e reprovava os insultos e iras. Por fim, questionam se pagariam frei celestino para expor o evangelho ou para insultar infamemente os católicos do Maranhão.

A edição do dia seguinte também continua repercutindo os sermões do frei, assim como fez o *Jornal do Maranhão*, nos números 134 e 135 já colocados anteriormente. O texto retoma a crítica ao lugar escolhido e usado pelo frade para proferir suas palavras. Segundo o texto, “em pleno século 19º, a cadeira, que se diz da verdade, serviu para desabafar paixões mundanas [...]”, em referência ao episódio do chamado frade barbadinho Frei Celestino na igreja Sant’Anninha ainda do dia 11. Admitem a energia despendida por ele para acusar os jornalistas, alcunhando-os de inimigos de Cristo, porém, este vigor estava se perdendo no meio da civilização, que felizmente possuía a capital, “onde o catequista nada de bom tem a fazer, antes só confundir e anarchisar, como parece deseja o caridoso sacerdote” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 135, 1874).

Tinha o Maranhão, no entanto, a sorte de ser governado pelo snr. Dr. Augusto Olimpio Gomes de Castro⁷⁹, este um exímio conhecedor “da terra e das suas mais palpitantes necessidades, que procura prover de remédio [...]”, religioso sem fanatismo, não esbanja os dinheiros públicos sustentando mandriões e menos ainda conservando na ociosidade aqueles que, como Frei Celestino, queriam trabalhar e não tendo que pôr em ordem, para fazer alguma coisa procuram desordenar e confundir.

Diante de tais prédicas tão elogiosas, suplicam ao então Presidente da Província, para que o mesmo solucione o problema enviando o Frei Celestino para as matas pescar almas, arrancando as milhares de almas do inferno. Havia “no centro das matas da Carolina e n’outras mais, milhares de índios entregues ao estado selvagem, errando nus, e satisfazendo as necessidades da vida com o instinto da besta.” O ponto central da súplica apontava que era de bom tom que o frade, pago para “catequiza-los, para os chama-los a civilização, para de feras torna-lo homens úteis a si e a sociedade”, estivesse mais próximo dos nativos, ao invés de

⁷⁹ Advogado, jornalista e magistrado, de longa carreira política, foi Deputado Provincial – MA (1862-1863), Deputado Geral – MA (1867-1868), Presidente de Província – PI (1868-1869), Deputado Geral – MA (1869-1872), Presidente de Província – MA (1870-1872), Deputado Geral – MA (1872-1875), Presidente de Província – MA (1873-1875), Deputado Provincial - MA (1876-1877), Deputado Geral – MA (1877-1889), Vice-governador – MA (1890-1890) e Senador – MA entre 1894 e 1908. Cursou o ensino secundário no Liceu Maranhense em São Luís e Direito na Faculdade de Direito em Recife. SENADO FEDERAL. Secretaria-Geral da Mesa, Coordenação de Arquivo e Coordenação de Biblioteca. <https://www25.senado.leg.br/web/senadores/senador/-/perfil/1498>. Acesso em: 01/06/2022.

ruminar em sua cela confortável as respostas à imprensa civilizada que não admitia a infalibilidade do homem⁸⁰, atributo apenas divino.

Até aqui cabe frisar outro ponto bastante questionado pela imprensa, qual seja, a contrariedade em relação à infalibilidade, novamente o jornal que na matéria anterior havia citado o mesmo tema, agora reafirma que não concordar com a prerrogativa de infalibilidade significava estar ao lado da ilustração. No entanto, convocar o frade capuchinho, já chamado de jesuíta e associado ao ultramontanismo, também pode nos direcionar, mesmo que indiretamente, à concepção expressada pelo IHGB, que, como resume Simone Tiago Domingos, no segundo dentre três momentos distintos nas publicações do Instituto ao longo do Segundo Reinado, prevaleceu a questão do desempenho jesuítico na civilização do indígena e na escravidão. Segundo Ítalo Domingos Santirocchi, estando no Brasil desde o período Colonial, os capuchinhos foram praticamente os sucessores dos jesuítas na evangelização dos índios. Por meio de negociação com a *Propaganda Fide*⁸¹, na década de 40 do século XIX os capuchinhos foram solicitados com a função de missionar junto aos índios. E novamente segundo Ítalo Santirocchi tiveram como principais funções “a evangelização dos índios, as missões populares e a formação seminarística [...] auxiliando amplamente os bispos reformadores nas suas dioceses [...] o Governo os quis recompensar com a nomeação do capuchinho fr. Vital para bispo de Pernambuco em 1871” (SANTIROCCHI, 2015, pp. 215-220)

Diante dessas afirmações, podemos entender o teor das associações em vários momentos entre capuchinhos e, particularmente o Frei Celestino, aos jesuítas. Neste momento insistem que o melhor serviço que o sacerdote deveria oferecer, mesmo com os avanços do século XIX reincidentemente frisado, era reestruturar o esquema de catequizações de três ou

⁸⁰ Foucault, refletindo sobre bases nietzschianas, pontua que “o conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como o germe de conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 16), a consideração da heterogeneidade entre conhecimento e mundo a conhecer, representa, segundo Foucault, a grande ruptura com o que havia sido a tradição da filosofia ocidental, se antes sob essa tradição era Deus que assegurava a harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer, com a ruptura, “não existe mais relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer, se a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência, a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 19). Acreditamos que esse movimento tem estreita relação com o que Eric Hobsbawm sintetiza, ao pensar que “a apaixonada crença no progresso que professava o típico pensador do iluminismo refletia os aumentos visíveis no conhecimento e na técnica, na riqueza, no bem-estar e na civilização que podia ver em toda a sua volta e que, com certa justiça, atribuía ao avanço crescente de suas ideias” (HOBSBAWM, 1977, p. 15), por isso não fazia mais sentido prático atribuir prerrogativas de infalibilidade ao plano terreno de ação do homem.

⁸¹ Segundo Leandro Nascimento de Souza, a Propaganda Fide foi criada em 1622, pelo Papa Gregório XV, para ser um órgão que defender uma política missionária que contrariava o exclusivismo do Padroado português que até então havia sido comandado pela Companhia de Jesus. (SOUZA, 2016, p. 2016)

dois séculos antes. Segundo o texto, o presidente deveria prestar o serviço “aos pobres selvagens, trazendo-os ao grêmio da civilização iluminados pelo facho brilhante do Evangelho.” Além de cobrar ao presidente Gomes de Castor que atine o reverendo governador do bispado, para o fato de que nos sertões o capuchinho poderia prestar tanto à Religião como ao Estado enormes serviços.

De todo modo, fica clara a repetição da concepção de rebaixamento dos indígenas. Como cita Maria Regina Celestino de Almeida:

Apesar das divergências, predominava a proposta de *incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes*. Terra, trabalho e guerras associavam-se à questão indígena tão amplamente debatida no século XIX (ALMEIDA, 2012, p. 22, grifos nossos)

Ou seja, parecia haver uma distinção entre o que se entendia por civilização e ilustração. Ao menos o jornal entendia que a religião ainda ocupava um lugar cativo no processo civilizador, relembrando em muito o que fora sintetizado por Augusto Comte⁸²

“em sua “física social” (que mais tarde daria impulso ao surgimento da sociologia), [...] [na qual] defende que cada sociedade passa por diferentes estágios evolutivos com o decorrer das eras. Primeiramente temos a fase teológica, na qual se busca explicar o sentido das coisas através de forças superiores, divinas⁸³; [...] (BARROS, 2016, p. 129)

Naturalmente, pensando por meio de uma visão evolutiva, a fase teológica seria superada pela metafísica sucedida, por sua vez, pela fase científica. O padre, representando o estereotipo jesuíta e/ou ultramontano, serviria a essa primeira fase, porém para os povos que ainda estavam nela, o que não era o caso dos habitantes da província. A infalibilidade, em reforço, não condizia com a ilustração e imprimia uma série de superstições na fé católica usurpando a verdadeira religião de Jesus Cristo.

⁸² Auguste Comte nasceu em Montpellier, França, a 19 de janeiro de 1798, [...] com a idade de dezesseis anos, em 1814, Comte ingressou na Escola Politécnica de Paris, fato que teria significativa influência na orientação posterior de seu pensamento. Inspirado em vários autores, inclusive Condorcet, passa a comungar da ideia deste último, segundo o qual “os descobrimentos e invenções da ciência e da tecnologia desempenham papel preponderante, fazendo o homem caminhar para uma era em que a organização social e política seria produto das luzes da razão”. COMTE, Auguste, 1798-1857. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista** / Auguste Comte; seleção de textos de José Arthur Giannotti ; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. — São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

⁸³ As outras fases são estruturadas da seguinte forma: “[...] em seguida temos a fase metafísica, em que a filosofia e a abstração substituem as respostas religiosas e, por último, temos a fase científica em que se procura conhecer o mundo através da observação, dos fatos, das experiências empíricas, da elaboração de leis e da razão. Cada uma dessas fases produz por si só um conjunto de ideias que tenta explicar o mundo em que vivemos – indiferente de qual seja o conjunto, Comte os chama de ideologia” (BARROS, 2016, p. 129).

Complementam a resposta ao frei capuchinho transcrevendo artigo escrito “pelo Senhor Mello Moraes⁸⁴, que se lê nas páginas 595 e 597 do 4º tomo da sua *Corographia do Brasil*” (1858). Na concepção de Simoneide Correia Araujo de Jesus, em dissertação sobre o próprio Mello Moraes, na obra *Corographia histórica*, “o intelectual confirmou seu compromisso com as fontes, questionou os jogos políticos que acabavam por influenciar na veracidade da narrativa histórica” (JESUS, 2016, p. 23). Além disso, com dedicação considerável aos estudos históricos referentes a história do Brasil Moraes “se apresentou [...] como documentarista e, em alguns momentos como historiador” (JESUS, 2016, p. 25). A ligação, mesmo que indireta, com a intelectualidade do IHGB se reforça ainda mais com a referencialização em Mello Moraes, pois este possuiu, “quase sempre, entrada franca no IHGB para estudar e analisar quaisquer documentos, manuscritos e obras raras, além de auxiliar sua negociação no período de publicação de suas obras” (JESUS, 2016, p. 40).

Sob o título *Missões pelos barbadinhos ou capuchos Italianos*, em linhas gerais, o texto do jornal corrobora com a estruturação que já vinha sendo iniciada pelo longo texto. Anunciava o que se tinha dado e continuava “a dar nas colônias do Mucury, Mato Grosso e outros lugares do vastíssimo continente do Brasil” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 135, 1874) praticados pelos selvagens contra os pacíficos moradores das colônias, sem que o governo aja pelos meios necessários para a coação. O governo, no entanto, despedia somas aviltadas com a catequese e a civilização para manter os barbadinhos italianos que “em vez de seguirem pra o interior das matas, entende o governo aproveitá-los nos grandes povoados, à propagarem doutrinas ultramontanas [...]”, indicando, novamente, que a função real dos ‘barbadinhos’ deveria ser a de estarem no interior onde a civilização não está difundida. De forma geral, segue criticando os modos de agir com relação aos ‘barbadinhos’, sustentado a contribuição que estes dariam a causa do progresso, sendo os argumentos muito parecidos entre si.

Com holofotes voltados para o Frei Celestino, na abertura da edição n. 136, em outro texto de duas longas colunas das quatro possíveis para a edição integral do periódico, o texto afirma primariamente que “os capuchinhos, guardas avançados dos jesuítas [...]”⁸⁵, eram

⁸⁴ Alexandre José de Mello Moraes (1816-1882) começou sua vida em Alagoas, nasceu na cidade de Maceió em 23 de julho de 1816, foi filho de oficial militar (capitão-mor) Alexandre José de Mello e da dona de casa Anna Barbosa de Araújo Moraes, morreu no Rio de Janeiro em 05 de setembro de 1882. Mudou para o Rio de Janeiro após se formar pela Faculdade de Medicina, doutorando-se em 1840, e já no Rio de projetou como um dos intelectuais mais expressivos do cenário nacional do Brasil Império. Dentre as obras de sua autoria estão também *História dos jesuítas e suas missões na América do Sul* (1872) e *O tomo das terras dos jesuítas* (1880). (JESUS, 2016, pp. 23-40)

⁸⁵ DIÁRIO DO MARANHÃO. Deitam as mangas de fora – *Diário do Maranhão*, ano V, n. 136, São Luiz, 15 de jan. de 1874, p. 1.

atacados por estarem a pôr as mangas de fora. Este texto ainda repercute o sermão no qual o frade barbadinho insultara a imprensa. Observando os “contextos em que a linguagem foi enunciada [...] e sobre o contexto oferecido pela própria linguagem” (POCOCK, 2013, p. 35), é natural que os textos do jornal incorporassem em sua argumentação termos próprios da semântica católica, neste caso, o “sacrilégio⁸⁶”, para definir a posição do capuchinho, afirmando que a religião da paz e do amor, não era tratada indignamente, diante da atitude vociferante contra a imprensa. Ao mesmo tempo, o artigo passa a segurança de que entendia tal postura, considerando que para um jesuíta o maior obstáculo não era outro senão a própria imprensa, enquanto esclarecedora dos povos, empecilho do predomínio jesuítico que só é possível graças a manutenção da ignorância.

Mais adiante, o texto volta a sustentar-se na exigência segundo a qual o frei se distancie do povo bastante civilizado, o que não se podia dizer o mesmo dos selvagens. Retomam a defesa do papel da imprensa, e não parece incongruência que os periodistas considerem que na cidade as mentes já estavam civilizadas pois contavam com os jornais, os que se ocupam em

derramar luz que dissipe as trevas e mostre patentes à claridade do dia os planos tenebrosos dos inimigos da liberdade e do progresso; daqueles que, em vez de exporem com simplicidade a doutrina santa do evangelho, esfalfam-se em provar que o Papa, que é um homem cheio de todas as misérias da humanidade – é infalível, porque outros homens como ele, a que impôs, firmado do *ex-informata consciência*, assim o disseram! (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 136, 1874, grifos no original)

Tomando novamente a infalibilidade papal como grande problema e incongruente, com um questionamento retórico, indagam se se atribuiriam a este dogma os vários crimes atrozes cometidos pelos papas, desde que abandonaram a simplicidade para habitarem em palácios. Essa é a base dos argumentos que se encontram em outra série dedicada a demonstrar os momentos em que os papas “fazerem-se beijar o pé, serem conduzidos em andar”, a série *Ajustes de contas com a corte de Roma*.

Não poderia faltar o ataque ao ultramontanismo, também citado por ser incompatível com sociedade civilizada. Esta seria para os ultramontanos um pelago [*mar alto*⁸⁷] no qual se

⁸⁶ Para o Catecismo da Igreja católica, documento de referência oficial para o estudo da Doutrina Católica, em seu número 2120 - O sacrilégio consiste em profanar ou em tratar indignamente os sacramentos e outras ações litúrgicas, bem como as pessoas, as coisas e os lugares consagrados a Deus. O sacrilégio é um pecado grave, sobretudo quando é cometido contra a Eucaristia, pois que, neste sacramento, é o próprio corpo de Cristo que Se nos torna presente substancialmente. JOÃO PAULO II. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2000. Este documento é pensando no contexto pós Concílio Vaticano II, por isso já após o período de atuação do já referido paradigma tridentino, mas guardadas as devidas proporções pode ser vista como a busca da “unidade normativa [que] só acontece em 1917, com o primeiro Código canônico da Igreja” (FANTAPPIÈ, 2012 apud SANTIROCCHI, 2022, no prelo).

⁸⁷ Luiz Maria da Silva Pinto – Natural da Provincia de Goyaz. *Dicionário da Língua Brasileira*. Ouro Preto, Typografia de Silva. 1832.

afundariam tais caricatos imitadores de Torquemadas⁸⁸, pretensos inquisidores a exemplo do espanhol citado.

Por fim, cabe ainda a citação da continuação das críticas contra o Frei Celestino na edição n. 142, também logo como capa, ocupando cinco colunas desta edição. Neste caso o artigo se propunha a responder a defesa do frei, publicada na edição n.15 do *Publicador Maranhense – Jornal do Commercio, Administração, Lavoura e Industria*, com o título *Frei Celestino e o Diário do Maranhão* e subtítulo em latim *responde stulto justa stultiticiam suam, ne sibi sapiens ipse videatur* - Apenas responda a um tolo sua loucura, para que ele mesmo não pareça sábio para si mesmo. Assumia “a sua defesa com força e vigor”, o pseudônimo T.G, com o argumento de que o Frei não poderia ir à imprensa, “nem largar o gládio que empunha no púlpito para o extermínio dos gazeteiros.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 1874). Expondo a versão do próprio *Publicador* “como católico, amigo da verdade, vamos implorar este obséquio em favor de frei Celestino, que em razão das Regras de sua Ordem não lhe é permitido sair às pugnas jornalísticas⁸⁹” (PUBLICADOR MARANHENSE, n. 15, 20 jan. 1874)

O texto afirma que o *Diário*, estando atirado à publicidade, lançara diversos artigos e notícias contra o frei, levantando heresias e erros. Segundo T.G, o discurso do Frei não haveria promovido nenhuma agitação. A prova estaria no fato de que o povo continuava como sempre em suas ocupações, tudo caminhava como antes. O *Diário*, por sua vez, questiona se esse fato seria suficiente para inferir ou não agitações. Não era necessário ter havido perturbação de ordem pública para criticar-se quem estava tentando insuflar a desordem, no caso, o sacerdote. Dão exemplo de jornais, que sempre na vanguarda, clamavam desde que a desordem ameaçou acender fachos a partir dos púlpitos de Olinda e Belém, em referência as prisões de D. Vital e D. Macedo Costa.

E continua o *Publicador*, após questionar se realmente os editores do *Diário* tinham conhecimento do sermão ou se só haviam fiado nalguma informação e se “não tinham bastante firmeza e coragem para encarar sem tremer, aos vossos antagonistas” (PUBLICADOR

⁸⁸ Se referem Tomás de Torquemada (Valladolid, 1420 — Ávila, 16 de setembro de 1498) ou O Grande Inquisidor, o inquisidor-geral dos reinos de Castela e Aragão no século XV e confessor da rainha Isabel a Católica. (ALVES, S. de. T.S; AGUIAR, R.S.F.de. Tomás de Torquemada e a inquisição espanhola. V Colóquio de História. Perspectivas Históricas – Historiografia, pesquisa e patrimônio. 2011. Sisto IV em 1478 através da Bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* concedeu aos Reis Católicos a permissão para a instalação de um Tribunal em Castela, apenas em 1482 foi nomeado o Frei Tomas de Torquemada Inquisidor Geral, unindo definitivamente a Inquisição à Monarquia espanhola, o mesmo organizou o aparato inquisitorial e estabeleceu quatro tribunais permanentes: Sevilha, Córdova, Jaen e Vils Real (este último imediatamente transferido para Toledo). (RIBEIRO, 2006, pp.42-79)

⁸⁹ Frei Celestino e o Diário do Maranhão. – Publicador Maranhense, ano XXXIII, n. 15, São Luiz, 20 de jan. de 1874, p. 2.

MARANHENSE, n. 15, 20 jan. 1874), pois o missionário era católico e o movimento hodierno é anticatólico, estando o sacerdote no dever de premunir os incautos. “Na posição em que se tem colocado o *Diário*, ao que parece contrário às doutrinas católicas, é impossível bater-se a heterodoxia moderna sem que veja este jornal uma estocada dirigida a si” (PUBLICADOR MARANHENSE, n. 15, 20 jan. 1874).

A resposta ao *Publicador* veio no sentido de esclarecer que aquilo que pregava o barbadinho estava nos primeiros passos no caminho dos que visam a seita, e que já haviam produzido sérias consequências no país. Essa referência está ligada principalmente à defesa a infalibilidade e ao ultramontanismo que, segundo a tese do jornal, causaram os problemas da Questão Religiosa. Não cabia a acusação de que o *Diário* não aguentara as estocadas, ou que não eram afeitos a discussão, pois por outro lado, haviam penas que sustentavam as jesuíticas doutrinas e proclamam a infalibilidade papal, e “não se poupou, [...] verberando a ignorância, a inexperiência do adversário que procura confundir em emaranhados e estirados artigos. Apontava-se o *Diário* chamando-o a terreiro” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 22 jan. 1874).

Certamente utilizamos da exposição desse exemplo para que confirmemos, de algum modo, que a luta das ideias na imprensa ocorria no terreno mais propício, pelo

meio mais adequado – a imprensa, poderosa alavanca do progresso e da liberdade, que o syllabus condena [...] É aqui, no lugar comum, que se compulsão razões mais que talentos; que se discriminam as verdades por mais obscurecidas que venham da mentira embora envolta em falso e resplandecente brilho de efêmera duração.” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 22 jan. 1874)

O frei, por seu turno, estava em funções e lugar inadequado para proferir as pregações que usualmente fazia. O púlpito era lugar no qual o mesmo deveria ser pacífico, usar palavras edificantes no espírito dos que ouvem. A crítica centrava-se também no fato de que mesmo que o Frade enveredasse pelo caminho da política especial, disfarçando com a religião, por mais bem dourada que fosse a pílula, o *Diário* não a engoliria.

A crítica retorna novamente à infalibilidade papal, tema importante, já que muito recorrente, representando um dos principais alvos do combate empreendido pelo *Diário*. Em certo momento, o *Publicador* incita que o *Diário* apresente claramente a proveniência intelectual de suas ideias, antecipando a proveniência, o *Publicador* em primeiro lugar declara que as concepções expressas eram heréticas, se naturalmente não fossem inspiradas em Lutero, os erros eram novos, porém, ainda assim heréticas porque, de acordo com o texto do jornal, o novo em religião era herético. O *Diário*, habilmente, então questiona: “será velha a infalibilidade do Papa? Tem a igreja vivido 18 séculos sem Papa infalível, e só no último quartel

do 19º é que essa infalibilidade se proclama como dogma? A fé é crer sem refletir...” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 22 jan. 1874)

Em síntese, os argumentos mais recorrentes usados nas respostas ao Frei Celestino foram a insistência, sem contradição segundo o próprio periódico, na utilidade de Frade barbadinho em ir catequisar índios; na capital, onde a civilização já estava consolidada, onde a lei de Cristo é seguida geralmente, o catolicismo já estava difundido, as águas do batismo já os haviam lavado, já cientes do conhecimento da salvação ou da perdição. Era preciso levar “aos desgraçados a civilização, instruí-los na religião, inspira-lhes o amor do trabalho, e da família”, os espetáculos produzidos na Igreja de Sant’Anna eram pouco edificantes e prejudiciais.

O *Publicador*, em outro momento, tenta minimizar o codinome dado ao Frei Celestino por parte do *Diário*. “Nomeais Fr. Gubio como para atemorizar a Fr. Celestino! Como vos iludis! Lá está Fr. Gubio⁹⁰; fazendo brilhante papel, na capital do império, sendo aplaudido por numeroso e ilustradíssimo auditório” (PUBLICADOR MARANHENSE, n. 15, 20 jan. 1874). A isso o *Diário de Maranhão*, ironicamente, responde que o frade estaria perdendo, então, em glória pois os jesuítas de casaca, neste caso e por conveniência, sendo numerosos, aplaudiriam a palavra autorizada destes “santos” varões, tanto Frei Luiz Gubio como Frei Celestino. Em São Luís, não haveria quem louve quem ouse “proclamar doutrinas, que a razão e o bom senso repele.” Os jesuítas de casaca seriam exóticos entre as gentes de São Luís. Isso se dava claramente porque a “imprensa assemelha-se a luz do sol: sempre brilha, sempre luz, sempre resplandece, e se algumas nuvens, mais ou menos carregadas, lhe querem embaraçar o esplendor, ela atira seus raios, dissipa a espessura do horizonte, e deixa brilhar a verdade” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 22 jan. 1874).

A discussão não encerrou aqui. A edição do *Publicador Maranhense* de 23 de janeiro de 1874⁹¹ traz nova resposta às questões colocadas pelo *Diário*. Focaremos, novamente, no debate sobre a infalibilidade. O próprio texto indica: “ora bem, bravíssimo! confundistes a

⁹⁰ Prior dos capuchinhos Fr. Luiz de Gubio no Rio de Janeiro, por volta da década de 1871. Expediente do dia 26 de junho de 1871. – *Publicador Maranhense*, ano XXX, n. 151, São Luiz, 12 de jun. de 1871, p. 1. Padre mestre por volta de 1881. SECCÃO NOTICIOSA. – Solenidades Religiosas. – *O Apóstolo*, ano Xvi, n. 105, Rio de Janeiro, 18 de set. de 1881, p. 1. Em 1862 o último missionário, frei Luiz de Gúbio, capuchinho italiano, deixava a Missão de Rodelas. A aldeia havia sido entregue ao padre da freguesia de Glória nove anos antes, em 1853. Logo dois anos depois, em 1855, denúncias de furto e dilapidação do patrimônio da tribo, envolviam o administrador da aldeia, o pároco de Glória e o Juiz Municipal de Geremoabo. “A gente índia de Rodelas era uma tribo de tradições e renome e mereceu a atenção do governo. Em 1857 designava-se fr. Luiz de Gúbio para reorganizá-la. Este, ao cabo de cinco anos, dava por finda sua tarefa. Achava que já não havia espaço para a permanência da missão, os índios, cerca de 130, contados adultos e crianças, estavam aculturados.” SÃO JOÃO 2019 É NA TERRA DO COCO. Prefeitura Municipal de Rodelas, Rodelas, 23/05/2019. Disponível em: <https://www.rodelas.ba.gov.br/Site/Noticias/noticia-170620191417302023-S-O-JO-O-2019-NA-TERRA-DO-COCO>. Acesso em: 02/06/2022.

⁹¹ Frei Celestino e o Diário II. – *Publicador Maranhense*, ano XXXIII, n. 18, São Luiz, 23 de jan. de 1874, p. 2.

infallibilidade com impecabilidade! E então? Não vos conveneis ainda? E vindes ainda perguntar-nos se a infallibilidade é dogma velho! Bravos! Dogma velhos ou novos! [...] já vejo que não conheceis a tradição:” (PUBLICADOR MARANHENSE, n. 18, 23 jan. 1874). A partir disso o texto indica uma série de livros⁹² para que descubram se a infallibilidade é velha ou nova. O *Diário* não se escusa de atacar as recomendações bibliográficas “vasta de conhecimentos, na qual tem bebido as solidas ideias ultramontanas, que faz vibrar as ouças incautas da sociedade com som tão cavo” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 142, 22 jan. 1874). O autor da resposta não se preocupa em continuar respondendo tão longamente os pontos do texto do periódico beligerante. Porém, o último parágrafo sintetiza bem o objetivo do *Diário* nessa luta, ou seja, mesmo com “fracas forças que dispõe, em que pese a todos ultramontanos, continuará firme na estacada, não para sustentar polêmicas estéreis [...], mas para combater e desmascarar sempre que abusarem da cadeira sagrada no interesse de seita e prejuízo da sociedade” (DIÁRIO DO MARANHÃO, n. 144, 24 jan. 1874)

Por esse derradeiro apontamento, também sintetizamos o quadro construído até aqui. Como o texto indica, apesar de tudo e dos ultramontanos, a luta principal em qualquer circunstância era contra a seita que abusasse da cadeira sagrada. Percebemos uma preocupação com os encaminhamentos da Igreja Católica, como já indicamos aparece em maior evidência em outros momentos do jornal. O dogma da infallibilidade papal estava na centralidade também principalmente pela novidade temporal do mesmo configurado no Vaticano I, sendo o objetivo idem importante desmentir e desacreditar mediante longas argumentações. Por fim, o jesuitismo também figura em vários momentos, mas como esse conceito político no intuito de personificar quem estava do lado do obscurantismo e da estruturação da seita ultramontana que se instalava nas cadeiras sagradas da Igreja. O frei Celestino foi bastante identificado ao jesuitismo por ser defensor do ultramontanismo, lutar contra os jornais ao menos liberais no sentido laico. Mesmo quem resposta debochada ao motivo pelo qual o Frei Celestino não era celebrado em São Luís

⁹² *História do Concílio Vaticano* por Mgr. Manning, arc. de Westminster, *Monarchia Pontifical* & por Guéranger. O autor da primeira obra provavelmente é o Henry Edward Manning, nasceu em 15 de julho de 1808, no condado de Hertfordshire, sul da Inglaterra. Foi ordenado sacerdote da Igreja Anglicana, Manning se converteu ao catolicismo em 1850, sendo recebido na Igreja Católica no dia 6 de abril de 1851 e, pouco depois, em 14 de junho de 1851, foi ordenado sacerdote. Devido às suas habilidades e sua fama, alcançou rapidamente uma posição de grande influência e, em 1865, foi nomeado Arcebispo de Westminster. Um de seus maiores feitos na Inglaterra foi a construção da Catedral de Westminster, além de colaborar com um amplo sistema de educação da doutrina Católica Romana. *CARDEAL HENRY EDWARD MANNING*. Ecclesiae. Disponível em: https://ecclesiae.com.br/index.php?route=product/author&author_id=6194. Acesso em: 02/06/2022.

O segundo autor é o Prosper-Louis-Pascal Guéranger (Sablé-sur-Sarthe, 4 de abril de 1805 – Solesmes, 30 de janeiro de 1875) foi um sacerdote francês, restaurador e abade do priorado beneditino de Solesmes, e fundador da Congregação da França da Ordem de São Bento. *DOM PROSPER GUÉRANGER*. Ecclesiae. Disponível em: https://ecclesiae.com.br/index.php?route=product/author&author_id=6194. Acesso em: 02/06/2022.

como o era Frei Gubio no Rio de Janeiro, o texto indica que os jesuítas de casaca eram exóticos entre as gentes de São Luís, e por isso indicamos essa remodelagem com relação ao jesuitismo em termo político, considerando que não havia mais preocupação com os padres inacianos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O antijesuitismo, enquanto conceito político, possui uma historicidade polissêmica, em outros termos, pode ser observado quase no mesmo período histórico em que a Ordem de Santo Inácio de Loyola surgiu, mas também em épocas posteriores. Com isso, o que desencadeou este trabalho foi a constatação de que o final do século XIX no Brasil é um dos períodos em que se observa, com certa facilidade, a utilização do “jesuitismo” como um conceito de adjetivação pejorativa. A partir disto foi preciso analisar o contexto político em que o conceito apareceu e o porquê, por quais motivações. Especificamente as três últimas décadas do século XIX representaram o ápice dos conflitos entre o Estado Imperial e a Igreja Católica. Esses conflitos levaram o nome ou ao menos se concentram no que a historiografia denominou por Questão Religiosa. Em algumas definições rápidas e, no limite, apressadas, a Questão foi definida e ainda pode aparecer assim, como um conflito entre bispos muito zelosos, maçonaria e o próprio Império. Os bispos, por seu turno, estavam inflamados ou guiados pelo que se reconhece como conduta ultramontana ou ultramontanismo, basicamente conservadora e atrelada à Cúria Roma; os maçons se colocavam contra isso e defendiam, grosso modo, o liberalismo do século XIX, que lutava por um Estado Laico com isenção diante de toda e qualquer manifestação religiosa e de culto; por fim, o Império se definia em Constituição, inclusive, Católico, porém, era guiado por maçons e mantinha relações estreitas com este e por isso se encontrava numa situação delicada para mediar o conflito.

Não fosse a necessidade de aprofundar todas essas posições e reconsiderar alguns pontos historiográficos, estas definições poderiam ser consideradas irretocáveis. Em primeiro lugar, o movimento ultramontano, certamente conservador, influenciado pelo Papa Pio IX, respondia a um momento pelo qual a Igreja Católica esteve ameaçada após a Revolução Francesa e reflexos das manifestações sociais que suprimiam diversas regalias que a Igreja possuía na Europa. O movimento caracteristicamente centralizador na figura do papa obteve vitórias consideráveis com o Concílio Vaticano I, principalmente com a Infalibilidade papal. O ultramontanismo buscou formar bispos e padronizar a conduta de adesão ao centralismo curial romano, tentando vencer também os movimentos liberais e descentralizadores, que no Brasil apareceram por exemplo na pessoa do Padre Diogo Feijó e seu “Liberalismo Eclesiástico”, objetivando maior

independência em relação à Roma. O próprio Governo Imperial, no entanto, fortalece ou ao menos estimula por meio da nomeação episcopal o movimento ultramontano porque os movimentos liberais, ao menos na primeira metade do século, angariavam padres para as revoltas e revoluções que não concordavam com a centralização também almejada pelo próprio Governo.

Enfim, o jesuitismo, como dissemos, é bastante polissêmico e é associado ao ultramontanismo, que, para além da explicação que citamos aqui, também tem uma historicidade difusa. No entanto, a utilização em muitos momentos assume a conotação negativa para se contrapor ao movimento conservador e centralizador da Igreja Católica. O jesuitismo era entendido como a conduta dos padres da Ordem de Santo Inácio de Loyola que se pretendiam dominadores universais de todas as nações em que estavam instalando bases. Arelado ao ultramontanismo, buscava difamar o movimento católico, que a partir dessa lógica, espalhava a ignorância com o intuito de manter a dominação da Igreja Católica na pessoa do Papa.

A maçonaria, a despeito de sua heterogeneidade entre as vertentes do movimento, comungava da ideia do liberalismo do século XIX, porque lhe interessava a estruturação civil e laica do Estado que, pela ligação com a Igreja Católica, limitava em muito os direitos para aqueles que tinham credos e religiões diferentes. Com o endurecimento das condenações católicas à maçonaria, e a chegada da concepção de que algumas condenações deveriam ser postas em prática no Brasil, o movimento também buscou reagir, principalmente por meio dos jornais, investindo na utilização dos conceitos acima expostos como adjetivos pejorativos e conspiratórios.

É com este panorama que se dá o debate político nos jornais também do Maranhão, em São Luís. Apesar de as diretrizes romanas indicarem posturas ultramontanas, de adesão ao papado incondicionalmente, rejeição aos erros modernos elencados no Síllabus (1864), como Naturalismo, Racionalismo e Maçonaria, o bispo do Maranhão Dom Frei Luís da Conceição Saraiva é um exemplo de que o ultramontanismo, muito pelo contrário, não é homogêneo e hegemônico. Esse bispado fornece meios para que os debates ganhem um novo elemento, ao passo que os liberais e maçons ou simpatizantes usam dessa figura para mostrar que é possível um catolicismo afastado do ultramontanismo, outros bispos criticam sua postura. Aparecem também convicções sobre as quais se propaga que o jesuitismo e o ultramontanismo não tiveram vez na província, esperança que se esvai no momento em que o prelado se vê obrigado a

publicar os documentos que condenavam e limitavam atividades de maçons se articularem em grupos católicos.

O antijesuitismo, polissêmico em sua essência, reaparece em vários momentos de crise, a exemplo do que ocorre no fim do século XIX. É fundamental a exposição dos quatro tipos de antijesuitismo que Roberta Lobão Carvalho estruturou em sua tese de doutorado. Subsidiados por este grande trabalho, ousamos acrescentar um ponto a mais nesta estruturação, qual seja, o antijesuitismo como conceito político transversal. A utilização do termo nas três últimas décadas do século XIX aparece acoplado a um contexto mais amplo, no qual se busca deslegitimar cada vez mais as correntes católicas ultramontanas por tudo aquilo que elas representavam. Baseado também no que Roberta Lobão Carvalho efetuou com seu olhar foucaultiano, que intenta reencontrar o jogo dos discursos durante os momentos históricos, ampliado pelo contextualismo linguístico de Quentin Skinner e principalmente pela ideia de não há problemas perenes na história do pensamento, é preciso diferenciar em cada contexto o aparecimento dos conceitos, utilizados para novos fins, de acordo com as motivações políticas de cada época.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje, vol. 1, nº 2

AMARAL, Walter Valdevino do. **Apostolado da boa imprensa: contribuições das filhas de maria na imprensa católica (Pernambuco, 1902-1922)**. ESCRITAS Vol.6 n.1 (2014) ISSN 2238-7188 p. 204-224

AMARAL, Walter Valdevino do. **QUE FIZERAM “ELLAS”? As filhas de Maria e a Boa Imprensa no Recife, 1902-1922**. Walter Valdevino do Amaral ; orientador Luiz Carlos Luz Marques ; coorientador Newton Darwin de Andrade Cabral, 2010.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista** / Perry Anderson : tradução João Roberto Martins Filho. - - São Paulo : Brasiliense, 2004.

ARAÚJO, Johny Santana de. **O Jornal Publicador Maranhense e a construção da Guerra Do Paraguai 1865-1868**. Outros Tempos, vol. 18, n. 32, 2021, p. 278-297. ISSN: 1808-8031. DOI: <https://doi.org/10.18817/ot.v18i32.858>

ARAÚJO, Johny Santana de. **A imprensa no Maranhão na segunda metade do século XIX: Estado imperial, jornais e a divulgação da guerra do Paraguai para um público leitor**. *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 360-383. ISSN: 2179-8869.

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes. **História e literatura: um diálogo possível? germinal, de Émile Zola**. Gláuks: Revista de Letras e Artes- jul./dez./2018 - vol.18 nº2

ARMITAGE, David. **Três conceitos de história atlântica**. História Unisinos. Vol. 18. Nº2 – pp. 206-217, Maio/Agosto 2014

ARVIZU, Fernando de. **Uma nova interpretação da teoria do régio vicariato indiano**. Revista da Faculdade de Direito da UFRGS, Porto Alegre, n. 43, p. 3-35, ago. 2020.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: O Cotidiano da Administração dos Bens Divinos** / Paulo de Assunção. – 1. ed. – 1. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

AZEVEDO, Ferdinand. **A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império**. *Perspectiva Teológica*. 20 (1988); 201-218.

AZEVEDO, Marcos Antonio Farias de. **A Liberdade Cristã em Calvino – uma resposta ao mundo contemporâneo** / Marcos Antonio Farias de Azevedo: orientador: Nilo Agostini. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2007.

AZZI, Riolando. **A Igreja e o menor na história social brasileira** / Riolando Azzi. – São Paulo: Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina: Edições Paulinas, 1992. – (Coleção estudos e debates latino-americanos; v.22)

BACCEGA, Marcus. **ENTRE O “OUTONO DA IDADE MÉDIA” E O “ESPÍRITO DO CAPITALISMO”**. *Alétheia - Revista de estudos sobre Antiguidade e Medieval, volume único*, Janeiro/Dezembro de 2008. ISSN: 1983-2087

BACCEGA, Marcus. **Idade Média, Tempo do Sacramento**. *Revista Ágora*, Vitória, n.10, 2009, p.2.-28

BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)** / Alexandre Mansur Barata. - - Campinas, SP: [s. n], 2002.

BARROS, José D’Assunção. **Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império**. Dossiê: Cristianismo e Política. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, dez. 2009

BARCELOS, Artur Henrique Franco. **Expedições Jesuíticas e cartografia americana: séculos XVII e XVIII**. Universidade de São Paulo 3º Simpósio Iberoamericano de História da Cartografia Agendas para a História da Cartografia Iberoamericana São Paulo, abril de 2010.

BARROS, Rodrigo José Fernandes de. **O CONCEITO DE IDEOLOGIA: de Destutt de Tracy ao pensamento de Antonio Gramsci**. *Revista Café com Sociologia*. V.5, n. 2. p. 127-140, Mai./Agos. 2016.

BASTIDE (Roger). — **Brasil, terra de contrastes**. Difusão Européia do Livro. 6ª. Edição. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Colet,go "Corpo e Alma do Brasil".

BITENCOURT, João Batista. **Clio positivada: a artesanaria da cidade histórica de Laguna**. Florianópolis: 1997. 213p. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.

BOUTRY, Philippe. **Apresentação para O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): do Marquês de Pombal ao Século XX**, de FRANCO, José Eduardo. Vol. II. 9-11. Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

BRANCO, Mário Fernandes Correia. Transtornos e ultrajes - **Os inicianos enfrentaram oposição nos quatro cantos do mundo e até dentro da Igreja Católica**. In.: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 7, n. 81, Jun. 2012. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012. pp. 24-27.

BRASIL. Constituição (1824). Lex: Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm.

BRASIL. Constituição (1824). Lex: **Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824**. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/137569/Constituicoes_Brasileiras_v1_1824.pdf. Acesso em: 27/09/2022.

C. L. S. Gomes – **“O veneno da heresia deve ser queimado”**: o antiprotestantismo católico na imprensa pernambucana (1895-1910). PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 11, nº 2, 2020, p. 90-124

CAETANO, Antonio Filipe Pereira. **A Revolta de Beckman pelo olhar de João Felipe Betendorf e da Documentação do Conselho Ultramarino**. Associação Nacional de História – ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – 2007.

CAETANO, Antonio Filipe Pereira. **Entre drogas e cachaça: a política colonial e as tensões na América Portuguesa (Capitania do Rio de Janeiro e estado do Maranhão e Grão-Pará, 1640-1710)** / Antonio Filipe Pereira Caetano. – Recife : O autor, 2008.

CÂMARA, Bruno Augusto Dornelas. **Trabalho livre no Brasil Imperial: o caso dos caixeiros de comércio na época da Insurreição Praieira**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.

CAMPOS, Alzira; DIAS, Luiz Antonio; GODOY, Marília. **A Internacional Comunista na interpretação dos trotskistas brasileiros**. Revista Outubro, n. 31, 2º semestre de 2018.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo** / Albert Camus; tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. – Rio de Janeiro: Record, 2010. 138p.

CARVALHO, Alexandra Margarida – **Execução técnica do Tratado de Madrid (1750): o contributo dos engenheiros portugueses**. In Omni Tempore: atas dos Encontros da Primavera 2018. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019. p. 334-375

CARVALHO, José Murilo de, 1939-. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de Sombras: a política imperial** / José Murilo de Carvalho. – 15ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CARVALHO, José Murilo de. **História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura**. Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 123-152, dez. 2000.

CARVALHO, Laerte Ramos de, 1922-1972. **As reformas pombalinas da instrução pública**. São Paulo, Saraiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

CARVALHO, Roberta Lobão. **“A RUÍNA DO MARANHÃO”**: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759) / Roberta Lobão Carvalho. — 2018

CHINAGLIA, P. H.; VIANA, W. C. **Estado Westfaliano Versos Estado-Nação E Seus Reflexos Nas Colônias Da América Latina**. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/wpcontent/uploads/sites/35/2016/12/CHINAGLIA_VIANA_SP04-Anais-do-II-Simposio-78Internacional-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>. Acesso em 20 de março de 2023.

COAN, Isadora Cristina de Melo. **As bases filosóficas da metodologia de Quentin Skinner para a história intelectual** / Isadora Cristina de Melo Coan; orientador, Ricardo Silva – Florianópolis, SC, 2013. 126p.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Versão portuguesa de António Leite, S.J., revista por D. Serafim Ferreira e Silva, Samuel S. Rodrigues, V. Melícias Lopes, O.F.M., e Manuel Luís Marques, O.F.M. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – LISBOA. 4ª ed. revista. 1983. ISBN 978-972-39-0098-9; Dep. Legal nº 74.071/95.

COLUSSI, Eliane Lucia. **Plantando Ramas de Acácia: a maçonaria gaúcha na segunda metade do século XIX**. 1998. 492 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Pós Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

COSTA, João Paulo Azevedo de Oliveira e. **Os discípulos de Xavier – Na Ásia, as missões foram além da evangelização, estabelecendo uma ponte inédita entre Oriente e Ocidente**. In.: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 7, n. 81, Jun. 2012. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012. pp. 28-31.

- COSTA, Dora Isabel Paiva da. **Enriquecimento e empobrecimento no mundo agrário: Nordeste e Sudeste do Brasil, século XIX**. Revista de História Regional 24(1): 42-61, 2019. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>>.
- COUTINHO, Sérgio Ricardo. **O projeto de colegialidade episcopal no Brasil pelo olhar de Habermas**. VI Seminário de Pesquisa de Pós-Graduação em História PUC-GO/UFG; Goiânia: UFG/PUC-GO, 2014.
- DALLA-DÉA, Paulo F. **Juventude e Vaticano II: uma aposta no futuro de Deus na Igreja**. In. Rosângela Ferreira de Carvalho Borges; Valdemir Miotello [Organizadores] **O Concílio Vaticano II como evento dialógico: O pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021.
- DAURIGNAC, J.-M.-S. **Santo Inácio de Loyola** / J.-M.-S Daurignac; Tradução: M. Fonseca. – Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2022.
- DOMINGOS, Simone Tiago. **Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889)**. *Política y Cultura*, primavera 2009, núm. 31, pp. 161-179
- DOMINGOS, Simone Tiago. **Política e memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do IHGB e a política imperial, (1839-1886)** / Simone Tiago Domingos. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.
- DOMINGOS, Simone Tiago, 1983- **Política e Religião : repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)** / Simone Tiago Domingos. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.
- DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais**. Juiz de Fora: UFJF, Tese de Doutorado, 2006, p. 30-31. em *Sociologia da USP*, São Paulo, v.28.2, jul./dez., 2021, p.242-256.
- FANTAPPIÈ, Carlo. **A Santa Sé e o Mundo em Perspectiva histórico-Jurídica**. Tradução de Ítalo Domingos Santirocchi. *Almanack*, Guarulhos, n. 26, ed00319, 2020. <http://doi.org/10.1590/2236-463326ed00319>.
- FANTAPPIÈ, Carlo. **Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa**. Bologna: Il Mulino, 2011.
- FLORENZANO, Modesto. **Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado Moderno no Ocidente**. *Lua Nova*, São Paulo, 71: 11-39, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas** / Michel Foucault, (tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes, supervisão final do texto Léa de Abreu Novaes ... et al. J. – Rio de Janeiro : NAU Editora, 202.
- FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **História e razão do Paradigma Vestfaliano**. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano, 2006.
- FRANCO, José Eduardo. **Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações** / José Eduardo Franco, Célia Cristina Tavares. – Rio de Janeiro : EdUERJ, 2007a.
- FRANCO, José Eduardo. **O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): do Marquês de Pombal ao Século XX**. Vol. II, Lisboa: Gradiva Publicações, 2007b.
- FRANCO, José Eduardo. **O mito dos jesuítas para além do tempo do mito: no período do estado novo e do regime democrático**. LUSITANIA SACRA, 2ª série, 16 (2004).

- FRANCO, José Eduardo. **Os catecismos antijesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal**. REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES – Ano IV, 2005 / n.º 7/8 – 247-268.
- GALVES, Marcelo Cheche. **Ao público sincero e imparcial: imprensa e independência no Maranhão (1821-1826)** / Marcelo Cheche Galves. – 2010.
- GIRARDET, Raoul. **Mitos e Mitologias Políticas** / Raoul Girardet ; tradução de Maria Lucia Machado. – São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- GLIELMO, Gustavo Ferreira. **O projeto português para a Amazônia e a companhia de Jesus (1751-1759): Reflexos do confronto entre absolutismo ilustrado e poder religioso na América Equinocial**. Brasília, 2010.
- GOLIN, Tau. **Cartografia da Guerra Guaranítica**. Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica. Passado presente nos velhos mapas: conhecimento e poder – Paraty, maio de 2011.
- GONÇALVES, Diogo Silva. **História da missa no Maranhão (1830-1890)** / Diogo Silva Gonçalves; orientadora Maria Luiza Marcílio – São Paulo, 2021. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História.
- GRESPLAN, Jorge. **Marx: uma introdução** / Jorge Gresplan. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2021. recurso digital.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana** / Pierre Grimal, tradução de Victor Jabouille – 5ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2005.
- HOBBSBAMM, Eric J., 1917-2012. 32ª ed. **A era do capital: 1848-1875** / Eric J. Hobsbawm – 32ª ed – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- HOBBSBAMM, Eric J. **A era dos impérios** / Eric J. Hobsbawm, tradução Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo; revisão técnica Maria Célia Paoli. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HOBBSBAMM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789 -1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991 [1977].
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, 1902-1982. **Raízes do Brasil** / Sérgio Buarque de Holanda. – 26. ed. – São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- JASMIN, Marcelo Gantus; JÚNIOR, João Feres (org). **História dos conceitos: debates e perspectivas**. – Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio : Edições Loyola : IUPERJ, 2006.
- JASMIN, Marcelo Gantus. **História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.20, nº 57, São Paulo, fevereiro/2005. p. 27 - 38.
- JESUS, Simoneide Correia Araújo de. **Mello Moraes e o modelo de escrita científica historiográfica no Brasil – Império** / Simoneide Correia Araújo. – 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió. 2016.
- JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média** / Jacques Le Goff; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy; tradução de Marcos de Castro – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.
- PAULINO, Josenildo Américo. **Pelas margens do atlântico: a navegação de cabotagem e o abastecimento de gêneros de primeira necessidade no Recife (1825-1840)** / Josenildo Américo Paulino. - Recife - 2022
- LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média** / Jacques Le Goff; conversas com Jean-Luc Pouthier; tradução de Marcos de Castro. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2007.

- LEAL, Antônio Henriques. **Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil** / Antônio Henriques Leal. – Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.
- LEÃO FILHO, Eraldo de Souza. **O Padroado Régio no Brasil e as circunscrições eclesiásticas** / Eraldo de Souza Leão Filho ; orientador: Luís Correa Lima. – 2020.
- LIMA, Lana Lage da Gama. **O Padroado e a Sustentação do Clero no Brasil Colonial**. SÆculum - REVISTA DE HISTÓRIA [30] João Pessoa, p.47-62, jan./jun. 2014.
- MAGALHÃES, Marcelo Vieira. **Ensaio sobre imigração e associativismo português no Maranhão (1862-1917): o caso da Sociedade Humanitária 1º de Dezembro**. XXIX Simpósio Nacional de História – Contra os preconceitos: História e Democracia. BRASÍLIA/UNB, 24 a 28 de julho de 2017.
- MARTINS, Karla Denise. **O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)** / Karla Denise Martins. – Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- MARTINS, Ricardo André Ferreira. **Breve panorama histórico da imprensa literária no maranhão oitocentista**. *Animus* - Revista Interamericana de Comunicação Midiática. v.18, jul-dezembro 2010.
- MATA, Sérgio da. **A secularização como problema político: a perspectiva liberal**. Estado da Arte – revista de cultura, artes e ideias. ESTADÃO, 2021.
- MATOS, Marcos Fábio Belo; ARAÚJO, Roni César Andrade de. **Imprensa no Maranhão: trajetória bicentenária**. *Outros Tempos*, vol. 18, n. 32, 2021, p. 169-175. ISSN: 1808-8031.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de, 1944. **O tempo Saquarema** / Ilmar Rohloff de Mattos. – Rio de Janeiro: ACCESS, 1994.
- MAURER, Rodrigo Ferreira. **Do um que não é Sete: O Caso da Antiga Redução de San Francisco De Borja e a Dinâmica da Diferença**. Passo Fundo, Agosto de 2011.
- MAURER, Rodrigo Ferreira. **Tratado de Madri: Novos Episódios para uma negociação oculta**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011
- MEDEIROS, Rodrigo Dantas de; GILENO, Carlos Henrique. **DOM VITAL: A QUESTÃO RELIGIOSA, A CRISE POLÍTICO-SOCIAL NA PROVÍNCIA PERNAMBUCANA E SUAS CONSEQUÊNCIAS DURANTE O SEGUNDO REINADO**. *Revista Idealogando*, v. 2, n. 2, p. 88-109, 2018
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé na floresta: na Amazônia colonial portuguesa, os jesuítas foram responsáveis pelos primeiros contatos com índios e por sua defesa frente aos colonos**. In.: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 7, n. 81, Jun. 2012. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2012. pp. 22-23.
- MENEZES, Evily Lima; MARQUES, Luiz Carlos Luz. **Botando Fogo em nome de Deus: A luta pelo domínio do campo religioso no Recife, no início do século XX**. XIII Colóquio de História da UNICAP; III Colóquio de História do PPGH. ST 7 - Cidadãos e fiéis em atuação no Brasil republicano: espaço público, religiões e cidadania | Recife, 06 a 08 de novembro de 2019.
- NERIS, Wheriston Silva. **A elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão** / Wheriston Silva Neris. São Luís, Edufma; Jundiá, Paco Editorial, 2014.
- OGNIBENI, Felipe Luiz Totoro; BOTOLOSSI, Cíntia. **A Companhia De Jesus No Contexto Contrarreformista Do Séc. XVI**. XVII Encontro Regional de História da ANPUH-PR. Novembro, 2020.
- PEREIRA, João Paulo Rodrigues. **Educação, religião e escravatura: apontamentos sobre a posição antiescravista de Dom Viçoso**. In.: MELO, Edvaldo Antonio de; PIETERZACK, Cristiane; Couto, Adilson Luiz Umbelino; REIS, Mauricio de Assis (Org). *Memória e*

Testemunho. *INCONFIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia*. Mariana-MG, Volume 3, Número 6, julho-dezembro de 2019. Dossiê Vol. 3 (2019) Faculdade Dom Luciano Mendes – Curso de Filosofia.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. **As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

PIERUCCI, A. F. (1992). **Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa**. *Revista USP*, (13), 144-156.

POR UMA HISTÓRIA POLÍTICA / Organização de René Rémond; tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

POCOCK, J.G.A., 1924-. **Linguagens do Ideário político** / J.G.A. Pocock; Sérgio Miceli (org.); tradução Fábio Fernandez. – 1. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. – (Clássicos; 25)

QUEVEDO, Júlio R. **A guerra guaraníca: a rebelião colonial nas missões**. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XX,n.2, p. 5-26, dezembro, 1994.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **José de Alencar e a operação historiográfica: fronteiras e disputas entre história e literatura**. *hist. historiogr.* • Ouro Preto • n. 18 • agosto • 2015 • p. 160-177 • doi: 10.15848/hh.v0i18.815

REGASSON, Bruno Veçozzi. **A virada interpretativa na metodologia de pesquisa de Clifford Geertz e Quentin Skinner**. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação

REGASSON, Bruno Veçozzi. **Disputas pelo contexto na história das ideias: Quentin Skinner e o “contextualismo sociológico de vertente marxista”**. *Revista Contraponto*, v. 7, n. 1 (2020)

REIS, João José. **Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1996, p. 7-33.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. **Arte e Inquisição na Península Ibérica (A arte, os Artistas e a Inquisição)**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2006.

SÁ, Ana Priscila de Souza. **João Francisco Lisboa e uma história do Presente no Império: o Caso de Partidos e Eleições no Maranhão**. *Revista Tempos Históricos* • Vol. 25, n. 1 (2021) - e-ISSN: 1983-1463 - DOI: <https://doi.org/10.36449/rth.v25i1>.

SÁ, Helena de Cassia Trindade de, SIQUEIRA, Maria Isabel de. **O Rio de Janeiro na União Ibérica: uma análise da Alfândega no contexto social e econômico colonial (c.1580-c.1640)**. *ESTUDIOS HISTÓRICOS – CDHRPyB- Año VII - Diciembre 2015 - Nº 15 – ISSN: 1688 – 5317*. Uruguay.

SALES SOUZA, Evergton. **Jansenismo e Reforma da Igreja na América Portuguesa**. Congresso Internacional “O Espaço Atlântico de Antigo Regime”: poderes e sociedades, 2005, vol. 1.

SANTANO, Ana Cláudia. **Do Surgimento à Constitucionalização dos Partidos Políticos: uma revisão histórica**. *Resenha Eleitoral (Florianópolis)*, v. 20, n. 2, p. 9-32, ago./dez. 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos; SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. **Os desafios para a Universalização da Congregação da Missão no Superiorato do Padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874)**. *Almanack*, Guarulhos, n. 26, ed00519, 2020. <http://doi.org/10.1590/2236-463326ed00519>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial**. *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas científicas*. Julho-agosto de 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização**. *Revista Reflexão*, vol. 42, núm. 2, 2017, Julho-

Dezembro, pp. 169-181. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. DOI: 10.24220/2447-6803v42n2a39

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **DAI A CÉSAR O QUE É DE CÉSAR E AO PAPA O QUE É DO PAPA: A REFORMA ULTRAMONTANA NO SEGUNDO REINADO.**, I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo, Trabalho Completo. 2015a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro** (séculos XVIII e XIX), ISSN: 22505377. 2015b.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado** (1840-1889) / Ítalo Domingos Santirocchi. – 1 ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço. 2015c.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858.** XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, Trabalho Completo, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Afastemos o Padre da Política! A despolíticação do clero brasileiro durante o Segundo Império.** MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 12 (29), 2011 – JAN / JUL. Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394 Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial.** XVIII Encontro Regional (ANPUH-MG). 24 a 27 de Julho de 2012. Mariana - MG.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma.** Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010 - ISSN:1984-6150 - www.fafich.ufmg.br/temporalidades.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O MATRIMÔNIO NO IMPÉRIO DO BRASIL: UMA QUESTÃO DE ESTADO.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos (2013). **Padroado e Regalismo no Brasil Independente.** XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **O jubileu do Bom Jesus em Congonhas entre a tradição e a reforma ultramontana.** Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 293-306, jul./dez. 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil.** Almanack. Guarulhos, n.07, p.59-80, 1º semestre de 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Deixo-vos minhas últimas vontades: reflexões sobre o testamento de D. Antônio Ferreira Viçoso.** 2º Simpósio Internacional de História das Religiões XV Simpósio Nacional de História das Religiões - ABHR 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial.** XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social. Natal – RN, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Leão XII e o Brasil Imperial.** Anais do V Simpósio de História do Maranhão Oitocentista – Religião, Cultura e Poder.

SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. **EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME: Ortodoxia e Ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará 1870-1877 / Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi. – 2019. Orientar (a) : Pollyana Gouveia Mendonça Muniz. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História / cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.**

- SCARRONE, Marcello. **No tempo das missões jesuíticas no Japão ... outras missões, outras paixões, outras facções.** In.: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 6, n. 71, Ago. 2011. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011. pp. 46-47.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, 1957- . **O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado** / Lilia Moritz Schwarcz. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- SILVA, Dinair Andrade. **Tensões entre Castela e Portugal a propósito dos descobrimentos atlânticos: um estudo das bulas alexandrinas.** Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC. Salvador – 2000.
- SILVA, Francisco de Assis Oliveira. **“Deus guarde vossa excelência”: a confederação do equador e a política imperial na província piauiense.** Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia. Brasília/UNB, 2017.
- SILVA, Iverson Geraldo da. **Textos e Contextos Ilustrados : as avaliações de Luiz Antônio Verney, Antônio Nunes Ribeiro Sanches e Sebastião José de Carvalho e Melo sobre o Portugal setecentista** / Iverson Geraldo da Silva. – Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2017.
- SILVA, Kalina Vanderlei. **Dicionário de conceitos históricos** / Kalina Vanderlei Silva, Maciel Henrique Silva. – 2.ed., 2ª reimpressão. – São Paulo : Contexto, 2009.
- SILVA, Ricardo. **Da história do pensamento político à teoria política histórica: variações da hermenêutica do conflito de Quentin Skinner.** Lua Nova, São Paulo, 102: 137-171, 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-137171/102>
- SILVA, Ricardo. **História Intelectual e Ciência Política.** ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.
- SILVA, Ricardo. **O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo.** DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 53, no 2, 2010, pp. 299 a 335.
- SILVA, Ricardo. **O novo historicismo na ciência política: um encontro entre duas tradições.** Revista Brasileira de Ciência Política, nº 1. Brasília, janeiro-junho de 2009, pp. 123-151.
- SILVA, Selmo Nascimento da. **Greves e lutas insurgentes: a história da AIT e as origens do sindicalismo revolucionário** / Selmo Nascimento da Silva. – 2017. 334 f.; il.
- SIMÕES, Elvis Silveira. **A reconquista: o passado e o presente para a construção de uma Cruzada Ibérica.** Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial - eISSN 21783748 – I EPHIS/PUCRS - 27 a 29.05.2014, p.2074-2092.
- SIQUEIRA, Antônio Jorge da. **Os padres e a teologia da ilustração: Pernambuco 1817** / Antônio Jorge de Siqueira; prefácio Eduardo Hoornaert. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2009.
- SKINNER, Quentin. **O Anjo e a História.** [Entrevista concedida a] Maria Lúcia Pallares-Burke. Folha de São Paulo, São Paulo, N° 25.337 - Ano 78, pp. 5-7, 16/08/1998.
- SKINNER, Quentin. **Visions of Politics.** Londres: Cambridge University Press, 2002, vol. I, Trad. de J. P. George. Algés: Difel.
- SODRÉ, Nelson Werneck, 1911-1999. **História da imprensa no Brasil** / Nelson Werneck Sodré. – 4. ed. (atualizada) – Rio de Janeiro : Mauad, 1999.
- SOUSA, Wladimir Caetano. **A autora - J.-M.-S Daurignac.** In. Guia: Ad maiorem Dei gloriam / [Editora MBC]. – 1. ed. – Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2022.
- SOUZA, Antonio Pereira de. **A prosa de ficção nos jornais do Maranhão Oitocentista** / Antonio Pereira de Souza. – João Pessoa, 2017. 329 f.: il. – Orientadora: Socorro de Fátima Pacífico Barbosa. Tese (Doutorado) – UFPB/ CCHL.

SOUZA, Leandro Nascimento de. **A Propaganda Fide e o Reino de Arda: Missões e conflitos na África Atlântica, século XVII.** Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio. 8 a 11 de agosto de 2016. UFRRJ – Nova Iguaçu – RJ.

SOUZA, Ney de. **Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II** / Ney de Souza, Paulo Sérgio Lopes Gonçalves. – São Paulo: Paulus, 2013. – (Coleção Igreja na História)

TRINDADE, Jaelson Bitran. **O Império dos Mil Anos e a arte do “tempo barroco”: a águia bicéfala como emblema da Cristandade.** Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.18. n.2. p. 11-91. jul.- dez. 2010.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história.** Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiadora Kneipp. 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WHITE, Hayden. **Teoria literária e escrita da história.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1991, p. 21-48.