

## ARTIGO

# ULTRAMONTANISMO E A REAÇÃO CATÓLICA À MODERNIDADE NO SÉCULO 19

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

Doutor em História em regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense e Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Professor do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás  
E-mail: [robson.filho@ueg.br](mailto:robson.filho@ueg.br)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9569-904X>

**RESUMO:** O presente artigo tem como objeto de análise do movimento ultramontano europeu do século 19 e sua relação com a modernidade. Para tanto, proponho inicialmente uma abordagem conceitual da palavra “ultramontanismo” para em seguida analisar o movimento em seu contraste com outras tendências católicas e com os tumultuosos eventos históricos do século 19. Por fim, proponho uma análise da relação entre o ultramontanismo e a consolidação do mundo moderno na Europa oitocentista, bem como o modo como, a partir dele, o catolicismo representou uma tentativa insistente de retorno ao passado face ao avanço da modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** ultramontanismo; século 19; Europa; Igreja Católica.

# ULTRAMONTANISM AND THE CATHOLIC REACTION TO MODERNITY IN THE 19<sup>TH</sup> CENTURY

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the European ultramontane movement of the 19th century and its relationship with modernity. To do so, I propose an initial conceptual approach to the term “ultramontanism” followed by an analysis of the movement in contrast to other Catholic tendencies and the tumultuous historical events of the 19th century. I then propose an analysis of the relationship between ultramontanism and the consolidation of the modern world in 19th century Europe, as well as how, from it, Catholicism represented a persistent attempt to return to the past in the face of the advance of modernity.

**KEYWORDS:** ultramontanism; 19th century; Europe; Catholic church.

Recebido em: 31/12/2022

Aprovado em: 13/03/2023

DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2023v76p226-263>



## Introdução

O conceito de ultramontanismo está entre aqueles que, não raramente, causam mais complicações do que de fato auxiliam os historiadores da Igreja Católica. Isto porque se trata de um conceito histórico complexo, cuja palavra que o nomina passou por uma série de modificações de significado até chegar a designar uma tendência católica específica do século 19. Para além das complexidades inerentes ao conceito em si, o ultramontanismo está ainda envolto em uma série de outros conceitos, categorias ou expressões (como “reforma católica”, ou “romanização”) que, no caso brasileiro, descaracterizou completamente suas nuances originais, seja pelo seu uso por vezes descuidado, seja pelas singularidades geradas pelas variadas adaptações dos ideais ultramontanos por todo o mundo católico não europeu.

Em termos bastante genéricos, para termos um ponto de partida, ultramontanismo, no uso mais atual do termo, refere-se a uma tendência católica oitocentista, de origem europeia, mas que não se restringiu ao velho continente, cujo escopo era o fortalecimento do poder papal e da hierarquia clerical, bem como da normatização institucional, num esforço singular de retardamento das transformações advindas da modernidade e de revalorização dos aspectos medievais e barrocos da religiosidade católica.

A despeito dessa caracterização genérica, uma compreensão histórica do movimento ultramontano requer reflexões mais profundas e, é preciso dizer, necessárias. No caso específico do presente artigo, proponho analisar mais detidamente do que se tratou esta tendência católica, bem como o modo como ela se relacionou com outras tendências da época. Para a historiografia do catolicismo, de uma maneira mais abrangente, as reflexões que apresento no presente artigo, bem como o diálogo que estabeleço com autores ainda não traduzidos para o português, especialmente advindos do inglês e alemão, tem o potencial, espero, de aclarar histórica e conceitualmente o modo como tal movimento se desenvolveu no Brasil, especialmente no que toca suas transformações e adaptações à realidade do nosso país. Minha proposta, portanto, não se trata propriamente de uma revisão bibliográfica, ou mesmo uma discussão sobre seu uso conceitual no Brasil. Antes, proponho, a partir de uma bibliografia especializada pouca conhecida no Brasil, aclarar questões que não raramente causam confusão no uso do conceito de “ultramontanismo” na

historiografia Brasileira. Tais questões, a meu ver, podem ser melhor compreendidas se nos detivermos um pouco mais profundamente nas relações estabelecidas entre o movimento ultramontano e as tendências modernas de sua época.

### **Ultramontanismo: um conceito histórico a ser compreendido**

Para início de conversa, é indispensável esclarecer que “ultramontanismo” é um *conceito histórico herdado*. E o que significa isso? Segundo Antoine Prost (2012, p. 117) é possível destacarmos dois tipos diferentes de conceitos utilizados pela historiografia: os conceitos criados e os conceitos herdados. Conceitos criados, segundo Prost, são aqueles conceitos cuja palavra que os define não existia no vocabulário do objeto de pesquisa no qual é aplicada (pelo menos não com o significado atribuído pelo historiador). São exemplos de conceitos criados pela historiografia: Idade Média, Antigo Regime, Capitalismo etc. Tais conceitos, ainda que bastante úteis para explicar um dado período histórico, ou um conjunto de relações estabelecidas entre sujeitos, não existiam no vocabulário das pessoas que, por exemplo, viviam no período medieval, ou no Antigo Regime. Mesmo aqueles burgueses que desempenharam importante papel na mudança do sistema econômico europeu dos séculos 15 e 16, não entendiam a si mesmos, nem como burgueses, nem como parte de um novo sistema denominado por capitalismo.

Já os conceitos herdados, por outro lado, se referem àquelas palavras que, ainda que não fossem propriamente tidas como conceito, já estavam presentes no vocabulário dos sujeitos a quem elas se referem em sua própria época, ou expressavam “uma pluralidade de significações e de experiências” (PROST, 2012, p. 117) disponíveis para as pessoas que compõem a sociedade sobre a qual o historiador se debruça na pesquisa. Por exemplo: quando um medievalista usa o conceito de “feudo” ele se refere a uma palavra que tem um significado não apenas para ele, historiador, mas o tinha igualmente para os sujeitos que recebiam um determinado benefício em troca da sua lealdade na França do século 11. Da mesma forma, quando falamos em “progresso” nos séculos 18 e 19, não se trata de uma palavra criada séculos depois por historiadores interessados em descrever a mentalidade de uma dada elite

intelectual europeia. Antes, os sujeitos dessa mesma elite tinham na palavra “progresso” um conjunto de experiências e significados que são não apenas analisados, mas igualmente apreendidos pelo historiador.<sup>1</sup>

Dito isso, voltemos ao nosso objeto. Como afirmei há pouco, quando falamos de “ultramontanismo” no século 19, ainda que seja uma ferramenta conceitual para apreendermos, na atualidade, uma realidade que não mais se faz presente, o fato é que o clero católico europeu, bem como seus adversários na imprensa, na academia, nas denominações protestantes, e até mesmo na política, utilizavam esta mesma palavra para designar aqueles que correspondiam a um conjunto de características que pretendo analisar a seguir. Portanto, mais do que analisar estas experiências dos sujeitos da época, distantes no tempo e no espaço, temos no “ultramontanismo” a possibilidade de apreensão, por meio desta palavra/conceito, do que ela mesma significava para um dado objeto de pesquisa.

Feito este breve prelúdio metodológico, cabe destacar que o adjetivo “ultramontano”, do qual se derivou o conceito “ultramontanismo”, não tem origem no século 19. Antes, a palavra pode ser encontrada em documentos que remetem ainda ao período medieval, utilizada para indicar papas de fora da Itália, portanto, além dos montes “Alpes” no norte da península (O’MALLEY, 2018, p. 60). Segundo Ítalo Santirocchi, “a palavra foi novamente empregada depois da reforma protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como uma potência estrangeira, de modo especial quando o papa interferia nas questões temporais” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

Nos séculos seguintes, 16 a 18, com o advento de movimentos de defesa da autonomia das Igrejas nacionais em relação a Roma, como o galicanismo e o jansenismo, dentre outros, o adjetivo “ultramontano” passou a ser utilizado pejorativamente pelos adeptos dessas tendências como forma de identificar aqueles que eram “hostis ao iluminismo, comprometidos com a religiosidade popular barroca, curialistas, papistas, integralistas, escolásticos e casuísticos” (WEIß, 1978, p. 825). É neste contexto que, segundo Otto Weiß, “a palavra ‘ultramontano’, inicialmente usada principalmente para os defensores da

---

<sup>1</sup> Estas noções e definições discutidas por Antoine Prost são frutos de um campo de pesquisa denominado na historiografia como *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos), cujo principal nome é indiscutivelmente Reinhart Koselleck.

infalibilidade e da primazia papal, deu lugar ao antigo bordão ‘jesuíta’” (WEIß, 1978, p. 825). Assim, de acordo com Heribert Raab, a palavra “ultramontano” como “um típico bordão ou ‘palavra esponja’ [*Schwammwort*] que se tornou saturada ao longo do tempo com cada vez mais conteúdo” (RAAB, 1962, 159).

Neste caminho, o adjetivo “ultramontano” entrou no século 19 como uma espécie de insulto àqueles que defendiam de alguma forma um catolicismo avesso às tendências nacionais, liberais e iluministas. Depois da Revolução Francesa e seu enorme impacto nas expectativas e temores das elites aristocrática e eclesiástica da Europa, todavia, esta palavra passou a ter um tom mais político, tornando-se, por um lado, a designação de uma forma conservadora/reacionária de se lidar com as transformações modernas, e, por outro, de uma defesa da soberania do poder espiritual do papa sobre o poder temporal de chefes de Estado. Assim, ao passo que chamar alguém de “ultramontano”, por parte dos adversários dessa tendência católica, carregava um teor de insulto, por outro, “a ideologia predominante foi parcialmente adotada com o sinal invertido pelos círculos eclesiásticos conservadores [que] atribuíram a palavra ‘ultramontano’, entendida como um palavrão, a si mesmos como um título de honra” (WEIß, 1978, p. 825).

Em resumo, portanto,

No final do século XVIII, a grande maioria dos bispos católicos orgulhava-se de suas tradições locais, felizes com a relativa autonomia de Roma e ciumentos de suas prerrogativas como bispos. O papado, aliás, mostrou-se impotente para resistir aos desígnios dos grandes monarcas, que o tratavam como uma ferramenta a ser manipulada. Praticamente nada naquela época sugeriria que um sentimento como o ultramontanismo emergiria tão rapidamente, empurraria o galicanismo, o febronianismo e o josefismo para as margens e, em poucas décadas, dominaria grande parte da cultura católica na Europa. (O’MALLEY, 2018, p. 59)

Para não concluir essa seção, todavia, sem uma tentativa de definição mais clara do conceito de ultramontanismo, proponho o seguinte: por “ultramontanismo” a historiografia atual entende uma tendência católica desenvolvida no final do século 18, mas que teve seu auge no século 19, cujas perspectivas religiosas pautavam-se numa religiosidade mais emocional do que teológico-racional (chamada na historiografia europeia de “barroca” e “romântica”, mas no Brasil conhecida como “popular”), na autoridade absoluta

do papa, na rigidez hierárquica e no poder e autoridade dos dogmas e doutrinas. Do ponto de vista eclesiástico, o ultramontanismo combatia a autonomia nacional das Igrejas, bem como dos seus bispos, em favor da centralidade de Roma e do papa. Na teologia, os ultramontanos reforçaram a escolástica contra a teologia galicana e “modernista”.<sup>2</sup> Do ponto de vista político, o movimento ultramontano pautou-se na sobreposição do poder do papa ao dos chefes de poder temporal, na luta contra a secularização da sociedade e do Estado, na peleja contra a modernidade, bem como contra o liberalismo, o republicanismo, o socialismo, o protestantismo e a maçonaria. Por fim, cabe ressaltar que o ultramontanismo se estendeu para além das fronteiras europeias, alcançando toda a cristandade católica, tendo como política expansionista a formação de novos bispos sob os ideais ultramontanos, bem como pelo uso de congregações religiosas que expandissem esses ideais, com destaque para os jesuítas e redentoristas.

Ainda que o conceito pareça, à despeito desses esforços de síntese, demasiado vasto e vago, tendo a concordar mais uma vez com Otto Weiß que assim o deve ser, pois, segundo o historiador alemão, “só assim [tal conceito] é aberto o suficiente para poder apreender adequadamente a mudança e a constância da realidade a ser examinada em todas as suas diferentes manifestações no curso da história” (WEIß, 1978, p. 826).

### **Os antecedentes do ultramontanismo e seu contexto de “reação”**

Um dos elementos mais marcantes e presentes na caracterização de determinados sujeitos como ultramontanos, nos séculos 18 e 19, é seu indiscutível conservadorismo. Sérgio da Mata, historiador brasileiro, chega a propor pensar o ultramontanismo como uma espécie de “absolutismo papal”,<sup>3</sup> especialmente quando pensado seu caráter não apenas antimoderno, mas,

---

<sup>2</sup> O galicanismo será tratado mais adiante no presente artigo. Já o modernismo (nome a que se atribuiu as oposições internas ao ultramontanismo no final do século 19 e início do 20), sugiro uma publicação na qual discuto o conceito com mais espaço e profundidade: Gomes Filho; Araújo, 2020.

<sup>3</sup> Ainda que imprecisa, a ideia aqui de um “absolutismo papal” refere-se, por um lado, à tendência política ultramontana de apoio ao regime monárquico que vigorou na Europa pré-revolução francesa (conhecida pela historiografia como Antigo Regime, ou absolutismo), e, por outro, pela defesa de que todo poder espiritual e temporal se submetesse ao papa e à Igreja. Outros autores que são referências no tema, chegaram a cunhar expressões como “xiitismo papista” para se referir à política secular do ultramontanismo. Cf.: MATA, 2007, p. 226.

fundamentalmente, sua oposição à democracia, às liberdades individuais e ao livre pensamento, de modo a centralizar-se, na figura do papa e da Igreja, todo o poder político e cultural. Desse modo, a partir desta “virada fundamentalista católica” (MATA, 2007, p. 225) é possível afirmarmos que a Igreja oitocentista “encontra-se naquele ponto que Émile Poulat definiu como de ‘zero absoluto’ de diálogo com a modernidade” (MATA, 2007, p. 226).

Neste sentido, uma compreensão de fato do que foi o ultramontanismo oitocentista exige que mergulhemos em aspectos que estão muito além do normativo, da defesa intransigente da autoridade pontifícia, ou mesmo da hierarquia religiosa. É preciso compreendermos os fundamentos religiosos e político-culturais destes aspectos, cujo cerne corresponde a esta guinada conservadora em direção ao passado, seja medieval, seja tridentino, dentro de um movimento político maior a que se convencionou chamar de “reação”. Portanto, nas palavras de Otto Weiß (1978, p. 827),

o desejo por uma estrutura rígida, autoridade central e uma norma fixa é basicamente apenas um aspecto parcial e uma consequência dessa visão de mundo. Para entender o que vem sendo articulado como ultramontanismo desde o final do século 18, parece ser necessário investigar os fundamentos espirituais da visão de mundo ultramontana. Trata-se de uma crença e uma atitude.

Todavia, contra o que, exatamente, reagiu esta ala da Igreja Católica a que chamamos “ultramontana”? Uma resposta completa a esta pergunta exige de nós um esforço analítico em duas direções: uma interna e outra externa à Igreja. Internamente, a peleja ultramontana se deu tanto no campo da teologia, quanto da eclesiologia. Em ambas as áreas, o desafio institucional católico foi o de manter sua unidade centralizada em Roma, na figura do papa, em detrimento das muitas tendências emancipatórias de dioceses nacionais, sustentadas tanto numa teologia e eclesiologia que pulverizava o poder do pontífice em nome da submissão do poder espiritual ao poder temporal (galicanismo, febronianismo, josefismo e jansenismo), quanto numa aversão às práticas religiosas populares mais barrocas que iluministas (o chamado “catolicismo ilustrado”).

Com relação ao galicanismo, trata-se de um movimento que, embora tenha raízes mais antigas, surgiu de fato na França do século 17, a partir dos “Quatro Artigos” da declaração de 1682 da Assembleia do Clero francês. Em

linhas gerais, estes artigos expressavam a necessidade de reconhecimento eclesiástico do poder soberano dos reis na esfera temporal, portanto, sem a interferência da Igreja; a liberdade da Igreja nacional francesa “ou seja, costumes, usos, práticas autodeterminantes e instituições de longa data da Igreja francesa, sancionadas pelo tempo e pela estima, devem ser respeitados pela Santa Sé e são invioláveis, uma moderação indireta, mas clara do exercício do primado papal no reino da França” (O’MALLEY, 2018, p. 27); e, por fim, uma contraposição explícita a qualquer apoio à pressuposição de infalibilidade papal, uma vez que “seu julgamento não é imutável [no latim, *irreformabile*], a menos que receba o consentimento da Igreja” (O’MALLEY, 2018, p. 27).

Já nos estados germânicos, que formariam futuramente a Alemanha, oito décadas depois da formação do galicanismo francês, o bispo auxiliar de Trier, Johann Nikolas von Hontheim (1701-1790) publicou sob o pseudônimo Justinus Febronius um *best-seller* latino, *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis* (Sobre a constituição da Igreja e o poder legítimo do pontífice romano) em 1763. A partir do sucesso da obra, bem como sua inclusão no *Index Prohibitorum*, uma acelerada tradução em diversos idiomas foi espalhada por toda a Europa, dando início ao que se convencionou chamar de “febronianismo”. Em linhas gerais, o febronianismo, salvo particularidades em cada país, acabou por se passar por uma espécie de adaptação do galicanismo francês às necessidades de autonomia das dioceses em relação à Roma e, conseqüentemente, a formação de uma espécie de “Igrejas Católicas nacionais”. Já na Áustria, de maneira específica, o aspecto monarquista da obra de Hontheim atraiu especialmente o imperador José II (1765-1790), dando origem a mais uma variação do galicanismo, chamada de “josefismo”. Segundo John O’Malley (2018, p. 30)

Em desafio implícito ao papado, o imperador afirmou o direito do Estado de regular os assuntos religiosos independentemente do papa. Em 1791, por exemplo, ele suprimiu mais de quinhentos mosteiros em terras austro-eslavas e reorganizou a formação de sacerdotes sob controle estatal.

Na península Ibérica, estas variações modernas de eclesiologia e contestação do poder de Roma se manifestou sobretudo no “regalismo”.

Ainda que sua origem remonte à Idade Média, quando se defendia a sobreposição do poder dos reis em assunto político, sociais e também religiosos em relação ao poder da Igreja, o regalismo ganhou força de fato na península Ibérica a partir dos séculos 17 e 18, quando as monarquias portuguesa e espanhola lutavam pelo fortalecimento do poder centralizado do rei e por controlar as instituições religiosas do país.

Na Espanha, o regalismo ganhou força durante o reinado de Felipe III (1598-1621), quando a Coroa começou a restringir a autoridade da Igreja Católica. O objetivo era limitar a influência da Igreja e ampliar o controle real sobre a administração da justiça, da educação e de outros aspectos da vida social. O regalismo espanhol se intensificou durante o século 18 com a implementação de medidas como a proibição da entrada de novas ordens religiosas no país e a supressão da Companhia de Jesus, em 1767.<sup>4</sup> Em Portugal, o regalismo, durante os séculos 17 e 18, se manifestou na tentativa de limitar a influência da Igreja Católica e ampliar o controle real as áreas de influência católica, sobretudo na educação. O nome central da política antijesuítica e regalista portuguesa foi Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido por Marquês de Pombal, que ocupou o cargo de secretário de Estado durante o reinado de D. José I (1714-1777).<sup>5</sup> No Brasil, especialmente durante o Império (1822-1889), o regalismo teve importante influência na Igreja Católica, marcando tanto a atuação do clero na política nacional (com destaque para o padre Antônio Diogo Feijó, que foi regente do império entre 1835 e 1837), quanto a intervenção do Estado em assuntos eclesiásticos, como na chamada “Questão Religiosa”, que marcou profundamente o conflito entre o regalismo e o ultramontanismo no Brasil.<sup>6</sup>

A consequência teológica destas contestações eclesiológicas internas à Igreja foi a formação, por fim, do que se caracterizou como “jansenismo”. O jansenismo, embora tenha sua origem nas doutrinas do bispo de Ypres (atualmente na Bélgica), Cornelius Otto Jansenius (1585-1638), portanto no século 17, se tornou de fato um movimento teológico forte na Igreja Católica ao longo do 18. Ao propor uma releitura das doutrinas da predestinação agostiniana, o jansenismo acabou por se opor à escolástica tomista e se

---

<sup>4</sup> Sobre o regalismo espanhol, ver: FRAILE MIGUÉLEZ (2010).

<sup>5</sup> Sobre o regalismo português, ver: MARTINS (2020).

<sup>6</sup> Sobre o regalismo no Brasil, ver: FALCON; RODRIGUES (2015).

aproximar das interpretações calvinistas da salvação, como “a crença na depravação humana, a impotência da vontade humana, o caráter irresistível da graça e, portanto, uma determinação preordenada de quem seria salvo” (O’MALLEY, 2018, p. 30). Além disso, a doutrina jansenista impunha um código de conduta ética e um ascetismo moral severos, remetendo-se, não raramente, às noções de uma suposta pureza da Igreja na antiguidade cristã. Esta radical oposição ao tomismo e, com ele, ao jesuitismo, espelhava uma tentativa de superação da contrarreforma católica do Concílio de Trento, cujas bases iriam sustentar o discurso ultramontano. Em todo caso, é importante destacar que o jansenismo deu fundamento teológico aos movimentos eclesiológicos que minavam a centralidade de Roma e a ingerência papal no poder temporal, fortalecendo uma tendência de pulverização do poder da Igreja e submissão dele aos chefes de Estado de toda a cristandade.<sup>7</sup>

Desta forma, em geral, é possível afirmarmos que as controvérsias eclesiológicas e teológicas internas da Igreja serviram para colocar em xeque o modelo tridentino dos séculos 16 e 17, cujo principal representante ainda permanecia sendo a Companhia de Jesus. Mais do que um movimento político e eclesiástico, portanto, estas tendências católicas foram uma tentativa de modulação da Igreja Católica às transformações modernas em andamento, restritas, pelo menos até meados do século 18, às mudanças intelectuais advindas do avanço científico e de uma filosofia racionalista. Tais mudanças geraram, portanto, tentativas de reformas nas estruturas e teologias católicas, culminando, tanto entre clero como, especialmente, entre leigos, no que se convencionou chamar de “iluminismo católico” ou “catolicismo ilustrado”.

Podemos afirmar que, do ponto de vista da intelectualidade católica fora do clero, a tentativa de reforma na Igreja do fim do século 18 pelo viés do pensamento iluminista se deu, sobretudo, devido tanto à crise do Antigo Regime em geral, quanto à ascensão da burguesia e classe média católica que, em confluência com o fim das tensões mais graves das guerras religiosas dos séculos anteriores, passaram a ver nos protestantes uma espécie de modelo socioeconômico no qual a Igreja Católica poderia se espelhar (PRINTY,

---

<sup>7</sup> No caso de Portugal, por exemplo, o jansenismo também desenvolveu importante papel nas controvérsias eclesiológicas internas da Igreja. Sobre o assunto, ver as obras de Evergton Sales Souza e Cândido dos Santos, como: Souza (2004) e Santos (2011).

2009, p. 142). Entretanto, ainda que espelhados nos protestantes, a classe média e burguesia católica em geral projetou sobre si a tentativa de um modelamento da Igreja segundo suas necessidades, e não uma adesão pura e simplesmente ao modelo religioso concorrente. Ao analisar o caso da Alemanha, Michel Printy destaca que “de um lado os católicos alemães reivindicaram a nação alemã contra as tentativas semelhantes de seus colegas protestantes. De outro, eles procuraram afirmar sua visão de reforma social, moral e religiosa como parte de um *Aufklärung* [Iluminismo] mais amplo” (PRINTY, 2009, p. 07).

Em linhas gerais, portanto, a reforma católica setecentista pretendida pelo catolicismo ilustrado, embora socialmente espelhada no protestantismo, rejeitou um abandono completo da instituição (embora desejasse dela uma independência), pretendendo, ao contrário, adaptá-la às transformações políticas, culturais e temporais pelas quais o ocidente passava. Este não abandono da burguesia católica de sua própria instituição religiosa tem sua razão no fato de que, embora desejasse sua independência política de Roma, estes burgueses, ainda católicos, eram espiritualmente dependentes da Igreja. Isso significa que uma análise de tais reformadores setecentistas (sejam eles leigos ou clérigos) não deve dispensar o fato substancial de que a crença religiosa é determinante no modo de pensar e agir de tais sujeitos. Conforme reitera o historiador e filósofo franco-alemão Bernhard Groethuysen (1927, p. 04),

A fim de compreender o desenvolvimento da consciência burguesa na sua relação e oposição para com a Igreja, não devemos proceder a partir de pontos de vista particulares que se permitem ser apresentados e formulados, mas sim a partir da forma da própria vida eclesiástica [*kirchliche Leben*]. No século 18, a Igreja Católica continua a ser “realidade”. Em grande medida ainda determina os pensamentos e sentimentos de todo um segmento da população: é uma realidade social... Milhões de pessoas continuam a ir à igreja, a confessar, a seguir as procissões. Eles continuam a viver na comunidade eclesiástica: na verdade, a maioria deles não podia sequer imaginar a vida fora desta comunidade. É esta realidade histórico-social que a burguesia teve de enfrentar.

Sendo assim, “ao repensar a Igreja, os católicos ilustrados [...] ‘escrutinaram os sinais dos tempos’ e imaginaram um catolicismo que, conforme eles previam, iria acabar com desgastes acumulados e seria

adequado para o mundo em que viviam” (PRINTY, 2009, p. 144). A Igreja Católica imaginada pelo catolicismo ilustrado, portanto, deveria ser “independente, embora ainda em comunhão com Roma. Liderada por católicos ilustrados alemães em parceria com o Estado, a Igreja que imaginaram iria solidificar o vínculo entre religião, civilização e moralidade” (PRINTY, 2009, p. 144).

Mas afinal, contra que, ou contra quem, deveria lutar o catolicismo ilustrado? Quem era o inimigo a ser vencido, ou convencido nesta batalha pela reforma interna da Igreja e condução da mesma à “civilização e moralidade”? Não obstante ao fato de que o “século das luzes” tenha produzido diversos inimigos externos à Igreja Católica, especialmente advindos do liberalismo, da maçonaria e dos próprios ideias iluministas, foi um inimigo interno contra quem a vertente iluminista católica alemã investiu sua campanha: o catolicismo popular, ou barroco.

O combate ao catolicismo “barroco”<sup>8</sup> pelos reformistas católicos ilustrados se deu por meio de duas frentes principais: por um lado, a eliminação da noção de milagre, substituindo, com ela, a noção de pecado e punição pelo dever moral; e por outro, a culpabilização do clero regular e missionário pela condição de “medievalidade” do catolicismo popular.

As ideias de milagre, pecado e perdição em muito incomodavam aqueles que previam uma religião católica cada vez mais guiada por uma espécie de “razão religiosa”.<sup>9</sup> Intelectuais de expressiva fama, como o teólogo austríaco Franz Giftschütz (1748-1788), viram “no ensino de milagres a oportunidade de atacar a superstição: deve-se ensinar como raramente, de fato, Deus realizou milagres” (GIFTSCHÜTZ, 2011, p. 56). Para Johann Ignaz von Felbiger (1724-1788), “a faculdade da compreensão deve também enfatizar os

---

<sup>8</sup> A expressão “catolicismo barroco” pode ser largamente encontrada em praticamente todas as obras que tratam sobre o tema na historiografia alemã e anglo-americana, a exemplo das obras de Blessing (1982), Sperber (1984), Weiss (1983), Blackbourn (1988), Clark (2003), Printy (2009), dentre outros. Tal expressão, de um modo geral, remonta às práticas católicas populares que foram amplamente combatidas pela vertente do catolicismo ilustrado e apropriadas pelo ultramontanismo (conforme veremos a seguir). Em linhas gerais, o catolicismo barroco alemão descrito pela historiografia europeia e estadunidense em muito se assemelha ao chamado “catolicismo popular” no Brasil.

<sup>9</sup> Faz-se importante aqui ressaltar que estes aspectos do catolicismo ilustrado não tornavam seus adeptos menos religiosos ou menos desejosos de uma religiosidade que entendiam como “profunda”. Como bem ressaltou Otto Weiss, “assim eles puderam estabelecer as bases para uma verdadeira reforma católica, especialmente quando esta era encabeçada por homens como Eusebius Amort, que conectavam uma profunda religiosidade com um ‘catolicismo racional’” (WEISS, 1983, p. 29).

deveres de um cristão, em vez de apenas se deter sobre pecado e punição, o que só serve para distrair o catecúmeno sem realmente dizer-lhe o que deve ser feito” (FELBIGER, *apud*: PRINTY, 2009, p. 147).

Neste sentido, tanto o iluminismo católico na filosofia, quanto o jansenismo na teologia, ou mesmo as variações do galicanismo na eclesiologia, acabaram por apontar como alvo a ser combatido um inimigo interno à Igreja Católica. Por um lado, a religiosidade “medieval” ou “barroca”; por outro, o clero regular. Segundo John O’Malley (2018, p. 33),

De acordo com seu programa moral austero, os jansenistas buscavam uma purificação da piedade. Eles desprezavam muitas práticas de devoção popular e queriam substituí-las por formas mais de acordo com as práticas da época patrística. Desprezavam peregrinações, novenas, relíquias e devoções como a do Sagrado Coração de Jesus, e eram altamente céticos em relação a visões e aparições celestiais. Desprezando a exuberância da cultura barroca que tomou a Igreja de assalto no início do século 18, eles queriam simplificar os interiores das igrejas. A verdadeira devoção, segundo eles, deve centrar-se na leitura das Escrituras e na assistência devota na Missa, que deveria ser celebrada no vernáculo. Em alguns desses aspectos, o jansenismo era indistinguível do iluminismo católico.

No que tange o clero regular, por outro lado, a este foram imputadas, pelo catolicismo ilustrado, “muitas, se não todas, as falhas e transgressões da Igreja no passado. Exceto por alguns extremistas, o grito não era destruir a influência da Igreja institucional, mas de abolir o espírito monástico” (PRINTY, 2009, p. 150). Mesmo a intolerância religiosa católica, responsável por inúmeras guerras contra movimentos heréticos e contra o protestantismo, foi vista como responsabilidade exclusiva das ordens mendicantes. Marx Anton Wittola, um dos principais nomes do jansenismo alemão, por exemplo, em uma publicação datada de 1781, chega a afirmar que

é preciso admitir que o espírito de perseguição [*Verfolgungsgeist*] entre nós católicos é da mesma época que o reino dos monges, especialmente os mendicantes [...] Voltaire e outras lideranças rasas atribuíram este ultraje horrível [o espírito de perseguição] à Igreja. Mas nós não precisamos acreditar nele, mas antes devemos ouvir Bossuet, Noailles, Colbert e outros grandes bispos dos últimos tempos. Foram apenas prelados e padres maus, seduzidos por monges, que eram os perseguidores de hereges. (WITTOLA, 1781, p. 14)

O ataque ao clero regular, entretanto, não se restringiu às ordens mendicantes. Os missionários em geral, e os jesuítas em específico, foram em toda a Europa aqueles que mais sofreram os assédios do Iluminismo.<sup>10</sup> A razão fundamental da aversão às congregações missionárias se dá tanto pela sua notória influência educacional (setor de principal alvo dos reformadores ilustrados), quanto pela sua influência sobre as populações pobres.

Estas tendências católicas, portanto, ganharam expressiva força no interior da Igreja, tanto na Europa, quanto fora dela. Em colônias americanas, como o Brasil, por exemplo, o jansenismo ganhou força prosperou na Igreja brasileira pelo menos até o final do império.<sup>11</sup> Todavia, por outro lado, as condenações a estes movimentos não tardaram em Roma. Pelo contrário, ao passo que iam se desenvolvendo, estas tendências eram repetidamente rechaçadas pelo papado. No que tange ao jansenismo, por exemplo, o *Augustinus* de Jansen foi publicado postumamente em 1640, e apenas dois anos depois o Papa Urbano VIII o condenou com a bula *In Eminentí*. Uma década depois, o Papa Inocência X condenou cinco proposições jansenistas com a constituição apostólica *Cum Occasione*. Com relação ao iluminismo em geral, segundo John O'Malley (2018, p. 41).

No dia de Natal de 1775, ano de sua eleição, o novo papa [Pio VI] publicou a encíclica *Inscrutabili Divinae Sapientiae*, dirigida, como era costume até há relativamente pouco tempo, a seus colegas bispos. A encíclica não foi específica. Não nomeou filósofos e não condenou nenhum escrito em particular. Suas generalidades podem se aplicar a quase qualquer época, mas neste caso não pode haver dúvida de que Pio estava atacando os *philosophes* do Iluminismo. Ele não foi o primeiro papa a fazê-lo. Já em 1752, o próprio Papa Bento XIV havia colocado no Índice dos Livros Proibidos toda a edição de Dresden das obras de Voltaire. Em 1759, o sucessor de Bento XIV, Clemente XIII, fez a mesma ação para o *Émile* de Rousseau e para a obra emblemática do Iluminismo francês, a *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert.

Estas condenações, entretanto, surtiram pouco efeito ao longo do século 18, tendo no ultramontanismo ainda nascente algum apoio às decisões papais. Em geral, elas “não conseguiram deter a propagação do movimento nos círculos de elite da sociedade secular e clerical” (O'MALLEY, 2018, p. 33). Foi

---

<sup>10</sup> Faz-se importante ressaltar a extinção da Companhia de Jesus em 1773 como ponto alto de uma aversão que se fez presente em todo o continente europeu, chegando até mesmo nas colônias americanas, como o caso da expulsão dos Jesuítas de Portugal e Brasil em 1759.

<sup>11</sup> Sobre o jansenismo no Brasil e sua importância, ver: Melo (2014).

necessário um impacto muito mais profundo na sociedade europeia, no final do século 18, para que de fato a reação da Igreja romana pudesse surtir um efeito mais expressivo e duradouro. Tal impacto se deu, primeiramente com a Revolução Francesa (1789-1799) e seguiu-se mais detidamente com as guerras napoleônicas (1803-1815) e, por fim, com as revoluções liberais de 1848.

Por outro lado, como afirmei há pouco, uma resposta completa ao questionamento sobre contra o que reagiu o ultramontanismo exige de nós um esforço analítico em duas direções: uma interna e outra externa à Igreja. Se, por um lado, internamente, como demonstrei acima, o ultramontanismo pode ser visto como uma resposta institucional católica às tendências desagregadoras do poder papal (na eclesiologia), à negação da escolástica (na teologia) e adaptação à Ilustração (na intelectualidade), por outro, externamente, o movimento ultramontano foi uma resposta direta e necessária da Igreja Católica às transformações políticas entre os séculos 18 e 19.

Em linhas gerais, a consolidação de fato da modernidade, enquanto um período de esgarçamento e distanciamento entre espaços de experiências e horizonte de expectativas, se deu entre o final do século 18 e a primeira metade do 19.<sup>12</sup> Do ponto de vista socioeconômico, a grande mudança neste período se deu com a primeira e segunda revoluções industriais, e, com elas, todo o impacto social delas derivado. Do ponto de vista político, as independências norte e latino-americanas e sobretudo as revoluções francesa de 1789 e liberais de 1848, alteraram completamente o modo como a Europa se viu diante do espelho. Mais do que um conjunto de transformações socioeconômicas e políticas, estes acontecimentos transformaram completamente a relação do mundo Europeu com o tempo, acelerando as expectativas de mudanças, enchendo de otimismo o olhar para o futuro e, conseqüentemente, abandonando um passado medieval na religião, camponês-feudal na economia e aristocrático na política. Diante disso, o prognóstico para o futuro não poderia ser mais “otimista”: um mundo

---

<sup>12</sup> Sobre esta perspectiva conceitual de modernidade, ver Koselleck (2012), para quem não há como se falar em modernidade de fato sem se pensar a experiência comum de imaginação de um futuro dotado do “radicalmente novo”, ou seja, de um distanciamento efetivo entre o que se experienciou (cultural, social e politicamente até então) e o que se esperava de um futuro totalmente aberto a novas possibilidades, o que ocorreu, segundo o historiador alemão, somente a partir da segunda metade do século 18 e ao longo do século 19.

industrializado na economia, liberal na política e secularizado na religião. No que tange às perspectivas econômicas e políticas este prognóstico logrou certo êxito; mas o que deu “errado” no processo secularizador? Sem dúvidas, posso afirmar, houve resistência. E o nome a que podemos atribuir a tal resistência, pelo menos no século 19 católico, é “ultramontanismo”.

Para Otto Weiß (1978, p. 853) “a Revolução Francesa justificou o movimento ultramontano.” Isso ocorreu, porque foi justamente o impacto político e social desse profundo abalo nas estruturas da Europa que deu à Igreja Católica e à aristocracia europeia a força (derivada do medo) necessária para a resistência. Assim,

A Revolução Francesa com seus tumultos teve um efeito preocupante. Isso fez com que a luta pela libertação espiritual e social e a crença na razão caíssem em descrédito. Um medo profundo minou o espírito da burguesia. O terreno foi preparado para a restauração, para o neo-absolutismo da era Metternich. Apesar das constituições impostas, o antigo sistema de governo só estava sendo expandido com mais firmeza. (WEIß, 1978, p. 852)

Por parte da Igreja Católica, um golpe que parecia profundo, tanto no período revolucionário,<sup>13</sup> quando na ascensão de Napoleão, acabou se transformando no gatilho necessário para a restauração de seu poder centralizador, pois, ainda que o ideal secularizador estivesse em curso, na prática, a instalação do novo regime minou de uma só vez toda a qualquer possibilidade de se consolidar os anseios de uma Igreja francesa diretamente ligada ao Estado monárquico. Em uma só tacada, galicanismo e jansenismo estavam derrotados e o caminho para o ultramontanismo, desde que vencido Napoleão, estava aberto a uma sociedade ainda insegura em relação ao futuro oferecido pela revolução.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> O novo regime francês impôs a chamada “Constituição Civil do Clero”, em 1790, que, além de reduzir o número de dioceses na França de 135 para 83, reorganizando completamente seus limites, tornou eletiva a nomeação de bispos e impôs a todo clero o juramento de lealdade à Constituição acima de todas as autoridades estrangeiras, inclusive o Papa. Em reação, o Papa Pio VI, em março do ano seguinte, “publicou o breve *Quod Aliquantum*, uma forte denúncia da constituição como um ato de guerra contra a religião católica. No mês seguinte, ele emitiu outro documento, *Caritas*, anulando a nomeação de bispos feita sem aprovação papal e ameaçando de excomunhão todos os padres que prestassem juramento [à Constituição]. Em 6 de abril, no Palais-Royal de Paris, foi queimado em efígie como resposta à condenação papal da Revolução e da Constituição Civil.” (O’MALLEY, 2018, p. 42)

<sup>14</sup> Segundo John O’Malley (2018, p. 57), já na metade do século 19 “o jansenismo era apenas uma sombra do que fora antes da Revolução” e, por isso, aqueles bispos “que ainda se consideravam em certo sentido galicanos enfrentaram campanhas cada vez mais agressivas por parte de seus críticos ultramontanos.” (O’MALLEY, 2018, p.56).

Com relação a Napoleão, ainda como general, o então comandante invadiu a Itália em 1796 e derrotou o exército papal, obrigando Pio VI a pagar uma enorme quantia em indenização, além de ceder estados papais, abrir os portos aos franceses, e renunciar a centenas de manuscritos e obras de arte para serem levados à França. Nos anos seguintes, Roma foi finalmente tomada e o papa feito prisioneiro, morrendo, em 1799, sob a tutela dos franceses em Valence, próximo a Avignon. A humilhação foi completa. Todavia, sob a proteção austríaca, trinta e quatro cardeais se reuniram em Veneza e elegeram Barnaba Chiaramonti como Pio VII. Com as retiradas das tropas francesas de Roma, em 1800, o papa finalmente conseguiu ocupar seu trono em 3 de julho daquele mesmo ano. Eram tempos incertos para o futuro da Igreja na Europa.

Entretanto, apesar das muitas vitórias da França sob Napoleão, o general sabia que precisaria negociar com o novo papa, uma vez que a agitação popular católica em descontentamento pelo tratamento com o Pio VI se tornava cada vez mais insustentável. Naquele momento, início do século 19, o movimento ultramontano já ganhara a dianteira nesta resistência a Napoleão, especialmente por meio da imprensa e de intelectuais de renome, como Louis de Bonald, Joseph de Maistre e Louis Veuillot. Além disso, apesar dos sucessos da revolução, é importante lembrar que o povo francês permaneceu fervorosamente católico, e o medo dos “anos de terror”, unido à perseguição explícita à Igreja, levou o clero e os devotos católicos ao início de um reavivamento religioso sem precedentes na França. Depois de oito meses de negociação, em 13 de julho de 1801, Pio VII e Napoleão assinaram uma concordata que, por um lado, permitia a livre prática da fé católica na França, mas, por outro, colocava o clero sob supervisão e nomeação do Estado. Em termos mais práticos, Napoleão exigiu a renúncia dos bispos do período pré-revolucionário e a nomeação de novos. Era a substituição do episcopado galicano e jansenista pelo ultramontano e a vitória tácita de Roma no que tange o seu combate interno contra o galicanismo e jansenismo francês. Assim,

Apesar da tentativa de Napoleão de colocar o papa em seu lugar, Pio saiu vitorioso. Sua longa viagem de Roma a Paris [em 1807] transformou-se, sem nenhum planejamento ou orquestração, em uma procissão triunfante. Assim como Pio VI a caminho de Viena uma geração antes, multidões entusiasmadas saudaram o papa ao longo do caminho, um sinal de que, apesar de tudo o que aconteceu, o

catolicismo de base permaneceu forte, reconheceu o lugar especial do papa na Igreja, e o manteve em reverência. (O'MALLEY, 2018, p. 48)

A última reviravolta nessa relação se deu no ano seguinte, em 2 de fevereiro de 1808, quando Napoleão invadiu novamente os estados papais e se declarou rei da Itália. Pio VII excomungou-o e foi feito prisioneiro na França até a derrota final de Napoleão, em 1814. O resultado dessa contenda, entretanto, foi que logo depois de obter sua liberdade, Pio VII, em 7 de agosto de 1814, reestabeleceu a Companhia de Jesus, consolidando de vez o novo momento que viveria a Igreja Católica a partir daquele momento. O passo seguinte foi tomar parte significativa no Congresso de Viena, em 1815, algo fundamental para o reestabelecimento não apenas da antiga ordem monárquico-aristocrática na Europa, mas igualmente do poder papal por meio do movimento ultramontano. A partir dali a Igreja Católica e o ultramontanismo se tornaram baluarte do movimento que ficou conhecido por “reação”, termo do qual se deriva o adjetivo “reacionário”.

### **Ultramontanismo e modernidade: a Igreja Católica em direção ao passado**

Como vimos até agora, o movimento ultramontano consistiu, antes de tudo, em uma resposta da Igreja Católica aos principais desafios impostos pelo mundo moderno, sejam eles internos, ou mesmo externos à instituição. Neste sentido, a compreensão dessa vertente católica e, com ela, dos rumos que a instituição tomou entre os séculos 19 e 20, demanda necessariamente compreender o impacto cultural e psicológico que a modernidade causou no mundo ocidental durante este período.

O abalo às estruturas políticas, sociais, culturais e religiosas, consolidadas por séculos sob o domínio da cristandade e, em boa parte dela, pela Igreja Católica, levou a reações, em certa medida, esperadas por uma instituição que por tanto tempo regulou quase todos os setores político-sociais de boa parte do mundo conhecido. Tal regulação foi diretamente impactada pelo surto de transformações encadeadas, fazendo com que a Igreja Católica repentinamente visse seu patrimônio sociopolítico, cultural e espiritual ruir diante de seus olhos. Como bem percebeu Otto Weiß (1978, p. 830):

O ultramontanismo é uma resposta possível para a pergunta: e se o tão bem sedimentado cosmos for abalado? Certamente o ultramontanismo foi uma resposta possível entre muitas, mas que acabou tornando-se a atitude oficial do antigo poder regulador, a Igreja. Isso ocorreu, porque os mais relevantes setores da instituição não ousaram encarar de forma positiva sua nova maneira de pensar, preferindo, assim, se proteger e se apegar desesperadamente àquela “herança inabalável” [*unerschütterliche Erbe*]. Na vida humana tal atitude leva à neurose, na história da Igreja Católica levou ao ultramontanismo.

O mundo moderno, portanto, produziu uma sequência de questionamentos e abalos ao poder temporal e espiritual da Igreja Católica nunca sentido pela instituição. Não se trata, todavia, de apenas relações de poder e dominação. Antes, os questionamentos impostos pela revolução científica (especialmente nas áreas da física, astronomia e ciências naturais) desde Copérnico no século 16, bem como pelas mudanças de paradigmas filosóficos (com o racionalismo cartesiano e iluminista) levaram a questionamentos que não podem ser entendidos se nos limitarmos a interpretações que se restrinjam às relações de poder. Uma interpretação alternativa pode ser dada a partir daquilo que Peter Berger e Thomas Luckmann chamaram de “crise de autoevidência” na modernidade. Segundo os sociólogos alemães, “a autoevidência é o campo do saber inquestionavelmente certo” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 60). Portanto,

Se a comunidade de vida e a comunidade de sentido coincidem de fato tanto quanto são as expectativas da sociedade, então a vida social e a existência do indivíduo fluem, de maneira habitual, quase que de forma autoevidente. Isto não significa que o indivíduo não tenha problemas existenciais e que esteja satisfeito com seu destino. Mas “sabe” ao menos como o mundo é feito, como se deve comportar dentro dele, o que pode esperar e, por último, mas não o menos importante, que ele é. [...] Assim, por exemplo, o papel de um escravo nunca foi supostamente agradável. No entanto, por mais desagradável que tivesse sido, o indivíduo que estava naquela condição vivia num mundo estável e claramente definível em que podia orientar com certa confiança seu comportamento, suas expectativas e sua identidade. Não precisava definir a cada dia as dimensões significativas de sua existência. [...] Nem o escravo e nem o dono de escravos, como diria Sartre, estavam “condenados à liberdade.” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 53)

Nesta proposta de Berger e Luckmann, portanto, um mundo “autoevidente” para determinados indivíduos e grupos seria aquele em que

não haveria espaço para questionamento dos sentidos da existência, ou, numa palavra, do cosmos. Ou seja, uma determinada sociedade que não goze da faculdade de escolha, ou mesmo questionamento, das estruturas e papéis sociais dos seus indivíduos, das instituições que a regula, ou das explicações transcendentais para a vida, a morte e o pós-morte, possui uma dada estabilidade social, cultural e psicológica que, para os dias de hoje, é impossível de ser compreendida, quando muito imaginada. Não se coloca em discussão neste argumento a existência de contestações e distúrbios sociais, como de fato ocorreram, por exemplo, ao longo de toda a história da cristandade no período medieval. Antes, a existência de tais distúrbios (podemos elencar aqui os movimentos heréticos, as guerras internas, os distúrbios sociais causados pela pobreza, escassez de alimentos ou doenças etc.) consistiram em desvios da norma, ou, poderíamos dizer, exceções à regra, o que confirma a existência de uma ordem regulada pela autoevidência, e não seu contrário. A diferença fundamental aqui considerada é, portanto, que, na modernidade, a crise (causada pela perda de segurança na interpretação do cosmos) é a regra, e não a exceção.

Não se trata, portanto, de idealizar uma sociedade, comunidade, grupo, ou mesmo indivíduo que não passe por crises existenciais ou contestações, distúrbios ou revoltas contra o sistema instituído. Antes, a proposta da “autoevidência” de Berger e Luckmann consiste numa interpretação de que, antes da modernidade, cuja principal característica, segundo os autores, é o pluralismo, determinados grupos e indivíduos conseguiam compreender sua própria existência e o cosmos regente da sua realidade dada segundo determinados parâmetros inquestionáveis. Isso, segundo os autores, promovia uma segurança psicológica que permita que até mesmo as situações de crises (econômicas, políticas, materiais e sociais) pudessem fazer parte de um todo dotado de sentido. No mundo religioso, por exemplo, a autoevidência em momentos de crise pode ser expressa pela ideia de uma “vontade de Deus”, ou seja, ainda que desvios (naturais, sociais, políticos etc.) ocorressem, estes eram interpretados como parte de um todo dotado de sentido, cuja âncora seria a vontade do ser supremo que governa todo o cosmos. Na modernidade, as possibilidades interpretativas para tais fenômenos tão tantas, e tão diversas (incluindo o próprio acaso e a ação deliberada das escolhas humanas), que não há a certeza de haver um grande

cosmos dotado de sentido e de governo sob o qual estamos apenas passivos e, portanto, privados do ônus da liberdade de escolha.

Ainda que, na atualidade, possamos julgar uma sociedade assim por sua limitação das liberdades e possibilidades, não devemos perder de vista que nosso julgamento só o é assim por sermos fruto da modernidade e, portanto, da crise de autoevidência. Isto significa que, porque a modernidade nos abriu ao pluralismo de possibilidades, estamos, nas palavras de Sartre, “condenados à liberdade”.

Seguindo por este raciocínio, em comunidades não modernas, portanto, as instituições têm papel fundamental na manutenção do cosmos e da autoevidência, na medida em que são responsáveis pela criação e manutenção da autoevidência pessoal e coletiva ao dar explicações seguras para a existência e não permitirem quaisquer interpretações diferenciadas. Em outras palavras, “as instituições foram criadas para aliviar o indivíduo da necessidade de reinventar o mundo a cada dia e ter de ser orientar dentro dele” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 54). Segundo Berger e Luckmann,

Quando as instituições funcionam normalmente, o indivíduo cumpre os papéis a ele atribuídos pela sociedade na forma de esquemas institucionalizados de ação e conduz sua vida no sentido de currículos de vida assegurados institucionalmente, pré-moldados socialmente e com alto grau de autoevidência. [...] Em seu resultado, as instituições substituem os instintos: possibilitam um agir para o qual nem sempre é preciso pesar cuidadosamente as alternativas. Muitas interações sociais importantes do ponto de vista da sociedade são realizadas de forma quase automática. (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 55)

Neste sentido, ao passo que as instituições (Igreja, Estado, família etc.) têm o poder regulador do cosmos inquestionavelmente certo e seguro em sociedades não modernas, ou não pluralistas, tal poder é, proporcionalmente, derivado da manutenção dessa autoevidência. Ou seja, por um lado, a manutenção do cosmos e da autoevidência social, cultural e religiosa necessita de instituições fortes e inquestionáveis, por outro, tais instituições derivam sua força da manutenção dessa mesma autoevidência, o que as leva, invariavelmente, a censurar e combater quaisquer desvios possíveis, ou mesmo apresentação de possibilidades viáveis de alternativas àquela dada estrutura sociopolítica, cultural e religiosa. Assim,

quando a “censura” não consegue limitar os desvios à vida interior do indivíduo, são empregados programas institucionais especiais no tratamento daquilo que se desviou. Este tratamento tem um lado interno e outro externo. Externamente, as possibilidades de tratamento vão desde a liquidação física daquele que se desviou do caminho correto até ao cuidado espiritual e afetuoso da ovelha perdida. De uma forma ou de outra, é preciso que o comportamento desviado se torne inofensivo – inofensivo para a execução do programa; a areia é removida da engrenagem. O lado interno desse processo do controle social é a tentativa de suprimir o pensamento desviante e restaurar a primitiva autoevidência “impensada”. (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 56-57)

Estas propostas interpretativas de Berger e Luckmann são importantes para compreendermos o processo que levou ao ultramontanismo no século 19 e sua reação à modernidade. Uma vez que encaramos, como o fazem os citados autores, o pluralismo como uma das principais características da modernidade (seja ele causa, ou consequência da mesma, o que levaria a outro longo debate), podemos aferir que a abertura moderna à interpretação alternativa do cosmos levou à reação institucional da Igreja (principal mantenedora desse cosmos, em nível cultural, social e religioso) de tentar reestabelecer a antiga autoevidência perdida por meio do combate e censura a qualquer oposição às estruturas sociopolíticas, culturais e religiosas do período medieval. Ou seja, a ala ultramontana da Igreja “presume que sua existência ou sua identidade estejam ameaçadas por elementos próprios das sociedades modernas. Isto leva a enfatizar fortemente a autoridade da tradição, a intolerância religiosa [...]” (MATA, 2007, p. 226).

Esta ameaça ao cosmos católico ocorreu, entre os séculos 16 e 19, de diversas formas. Na religião, por meio das reformas protestantes; na teologia e eclesiologia, por meio do galicanismo, jansenismo, e suas variações; na filosofia, por meio do racionalismo, empiricismo e iluminismo; na economia, por meio das revoluções industriais; na política, cultura e sociedade, pelo liberalismo, republicanismo, comunismo e demais contestações ao regime de poder monárquico e aristocrático. Mesmo naquilo que parecia, em termos de religião, ser um fundamento inquestionável de autoevidência religiosa, a bíblia, a Igreja viu-se ameaçada pela liberdade de interpretação moderna. Em 1835, por exemplo, David Friedrich Strauss publicou sua controversa obra *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (A vida de Jesus criticamente analisada), colocando em xeque a “verdade” bíblica ao interpretar os fatos ali descritos

como alegorias e rebaixar os evangelhos à condição de mito. O impacto foi imenso, e abriu caminhos para que ruísse a última coluna de sustentação do cristianismo como base estrutural do cosmos ocidental.

A reação a tais ameaças foi virulenta, como era de se esperar. No âmbito católico, ainda que importantes personalidades leigas tivessem assumido um papel ativo no combate à tais transformações por meio da imprensa, institucionalmente coube às lideranças eclesiais, especialmente ao papa, este papel de bastião da resistência católica à modernidade. Como bem observou o jesuíta e historiador estadunidense John O'Malley (2018, p. 26),

Por uma boa razão, muitos desses líderes olhavam com desânimo para o que estava acontecendo diante de seus olhos e o interpretavam como sendo destrutivo para os valores cristãos fundamentais. Eles, portanto, colocaram a Igreja em oposição ao mundo moderno e se sentiram obrigados a assumir o papel de principais defensores de uma Igreja e de uma civilização sitiadas. Políticos e líderes de outras igrejas às vezes reagiam de maneira semelhante, mas os papas tinham um perfil mais alto, uma retórica mais afiada e a fidelidade de um rebanho muito maior.

O ultramontanismo, portanto, apesar da força de determinadas lideranças leigas, consistiu numa reação sobretudo institucional, liderada pela Santa Sé na figura de seus papas. Ainda que o primeiro grande nome do ultramontanismo papal seja de fato Gregório XVI, é possível encontrarmos as raízes dessa mudança de postura ainda no papado de Pio VII. Além de restaurar a Companhia de Jesus (principal congregação religiosa representante dos ideais ultramontanos), os desafios impostos à Igreja por Napoleão levaram a resistência de Pio VII, ainda no exílio imposto pelo imperador francês, a ser vista como uma resistência de toda a cristandade católica às afrontas e investidas modernas. A partir de Pio VII, portanto, emanou-se no mundo católico uma espécie unidade necessária contra as ameaças de um inimigo explícito. Após conduzir a Igreja do seu momento mais crítico ao seu triunfo no Congresso de Viena, Pio VII faleceu em agosto de 1823, dando lugar a Bartolomeu Alberto Cappellari, que, sob o nome de Gregório XVI, iniciou de fato o ultramontanismo no papado.

Mesmo antes de se tornar Gregório XVI, Cappellari dedicara-se incansavelmente à publicação de obras que viriam a se tornar basilares do pensamento ultramontano no século 19. Com seu famoso *Il trionfo della*

*Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori* (O triunfo da Santa Sé e da Igreja sobre os ataques dos inovadores), originalmente publicado em 1799, Cappellari (então monge da Ordem dos Camaldules) foi alçado à condição de abade de San Gregorio em Roma já no ano seguinte. Nesta obra, o futuro papa faz uma defesa filosófica arguta da autoridade e infalibilidade papal. Sua obra ganhou terreno dentro da Santa Sé até sua indicação como cardeal de São Calisto e prefeito da Congregação para a Propagação da Fé, pelo papa Leão XII, em 1825. Quando finalmente alcançou o trono pontifício, em 1831, tratou de realizar uma republicação do seu *Trionfo*, que, a partir de 1832, ganhou fama, traduções e visibilidade mundiais. Em linhas gerais, segundo O'Malley, o "*Trionfo* soou uma das primeiras notas do que viria a ser o movimento ultramontano; foi um dos mais extremos em sua visão de que o papa era infalível independentemente da Igreja, e que a Igreja depende do papa, e não vice-versa" (O'MALLEY, 2018, p. 51).

Após sua eleição como papa, todavia, foi por meio de encíclicas que Gregório XVI de fato dedicou-se à defesa intransigente da peleja católica contra a modernidade. O principal documento a este respeito foi promulgado em 15 de agosto de 1832 sob o título de *Mirari vos*. Publicado em formato de Carta Encíclica, o documento conta com 15 seções curtas cujos temas versam-se sobre a defesa do celibato clerical e o casamento virginal, críticas e condenação da ciência, da academia, da liberdade de consciência, da liberdade de imprensa, da separação entre Igreja e Estado e, principalmente, da rebelião às autoridades legítimas, quais sejam, os príncipes e o regime monárquico. Na *Mirari vos*, Gregório XVI

atribuiu a culpa da rebelião e da depravação geral da época à "terrível conspiração de homens maus". Entre as ideias malignas espalhadas por esses "desvergonhados amantes da liberdade" estavam a liberdade de expressão, a liberdade de imprensa e a separação entre Igreja e Estado. A encíclica denunciava a liberdade de consciência como absurda, errônea e delirante. A solução para tais males era inculcar a obediência aos príncipes legítimos. Assim, apesar das graves dificuldades que "os príncipes" haviam causado à Santa Sé antes da Revolução, Gregório comprometeu o papado com a restauração das monarquias do *Ancien Régime* e com a tradicional aliança de trono e altar. (O'MALLEY, 2018, p. 52)

O referido documento está diretamente endereçado aos levantes políticos alvoroçados desde 1789.<sup>15</sup> Entretanto, sua marca principal pode ser destacada como sendo a convocação dos bispos católicos à luta contra os valores modernos em ascensão, pensados como um “inimigo comum” a todo o clero católico. Na seção intitulada “Para corrigi-los, os Bispos devem trabalhar unidos à Cátedra de Pedro”, Gregório XVI afirma que:

A nós toca o dever de levantar a voz e envidar todos os esforços, para que o javali não destrua a vinha e o lobo não destroce o rebanho; devemos dar-lhes pábulo tão salutar, que nem de leve sequer sejam suspeitos. Longe de Nós, e mui longe, que os pastores falem ao seu dever, abandonando covardemente as ovelhas, quando tantos males nos afligem e tantos perigos nos cercam, e que, sem cuidar da grei, se manchem com o ócio e a negligência. Façamos, pois, causa comum, digo melhor, a de Deus e, de espírito uno, porfiemos contra o inimigo comum, com uma só intenção com um só esforço. (GREGÓRIO XVI, 1832)

Armado do argumento de que “A Igreja Universal repele toda novidade” (S. CAELEST, *apud*: GREGÓRIO XVI, 1832), Gregório XVI condena o advento do moderno e o entende como “a maior e mais poderosa peste da república, [a] desbragada liberdade de opiniões, liberdade de ensino e ânsia de inovações.” (GREGÓRIO XVI, 1832) Mais que isso, o documento papal afirma que da “fonte lodosa do indiferentismo promana aquela sentença absurda e errônea, digo melhor disparate, que afirma e defende a liberdade de consciência” (GREGÓRIO XVI, 1832) e condena a liberdade de imprensa argumentando que “há que se lutar com todas as nossas forças, segundo o exige a gravidade do assunto, para exterminar a mortífera praga de tais livros, pois o erro sempre procurará onde se fomentar, enquanto não perecerem no fogo esses instrumentos de maldade” (GREGÓRIO XVI, 1832).

Além deste documento, publicado logo no início de seu pontificado, Gregório XVI dedicou-se ao longo de todo o seu governo papal à luta contra a modernidade, o galicanismo (e suas variações) e àqueles a quem destacava como inimigos da Igreja. Após sua morte, em 1846, seu sucessor, Giovanni Maria Mastai-Ferretti, alcunhado como Pio IX, assumiu o trono pontifício, não

---

<sup>15</sup> “Estes exemplos preclaros de inquebrantável sujeição aos príncipes, baseados nos santíssimos preceitos da religião cristã, condenam a insolência e a gravidade dos que, instigados por torpe desejo de liberdade sem freios, outra coisa não se propõe do que calcar os direitos dos príncipes e reduzir os povos a mísera escravidão, enganando-os com aparências de liberdade.” (GREGÓRIO XVI, 1832, p. 2)

apenas dando sequência às políticas de Gregório, mas intensificando-as, a ponto de seu pontificado ser considerado o “auge do ultramontanismo” europeu. Em termos práticos, este auge se deu especialmente por meio de uma política de formação de novos bispos sob o caráter ultramontano, iniciando uma verdadeira expansão desses ideais pelas dioceses de todo o mundo, incluindo o Brasil.

Iniciando seu papado em 16 de junho de 1846, Pio IX teve como primeira publicação canônica, no mesmo ano de sua ascensão ao cargo de pontífice, a Encíclica *Qui Pluribus*, com o subtítulo “Sobre os Erros Contemporâneos e o Modo de os Combater”. Este documento contém, basicamente, uma declaração de guerra da Igreja Católica a todos os seus contrários, cujo conteúdo versa-se sobre a explicitação do suposto caráter maléfico dos “inimigos da Igreja”, de modo especial aqueles que intentavam relegar a crença católica à condição de mitos ou inverdades. Nas palavras do papa:

Não vos é segredo, Veneráveis Irmãos, que nesses nossos tempos calamitosos foi desencadeada uma guerra cruel e temível contra tudo quanto é católico, por homens que, unidos em perversa sociedade e imbuídos de doutrina malsã, fechando seus ouvidos à verdade, têm propalado e disseminado, por entre o povo, doutrinas falsas de toda espécie, provindas do erro e das trevas [...] em calcar aos pés os direitos divinos e humanos; em perturbar a religião católica e a sociedade civil [...], a ensinar pública e desavergonhadamente que os mistérios de nossa religião são contos inventados pelos homens. (PIO IX, 1947, p. 4-5)

Não obstante, outro documento canônico de Pio IX se tornaria ainda mais polêmico e símbolo do embate entre o ultramontanismo e as tendências modernas. Publicada em 8 de dezembro de 1864, a Encíclica *Quanta Cura* destinou-se a apontar o mote central sob o qual a Igreja Católica Romana seria conduzida até meados do século 20. Na referida encíclica, Pio IX procurou mostrar o que deveriam ser considerados os “erros” cometidos pela época moderna, afirmando que:

Portanto, todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e mandamos que todas elas sejam tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas. (PIO IX, 1861)

Mais impactante que a *Quanta Cura*, entretanto, foi seu anexo, intitulado *Syllabus Errorum*. Este documento adjacente à encíclica “pode ser considerado a suma político-teológica da Igreja Católica à época da construção do Estado moderno” (MATA, 2007, p. 228). O referido documento contém nove seções com um total de 80 decretos do que a Igreja deveria considerar “erros” na sociedade de seu tempo. Condena-se ali, basicamente, as filosofias não religiosas, o estudo racional-crítico, a ciência, a liberdade religiosa ou de consciência, o protestantismo, a maçonaria, o galicanismo, o jansenismo, o casamento civil, o divórcio, a separação entre Igreja e Estado ou a sobreposição deste sobre ela, a criação de Igrejas nacionais, a educação laica, o socialismo e o comunismo. A defesa, portanto, seria da sobreposição do poder religioso católico ao poder civil, o monopólio católico como religião de Estado em todas as nações, a eliminação de qualquer concorrência religiosa, ou sociedade secreta, que disputasse espaço político e/ou religioso com o catolicismo e, como consequência, o poder de empregar a força temporal como direito da Igreja. Segundo o historiador e teólogo belga, Roger Aubert, a *Syllabus*

[...] encantou os reacionários e os progressistas anticatólicos e mergulhou os católicos ‘progressistas’ ou simplesmente liberais na confusão, mas muitos deles, a começar pelos membros da hierarquia, encontravam palavras e meios de torná-lo quase inofensivo ou de revertê-lo. (AUBERT, 2013, p. 244)

O coroamento das tendências ultramontanas no papado de Pio IX, entretanto, ocorreu 5 anos depois, com a realização do Concílio Vaticano I, entre 8 de dezembro de 1869 e 18 de dezembro de 1870, cujo principal fruto foi o decreto da infalibilidade papal como dogma católico. As reações à encíclica, ao seu anexo e ao próprio Vaticano I foram diversas e intensas. Se, por um lado, Pio IX angariou apoio dos conservadores e reacionários, por outro, alcançou enorme antipatia e oposição dos setores liberais, industriais, nacionalistas, maçons etc. Na Alemanha, por exemplo, “o dogma da infalibilidade gera uma onda anticlerical, inclusive com a depredação de mosteiros” (MATA, 2007, p. 231). Em outros países, como o México, as relações diplomáticas foram rompidas e assim permaneceram até o início do século 21. No Brasil, “O *Syllabus* e a encíclica que o acompanhava, a *Quanta Cura*, não

foram oficialmente publicados [...], pois o Imperador negou-lhes o *placet*” (MATA, 2007, p. 231).

Vítima direta das revoltas liberais de 1848 na Itália, quando teve de fugir de Roma sob disfarce até o Reino de Nápoles, e mesmo do processo de unificação da Itália, cujo resultado foi o exílio seu e de seus sucessores até 1929 no Vaticano,<sup>16</sup> Pio IX pode ser tido como uma das principais referências institucionais católicas contra os ideais de modernidade e progresso na Europa do século 19. A 80ª e última proposição da *Syllabus* é bastante ilustrativa de seu espírito face ao mundo moderno que se abria no horizonte europeu. Segundo Pio IX, seria um erro considerar que “O Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna” (PIO IX, 1861, §IX, nº 80).

Seus sucessores, de modo especial os papas Leão XIII e Pio X, deram prosseguimento à sua política, embora de modo menos agressivo e aguerrido. No caso de Gioacchino Vincenzo Pecci, o papa Leão XIII, seu embate se deu mais especificamente contra o socialismo, comunismo e demais tendências não católicas que versavam-se sobre questões sociais da classe trabalhadora. Em alguns casos, como nas encíclicas *Immortale Dei*, de 1º de novembro de 1885, e *Libertas*, de 20 de junho de 1888, Leão XIII se debruça sobre a crítica da sobreposição dos Estados à Igreja, e, principalmente, ataca as liberdades individuais e de consciência como frutos dos “princípios modernos da liberdade desenfreada” (LEÃO XIII, 2005, p. 250).

No que tange especificamente o movimento ultramontano, entretanto, a morte de Pio IX em 1878 e a consequente ascensão de Leão XIII, levaram o ultramontanismo a um processo de ressignificação. Embora coerente com o discurso antimoderno de seu predecessor, especialmente contra as liberdades individuais e a sobreposição do Estado à Igreja (posições expressas nas Encíclicas *Immortale Dei* e *Libertas*), ou mesmo no reforço da condenação à maçonaria e ao “americanismo” (expresso na Carta Apostólica *Testem Benevolentiae* de 1899), Leão XIII seguiu um caminho diferente de Pio IX no que tange a intransigência para com o diálogo com temas triunfantes no mundo moderno.

---

<sup>16</sup> O “exílio” dos papas no Vaticano iniciou-se em 20 de setembro de 1870, quando Roma foi tomada pelos unificadores da Itália, e terminou em 1929 com o tratado de Latrão, entre Pio XI e Benito Mussolini, por meio do qual o Estado Italiano reconheceu o território do Vaticano como um Estado independente.

Para além da chamada “Doutrina Social da Igreja”, lançada especialmente pela *Rerum Novarum* em 1891, Leão XIII travou importantes diálogos com as monarquias e regimes liberais consolidados por toda a Europa. Na Alemanha, por exemplo, a aproximação entre o papa e Bismarck gerou diversas críticas ao pontífice por parte dos jornais ultramontanos, a ponto de o próprio Núncio Apostólico em Munique, representado pelo Cardeal Aloisi Masella, expressar em agosto de 1878 sua preocupação com o “excesso de zelo” por parte de imprensa ultramontana, que, dadas as circunstâncias do novo pontificado, seria mais obstáculo para a própria Igreja do que precisamente uma oposição ao liberalismo (CLARK, 2003, p. 32). Na Bélgica, o conhecido periódico ultramontano *Amstelbode* publicou em 1885 um artigo do cardeal beneditino Jean-Baptiste-François Pitra (conhecido por sua forte ligação com Pio IX) com ataques diretos às posturas “permissivas” de Leão XIII. Problemas semelhantes surgiram também na Espanha, onde os círculos ultramontanos ao redor da revista *Siglo Futuro* acusavam abertamente figuras religiosas de alto escalão, como o Cardeal Juan Moreno y Maisanove, arcebispo de Toledo, de ser demasiado “servil” em suas relações com a monarquia constitucional (CLARK, 2003, p. 33).

Estas dificuldades entre o ultramontanismo e o novo papa ao longo dos 25 anos de pontificado de Leão XIII desmobilizaram as forças políticas e práticas dos ultramontanos no âmbito institucional católico, revelando-nos pelo menos dois aspectos interessantes: 1) do ponto de vista institucional, por um lado, o ultramontanismo mostrou-se mais institucionalista que propriamente papista. Uma vez que o pontífice deixara de representar os anseios do fundamentalismo ultramontano, o próprio papa, apaixonadamente outrora defendido, passava a ser alvo dos ataques ultraconservadores. No entanto, uma vez que a centralização do poder político e religioso no papa era uma política institucional do próprio catolicismo, especialmente desde Pio IX, a resignificação do ultramontanismo no papado de Leão XIII foi a única saída possível à sobrevivência desta tendência no seio institucional católico;<sup>17</sup> 2) por outro lado, de um ponto de vista histórico-temporal, a Igreja Católica, como sempre lhe foi característica, parecia

---

<sup>17</sup> Ivan Aparecido Manoel (2004) chega a dividir o movimento ultramontano em 3 fases distintas: a primeira de consolidação com Gregório XVI e Pio IX, a segunda de adaptação com Leão XIII e a terceira de Pio X a Pio XII como a fase de Ações Católicas.

lentamente iniciar um diálogo com a realidade histórica que a circundava, abrindo para si um novo horizonte de expectativas, menos intransigente com temas que outrora negava o diálogo e mais propensa a adaptar o mundo moderno a uma “modernidade católica”, à exemplo da Doutrina Social da Igreja como adaptação católica às demandas irrevogáveis das tensões socialistas na Europa.

Esta abertura de horizonte de expectativas institucional, entretanto, ainda sofreria uma mudança profunda nas primeiras décadas do século 20. A morte de Leão XIII em julho de 1903 levou ao trono da Santa Sé Giuseppe Melchiorre Sarto, o Papa Pio X. O novo pontífice, mais alinhado à Pio IX que a Leão XIII, levou de volta a instituição católica à rota de colisão com a modernidade. Diferentemente do ultramontanismo oitocentista, entretanto, Pio X abriu fogo contra um inimigo interno: o modernismo católico.

Fruto das adaptações católicas às tendências políticas, culturais e teológicas modernas – e, de maneira indireta, herdeiro do jansenismo, galicanismo, irenismo, iluminismo e liberalismo católicos – o chamado “modernismo católico”, em linhas gerais, se opunha ao “atraso da ciência eclesiástica, como se dizia, em relação à cultura laica e às descobertas científicas” (POULAT, *apud*: LE GOFF, 2013, p. 174). À despeito de suas pluralidades, o modernismo católico foi assim designado por Pio X como se fosse um movimento único.<sup>18</sup> Para o pontífice, tratava-se do novo inimigo a ser combatido, devendo este ser procurado não mais “entre inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e recear, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos” (PIO X, 1907, p. 2).

Esta nova “declaração de guerra” do papado contra a modernidade, é preciso se perceber, tem no discurso do “inimigo interno” um diferencial de grande importância. Não se trata mais de uma peleja contra os Estados nacionais, nem tampouco contra a modernização e seus efeitos práticos.

---

<sup>18</sup> Segundo Pio X, “E visto que os modernistas (tal é o nome com que vulgarmente e com razão são chamados) com astuciosíssimo engano costumam apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como separadas umas das outras, afim de serem tidos por duvidosos e incertos, ao passo que de fato estão firmes e constantes, convém, Veneráveis Irmãos, primeiro exibirmos aqui as mesmas doutrinas em um só quadro, e mostrar-lhes o nexo com que formam entre si um só corpo, para depois indagarmos as causas dos erros e prescrevermos os remédios para debelar-lhes os efeitos perniciosos.” (PIO X, 1907, p. 3)

Antes, esta nova postura católica configura-se como avessa não mais ao mundo moderno em si, mas ao mundo moderno não institucionalmente controlado pela Igreja. Abre-se aqui, portanto, um novo horizonte de expectativas para o catolicismo novecentista: é preciso adaptar-se à modernidade, mas não deixar-se por ela “corromper”; uma sobrevivência num futuro inevitável, assegurando-se “das garantias do nome católico” (PIO X, 1907, p. 3).

Conquanto, convém ressaltar que, apesar de toda intransigência católica para com a modernidade e suas consequências na Europa, a Igreja Católica oitocentista teve uma atitude muito mais ambígua quanto à sua disposição para a aceitação e uso de invenções, instrumentos e tecnologias criadas no século 19, ou seja, diante da dimensão técnica e tecnológica da mesma modernidade que tão veementemente condenava. Segundo Michel Lagrée, em sua pesquisa sobre o uso de técnicas e tecnologias pelo clero católico nos séculos 19 e 20,

Somente uma minoria exaltada, entre os quais o padrão foi incontestavelmente Louis Veuillot, foi até o fim na lógica da intransigência, recusando, ao menos nas palavras, até os aspectos materiais da modernidade. [...] a contestação tecnofóbica, por mais barulhenta e espetacular que tenha sido com seus porta-vozes, esteve longe de representar todo o catolicismo, em particular suas vozes mais autorizadas. (LAGRÉE, 2012, p. 487)

Em todo caso, a entrada do século 20, e, principalmente, a Primeira e Segunda Guerras Mundiais, com suas devastadoras consequências morais, políticas, sociais e culturais, forçou a Igreja Católica a rever seu posicionamento face ao mundo moderno, culminando na política do *aggiornamento* de João XXIII e o Concílio Vaticano II. Estas adaptações não se deram sem expressivas pelejas internas entre os grupos mais conservadores e ciosos de uma instituição apegada a seu passado de cristandade medieval e aqueles que aspiravam uma Igreja que atendesse aos anseios do mundo moderno.

Por fim, se, por um lado, o ultramontanismo foi uma reação católica à modernidade, por outro, houve reações a esta reação por parte dos promotores desse mundo moderno. Na Alemanha, por exemplo, a campanha liberal-protestante contra o catolicismo, para além do seu aspecto político,

alicerçou-se na criação e reforço de todo um imaginário no qual o catolicismo representava não somente um inimigo político para o Estado, mas, sobretudo, um dissimulado resquício do passado a ser vencido para que a Alemanha triunfasse em seu promissor e moderno futuro.<sup>19</sup>

Nas mais diversas publicações de periódicos liberais do século 19, o clero católico ultramontano, normalmente representado pelos missionários jesuítas, ou por monges e mosteiros, era contraposto às imagens de indústria e progresso modernos. Assim, o mosteiro representava exatamente o oposto de uma sociedade industrial voltada para a produção, uma vez que a vida de reclusão em nada produziria para o país em termos de recursos materiais e tecnológicos.<sup>20</sup> Seguindo esta linha de raciocínio, em Dresden, em meados do ano de 1869, uma resolução, fruto de um comício que contou com mais de 5.000 participantes, determinou que a vida monástica católica era completamente incompatível com as necessidades do mundo contemporâneo. Segundo o documento: “a vida monástica, por ser uma instituição obsoleta e perigosamente hierárquica, vai em todos os aspectos diretamente contra as demandas humanas do nosso tempo”.<sup>21</sup>

Esta contraposição entre o mosteiro como representação do passado medieval e a indústria como representação da modernidade foi também intensamente destacado e reforçado pela imprensa liberal. Ao longo de toda a década de 1860, por exemplo, todas as edições do jornal *Gartenlaube* publicaram imagens e histórias de plantas industriais, visitas a exposições industriais, introduções de novas máquinas etc. Nestas mesmas edições as fumaças de indústrias e máquinas trabalhando a todo vapor contrastavam-se com figuras de mosteiros em ruínas, ou de trabalhos manuais em conventos religiosos. Em edição datada de 1861, por exemplo, o jornal trouxe uma figura intitulada “*Die Ruinen der Abtei Allerheiligen*” [As ruínas da abadia de Todos os Santos], cuja imagem retratava um mosteiro em ruínas sendo visitado por visitantes curiosos. Anos depois, em edição de 1867, a figura “*Borsig’s Etablissement im Moabit bei Berlin*” [Estabelecimento de Borsig em Moabit

---

<sup>19</sup> Em obra de 2019, intitulada *Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século 19*, discuto mais profundamente este contexto. Cf. Gomes Filho (2019).

<sup>20</sup> Em 1869 uma petição liberal, segundo destaca Margareth Anderson, chegou a afirmar que os mosteiros e ordens de reclusão eram “não somente focos de prostituição e superstição”, como – e principalmente – de “preguiça”. Cf. Anderson (1981, p. 124).

<sup>21</sup> *National Zeitung*, 22 Sept. 1869. *apud*: Gross, 2011, p. 179.

perto de Berlim] completamente oposta, mostrando a pujança de uma cidade industrializada, povoada e viva (Ver figuras 1 e 2).

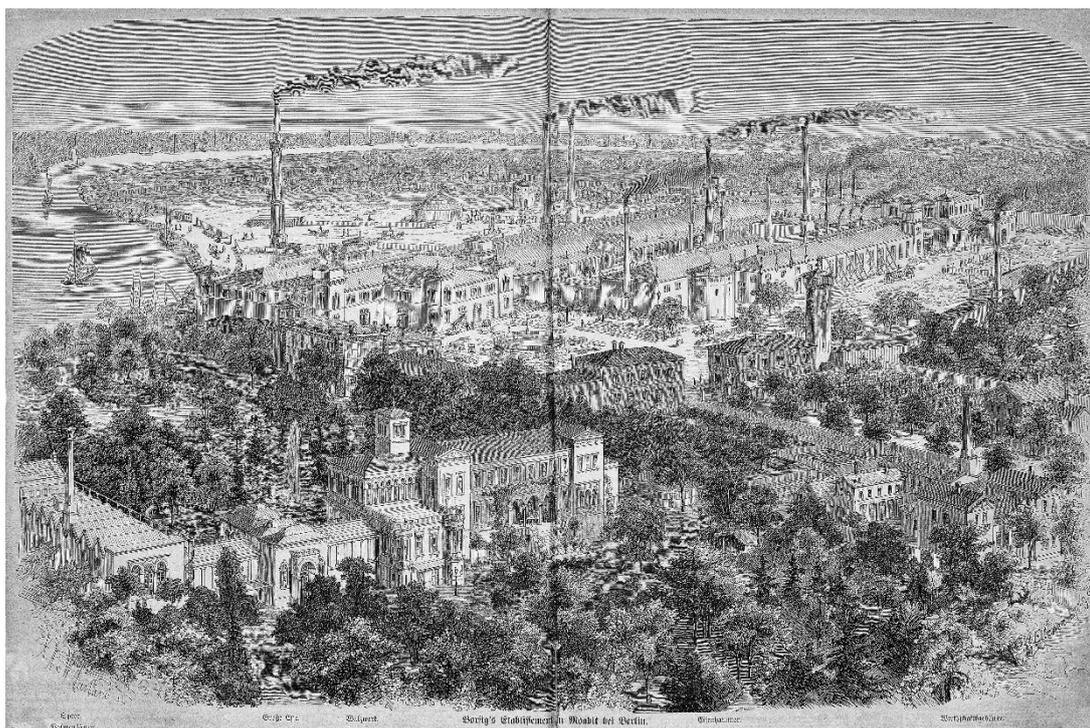
A mensagem transmitida pelas imagens nos parece certa: o mosteiro, e com ele tudo que sua figura representava, fazia parte de um passado, cujo interesse não poderia ser outro senão a curiosidade. A Igreja Católica, e com ela sua pecha de antimodernidade não deveria ser mais que um museu inteiramente anacrônico a ser recordado como o passado superado em um mundo moderno. Por outro lado, figuras de indústrias e cidades cheias de vida e movimento faziam contraste aos mosteiros ruinosos, mostrando que o futuro crido e desejado pelos editores estava na indústria, na cidade e no mundo moderno, afinal.

Figura 1: Die Ruinen der Abtei Allerheiligen (Gartenlaube 1861).



Fonte: GROSS (2011, p. 153)

Figura 2: Borsig's Etablissement im Moabit bei Berlin (Gartenlaube, 1867).



Fonte: GROSS (2011, p. 147).

## Considerações finais

À guisa de conclusão, portanto, gostaria de destacar algumas últimas reflexões sobre o tema: primeiramente, é preciso compreendermos o movimento ultramontano ao mesmo tempo como uma consequência e uma reação à modernidade. O pluralismo moderno minou não apenas o poder material e político da Igreja Católica, mas especialmente seu monopólio como detentora da capacidade de dar significado e sentido ao cosmo social e religioso. A crise da autoevidência moderna, portanto, criou instabilidade psicossocial na população cristã europeia, ao passo que desestabilizou a capacidade de oferecimento de respostas e segurança psicossocial por parte da Igreja. O ultramontanismo é resultado desse longo processo, uma vez que foi um dos caminhos que a instituição encontrou para tentar reabilitar este poder e capacidade face à instabilidade política, social, cultural e religiosa de pelo menos quatro séculos de consolidação do mundo moderno.

Por outro lado, embora o ultramontanismo tenha sido a resposta institucional da Igreja Católica ao mundo moderno, isso não significa que toda a Igreja, compreendida no sentido de comunidade mais amplo, reagiu da mesma forma. Antes, mesmo dentro do clero católico, como vimos ao longo deste artigo, houve clivagens e divergentes respostas às demandas da modernidade. Galicanismo, jansenismo, febronianismo, josefismo, regalismo e iluminismo católico, dentre outros movimentos internos, são prova de que, por um lado, o catolicismo só pode ser compreendido no plural, à despeito da tentativa de unidade que a instituição lhe confere; por outro lado, estas clivagens mostram como a distância entre Roma e as dioceses espalhadas por toda a cristandade não é meramente espacial. Antes, os contextos e necessidades locais não raramente exigiram que a instituição lutasse primeiramente contra si mesma para depois se empenhar em combates aos seus inimigos externos. Para além de tudo isso, é imprescindível destacar, os fiéis católicos operam em uma dinâmica social, cultural e religiosa completamente diferente do clero, o que nos exige uma análise apropriada e apartada sobre este objeto de análise.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, M. **Windthorst: a political biography**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Paris : Bloud et Gay, 1952. *apud*: LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentidos: a orientação do Homem moderno**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005

BLACKBOURN, D. Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany. **History Workshop Journal**. n. 26, Autumn, 1988.

BLESSING, W. K. Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. In: KOCKA, J.; BERDING, H.; WEHLER, H-U. (orgs.). **Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft**. Vol. 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

CLARK, C. The New Catholicism and the European culture wars. *In*: CLARK, C.; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FALCON, F.; RODRIGUES, C. (Orgs.). **A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV: Faperj, 2015.

FRAILE MIGUÉLEZ, M. **Jansenismo y regalismo en España**: estudio preliminar de Rafael Lazcano. Guadarrama (Madrid): Editorial Agustiniana, 2010.

GIFTSCHÜTZ, F. **Leitfaden für die in den k.-k. Erbländen vorgeschriebenen Vorlesung über die Pastoraltheologie**. Vienna: Nabu Press, 2011.

GOMES FILHO, R. **Kulturkampf**: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século 19. Curitiba (PR): CRV, 2019.

GOMES FILHO, R.; ARAÚJO, F. M. P. de. Ultramontanism and Catholic Modernism: An Analysis of Political- Ecclesiastic Controversy in Germany of the 19th Century. **Global Journal of Human-Social Science: History, Archaeology & Anthropology**. Vol. 20, n. 2, 2020.

GREGÓRIO XVI, P. **Mirari Vos**. 1832. Disponível no sítio eletrônico: Disponível em: <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. Acesso em: 06/10/2022.

GROETHUSYEN, B. **Die Entstehung der bürgerlichen Welt – und Lebensanschauung in Frankreich**. Halle: Max Niemeyer, 1927.

GROSS, M. B. **The war against Catholicism**: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany. Michigan: The University of Michigan Press, 2011.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

LAGRÉE, M. **Religião e Tecnologia**: a bênção de Prometeu. Bauru (SP): EDUSC, 2012.

LEÃO XIII, P. **Immortale Dei**: A constituição cristã dos Estados. São Paulo: Paulus, 2005.

MANOEL, I. A. **O Pêndulo da História**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: UEM, 2004.

MARTINS, W. de S. Monarquia portuguesa e política regalista: ordens religiosas no final do setecentos. **Almanack**, Guarulhos, n. 25, 2020.

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

MELO, A. J. de. **Jansenismo no Brasil**: traços de uma moral rigorista. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

O’MALLEY, J. W. **Vatican I**: The Council and the Making of the Ultramontane Church. Harvard University Press, 2018.

PIO IX, P. **Quanta Cura**. 1861. Disponível no sítio eletrônico: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acesso em 04/10/2022.

PIO IX, P. **Qui pluribus**: Sobre os erros contemporâneos e o modo de os combater. Petrópolis: Vozes, 1947.

PIO IX, P. **Syllabus**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=en-ciclicas&artigo=silabo> Acesso: 06/10/2022.

PIO X, P. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis**: Do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre as doutrinas modernistas. Roma, 8 de setembro de 1907. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html). Acesso em: 06/04/2017.

PRINTY, M. **Enlightenment and the Creation of German Catholicism**. Cambridge University Press, 2009. Kindle edition. 2009, p. 142.

PROST, A. **Doze lições sobre a história**. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

RAAB, H. Geschichte des Schlagworts "ultramontan" im 18. Und frühen 19. Jahrhundert. **Historisches Jahrbuch**, Vol. 81. München; Freiburg: Karl Alber Verlag, 1962.

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. **Temporalidades**: Revista Discente do PPGHIS da UFMG, vol. 2, n. 2, 2010.

SANTOS, C. dos. **Jansenismo e antijansenismo nos finais do Antigo Regime**. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011.

SOUZA, E. S. **Jansénisme et réforme de l' Eglise dans l'Empire portugais (1640 à 1790)**. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

SPERBER, J. **Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

WEIß, O. Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur. **Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte**, n. 41, 1978.

WEISS, O. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983.

WITTOLA, M. A. **Schreiben eine österreichischen Pfarrers über die Toleranz nach den Grundsätzen der katholischen Kirche**. 1781, p. 14. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10547324?page=18,19>