

A cruzada ultramontana contra o regalismo do Estado e o “jesuitismo” maçom, no contexto da Questão Religiosa (1872-1875)¹

The ultramontane crusade against State regalism and Masonic 'Jesuitism,' in the context of the Religious Question (1872-1875)

Ana Rosa Clolet da Silva

Doutora em História (UNICAMP)

Professora na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

anaclolet@gmail.com

Maria Gabriela Rodrigues de Alcantara

Graduanda em História

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

mariagabrieladealcantara@gmail.com

Recebido: 01/07/2025

Aprovado: 03/01/2026

Resumo: O artigo analisa a atuação do bispo Dom Vital no contexto da Questão Religiosa (1872-1875), com ênfase em sua cruzada ultramontana contra a maçonaria no Brasil. A partir de sua Carta Pastoral de 1873 e da Instrução Pastoral de 1875, busca compreender como Dom Vital mobilizou uma linguagem marcada por metáforas religiosas e condenações doutrinais para combater a presença da maçonaria entre os fiéis católicos e defender a autoridade eclesiástica diante das prerrogativas do Estado regalista. Considerando o discurso como espaço de conflito ideológico, investiga os efeitos de sentido produzidos por Dom Vital ao representar a maçonaria como inimiga da fé e da ordem social. Ao mesmo tempo que evidenciam a instrumentalização de documentos pontifícios, da tradição católica e de polêmicas envolvendo a maçonaria no contexto europeu, os documentos analisados lançam luz sobre as tensões entre Igreja e Estado no Brasil, bem como sobre questões locais, como fora o caso da Revolta do Quebra-Quilos. O justifica exercitar a perspectiva metodológica dos jogos de escala, por meio da qual a Questão Religiosa é reinscrita nas dinâmicas globais do catolicismo oitocentista.

Palavras-chave: ultramontanismo; maçonaria; Questão Religiosa

Abstract: This article analyzes the actions of Bishop Dom Vital in the context of the Religious Question (1872-1875), with emphasis on his ultramontane crusade against Freemasonry in Brazil. Based on his Pastoral Letter of 1873 and the Pastoral Instruction of 1875, intends to understand how Dom Vital mobilized a language marked by religious metaphors and doctrinal condemnations to combat the presence of Freemasonry among Catholic believers and defend ecclesiastical authority

¹ Pesquisa financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

against the prerogatives of the regalist State. Considering discourse as an arena of ideological conflict, this study examines the impact of the meanings created by Dom Vital in his representation of Freemasonry as an adversary of faith and social order. While highlighting the instrumentalisation of pontifical documents and Catholic tradition, as well as controversies involving Freemasonry, in the European context, the analysed documents shed light on the tensions between the Church and the State in Brazil, as well as on local issues such as the Quebra-Quilos Revolt. It justifies exercising the methodological perspective of scale games, through which the Religious Question is reinscribed in the global dynamics of nineteenth-century Catholicism.

Keywords: ultramontanism; freemasonry; religious question

O estudo do catolicismo na contemporaneidade envolve um debate conceitual e teórico que, inevitavelmente, procura interpretar as respostas da Igreja às transformações desencadeadas – ou, ao menos, intensificadas – pela Revolução Francesa (1789). Este evento de inegáveis proporções acentuou a oposição entre o espiritual e o secular, que esteve na origem do sentido canônico e político-jurídico do conceito de secularização².

Desde então, acelerou-se a perda do poder temporal da Igreja católica diante da emergência de Estados nacionais pautados em uma legitimidade de natureza constitucional, os quais buscaram se impor como entidades organizadoras das comunidades políticas emergentes, como referentes de uma moralidade cívica, fazendo coincidir uma dada configuração territorial a uma ideia de nação e a uma identidade de mesmo tipo.³ Simultaneamente, catalisado pelo liberalismo, que pôs em evidência a autonomia do sujeito e a liberdade de consciência, o processo de secularização acarretou uma profunda reconfiguração do papel da Igreja na formação dos espaços públicos na Europa ocidental, bem como a perda da sua capacidade normativa e formadora das consciências.

Se nos três séculos anteriores a Igreja católica buscou preservar sua autonomia institucional frente ao surgimento dos Estados modernos, adaptando-se à organização de “tipo confessional” com “igrejas” nacionais que coincidiam com os territórios dos Estados e eram controladas por seus

² Fora dos muros da Igreja, o conceito de secularização comportou uma conotação político-jurídica desde a Paz de Westfália (1648), referindo-se ao processo jurídico de expropriação de posses e confisco de bens eclesiásticos pelos Estados modernos. Sobre este sentido histórico do termo, diversos autores concordam que não há como tergiversar, sendo esta a acepção originalmente presente na obra de Max Weber (PIERUCCI, 1998).

³ Esta “congruência” entre unidade política e unidade nacional, que Hobsbawm denomina “princípio da nacionalidade” (1990), não eliminou o lugar do religioso diante de outras referências culturais na ideologia nacionalista. Como ressalta Haupt (2008, p. 77-78), na própria Europa ocidental não se pode ignorar “a complexidade das constelações e das evoluções históricas que se caracterizam por sobreposições de tendências, relações entre essas, fusão ou repulsão parcial”.

governos⁴, “no contexto do liberalismo, do constitucionalismo e da democracia no século XIX”, as tensões e conflitos entre a Igreja e os Estados persistiram e, em certo sentido, intensificaram-se mediante a resposta intransigente da Santa Sé aos avanços da secularização. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020)

Esta resposta implicou a reabilitação do que o historiador Paolo Prodi (2010) denomina “paradigma tridentino”: uma espécie de projeto de longa duração, por meio do qual o magistério procurou estabelecer e fortalecer uma soberania paralela e universal, através de um corpo eclesiástico supranacional e supraestatal, colocando-se em disputa com os Estados nos assuntos eclesiásticos⁵. Este paradigma encontrou seu apogeu durante o pontificado de Pio IX (1848-1878), orientando dois documentos por ele publicados em dezembro de 1864: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo, o *Syllabus errorum*, que listava oitenta supostos “erros” da modernidade, incluindo: o racionalismo, o protestantismo, a maçonaria e todas as formas de liberalismo.

Assim, a partir da reivindicação do patrimônio legado pelos séculos anteriores, a Igreja romana reformulou suas estratégias de universalização do catolicismo, em um contexto marcado por aceleradas transformações, que colocavam em xeque sua influência em nível dos Estados e sua tutela sobre as sociedades. E tratou de fazê-lo no duplo sentido assumido pela secularização: o canônico-jurídico – mediante o qual a Igreja católica continuou resistindo à perda de seu poder temporal, agravada no contexto da unificação dos reinos italianos (1861-1870) – e o histórico-filosófico⁶, visando conter a aceleração do tempo histórico, por meio da reivindicação da tradição de fidelidade

⁴ Processo este que Carlo Fantappiè identifica à adoção pela Igreja Católica de uma racionalização interna de seu sistema normativo, paralelo às codificações civis dos Estados nacionais. Segundo este autor, para seguir com a universalização do catolicismo, mantendo a unidade da *orbis* católica na curia romana, a Igreja teria se valido de três estratégias fundamentais: a normatização, a comunicação e a flexibilização (FANTAPPIÈ, 2020).

⁵ Na formulação de Prodi, este paradigma se refere a uma espécie de moldura temporal, que remonta ao Concílio de Trento (1545-1563), e segue até o Concílio Vaticano II (1963-1965). Essa “época da História da Igreja”, marcada pela afirmação da autoridade hierárquica e do primado papal, pela consolidação do sistema sacramental, a disciplina canônica e o controle sobre a consciência dos fiéis, teria levado a um processo de modernização da própria instituição, que ao se institucionalizar e se diferenciar do poder político, abriu caminho para a laicização do direito, da moral e da política. Assim, como as igrejas reformadas protestantes, ou os estados do Antigo Regime, ela também teria elaborado uma proposta/resposta às transformações surgidas com a modernidade (PRODI, 2010, p. 20, *apud* SANTIROCCHI, 2017).

⁶ Segundo Koselleck, desde a Revolução Francesa, a secularização assume um sentido histórico-filosófico, em que os esquemas interpretativos do mundo passaram a ser submetidos ao imperativo da “temporalização”. Categoria que traduz a mudança subjetiva na percepção do tempo, característica da modernidade: um tempo acelerado, ditado por processos inerentes ao mundo – em nível político, tecnológico, demográfico – que se autonomizou em relação às expectativas escatológicas cristãs (KOSELLECK, 2014, p. 182-183).

incondicional à Igreja, de sua independência em relação ao poder secular, bem como do seu direito de regular a conduta privada e pública.

No século XIX, a intransigência católica encontrou “um dinamismo incomparável no ultramontanismo” (Rémond, 2001, p. 107): tendência que passou a designar “uma série de atitudes da Igreja Católica, em reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos Estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade” (Santirocchi, 2010, p. 24), referindo-se àqueles católicos que se colocavam em defesa do modelo curialista e da infalibilidade do Sumo Pontífice em assuntos eclesiásticos.⁷

O Brasil integra este cenário, com características próprias, mas sempre atreladas às dinâmicas globais do catolicismo oitocentista. Neste país, o embate entre o Trono e o Altar e, de modo mais amplo, a cruzada ultramontana contra os supostos “erros modernos”, tiveram como pano de fundo o regime do padroado, herdado da monarquia ibérica e reconfigurado como um direito constitucional do poder executivo, a partir da independência⁸. Nestes termos, o Art. 102 da Carta Constitucional de 1824 conferia ao Imperador prerrogativas sobre assuntos eclesiásticos, tais como nomeações de bispos, atribuição de benefícios e o Beneplácito para bulas e documentos papais. Em contrapartida, pelo Art. 5 da mesma Constituição, o catolicismo se preservava como a religião oficial do Estado. Estes dispositivos constitucionais delinearam uma relação ao mesmo tempo conflitiva e colaborativa entre ambos os poderes.

Durante toda a primeira metade do século XIX, sustentado pela hegemonia política galgada por representantes do clero regalista, herdeiro do reformismo pombalino, o padroado constitucional provocou tensões diplomáticas entre o Estado brasileiro e a Santa Sé (SILVA; SANTIROCCHI, 2024). Em defesa de um Estado soberano e de uma Igreja nacional, a representação majoritária de clérigos regalistas na Câmara dos Deputados barrou, de certa forma, a intervenção da Santa Sé nos

⁷ Apesar desta generalização observada pelo conceito de ultramontanismo, “a palavra ultramontano deriva do latim, ultramontes, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes.” Sua origem, deriva da linguagem eclesiástica medieval que denominava todos os Papas não italianos. No século XVIII, o conceito passou a ser usado para “identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais”.

⁸ Originalmente, o padroado designou um atributo da coroa portuguesa conferido pelos papas através de diversas bulas papais editadas entre 1455 e 1515 e, nos domínios ultramarinos, em função da Coroa ter assumido, desde 1551, o mestrado da Ordem de Cristo. Durante a administração de Sebastião José de Carvalho e Melo (1750-1777), designando uma das tendências da secularização em voga no contexto das monarquias católicas europeias, o padroado foi reconfigurado em *regalismo*. Esse sistema jurídico-religioso visava “diminuir o poder da Igreja, limitando a autoridade do papa nos negócios temporais conexos com os espirituais ou negando a plenitude do poder dos papas nos assuntos eclesiásticos”, sob alegação de que “essa plenitude de poder lesava os direitos episcopais (SANTIROCCHI, 2015, p. 52).

assuntos eclesiásticos no país, bem como a ascensão ultramontana. Argumentando que a legitimidade do Monarca estava ancorada na Constituição, estes padres políticos revisaram os poderes jurisdicionais da Igreja Católica no Brasil, seguindo a máxima defendida por Diogo Feijó, o mais proeminente defensor do padroado imperial⁹: “se a nação brasileira não tem a força e o poder necessário para promover a sua prosperidade sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação” (RICCI, 2001, p. 360).

A recusa a todo e qualquer poder concorrente com o poder temporal levou os representantes do clero regalista a se oporem à entrada de frades pertencentes a todas as ordens religiosas estrangeiras no Império, vistos como expressões de “jesuitismo” no Brasil. Neste sentido, além do modelo regalista, reabilitaram a tópica antijesuítica do reformismo pombalino, com base na qual:

[...] fomentaram a desestruturação das Ordens religiosas existentes no país, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado e a admissão de novos congregados, sob a alegação de que as Ordens eram promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal (Souza, 2010, p. 344).

Este cenário se altera a partir da segunda metade dos oitocentos, quando, sob a tutela do próprio Estado imperial, o clero de tendência ultramontana assume o episcopado das principais dioceses do país e passa a encaminhar a Reforma da Igreja em moldes tridentinos¹⁰. Tais reformas incluíam a criação dos seminários, a intensificação das visitas pastorais em suas dioceses e a promoção de Ordens e Congregações religiosas, que se instalaram no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, como parte das estratégias missionárias da Cúria Romana.

Assim, embora num primeiro momento o alinhamento dos ultramontanos com a monarquia constitucional tenha levado o Estado a preferi-los para as nomeações episcopais – afastando os padres regalistas que tenderam a uma maior participação na política partidária e nas revoltas liberais, durante o período regencial (1831-1837) –, a partir da segunda metade do século XIX, no esforço de se sintonizarem com as estratégias de universalização do catolicismo romano, os ultramontanos do Brasil “acabaram por desafiar a legislação nacional, que limitava a autoridade pontifícia sobre os católicos brasileiros e a autonomia da hierarquia eclesiástica nacional”. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p. 358)

⁹ Em defesa deste modelo de relacionamento entre Igreja e Estado, destacou-se a atuação do então deputado Diogo Feijó, em torno do qual agruparam-se outros padres de formação liberal regalista- empenhados na edificação de um Estado soberano e de uma Igreja nacional (SILVA, 2022).

¹⁰ Estas reformas foram iniciadas pelos bispos D. Viçoso, responsável pela Arquidiocese de Minas Gerais entre 1844 e 1875, e D. Antônio Joaquim de Melo, que exerceu o mandato na Arquidiocese de São Paulo entre 1851 e 1861.

Apesar de nunca ter sido pleno, este alinhamento com a Santa Sé em defesa do fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a capacidade do episcopado ultramontano de concorrer com o regalismo do Estado brasileiro na orientação dos assuntos eclesiásticos e no controle das consciências, selando a progressiva ruptura entre o Trono e o Altar.

O ápice destas tensões se deu com os episódios da denominada Questão Religiosa (1872-1875): conflito político-religioso envolvendo o Estado brasileiro, a Igreja e a Maçonaria, que teve como um de seus desdobramentos a prisão, no ano de 1874, dos bispos ultramontanos D. Antônio Macedo Costa (1830-1891) – da diocese do Pará – e D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) – da diocese de Olinda.

Além da prisão dos bispos ultramontanos, o Estado brasileiro valeu-se dos direitos do padroado para perseguir e expulsar padres jesuítas das províncias de Pernambuco, Paraíba, Piauí e Rio Grande do Norte, acusados de insuflar o povo contra a prisão de D. Vital. A suposta atuação teria potencializado a revolta popular conhecida como “Quebra-Quilos” (1874-1875), provocada pela adoção do sistema métrico decimal como referência de medida pelo governo imperial, causando inflação, e por outras medidas que se revelaram impopulares, incluindo o aumento de tributos e o alistamento militar obrigatório, instituído em 26 de setembro de 1874. (MEDEIROS, 2020, p. 206)

No ápice destes conflitos, D. Vital redigiu dois documentos, ilustrativos de como os conflitos entre Igreja e Estado no Brasil da segunda metade do século XIX foram interpretados – e de certa forma acirrados – com base na radicalidade assumida pela luta da Santa Sé contra os avanços da secularização no contexto europeu. São eles: a Carta Pastoral de 1873, dirigida por D. Vital aos seus diocesanos, e sua Instrução Pastoral de 1875, intitulada “A Maçonaria e os jesuítas”.

A partir da análise destes dois documentos, este artigo busca compreender como Dom Vital mobilizou uma linguagem marcada por metáforas religiosas e condenações doutrinais para combater a presença da maçonaria entre os fiéis católicos e defender a autoridade eclesiástica diante das prerrogativas do Estado regalista. Considerando o discurso como espaço de conflito ideológico, atenta-se para os efeitos de sentido produzidos por Dom Vital ao representar a maçonaria como inimiga da fé, da ordem social e, especificamente, da Companhia de Jesus.¹¹

¹¹ Com base no ferramental teórico e metodológico da Análise de Discurso (AD), trata-se de interpretar o discurso, pressupondo a presença de elementos que o extrapolam, articulando o texto, as práticas discursivas e as práticas sociais

Em ambos os documentos, como se pretende demonstrar, o bispo de Olinda instrumentaliza os documentos pontifícios condenatórios da maçonaria – neles fundando argumentos de autoridade supostamente incontestáveis -, ao mesmo tempo que recorre a exemplos históricos, referindo-se às polêmicas envolvendo a maçonaria no contexto europeu. Ao mesmo tempo, faz menção à Revolta do Quebra-Quilos, emprestando a este movimento popular uma conotação religiosa, que associava o regalismo do Estado ao jesuitismo maçom, como peças de um mesmo plano para destruir a Igreja e seus fundamentos.

Assim, em meio aos episódios da Questão Religiosa, tanto as orientações da Santa Sé, quanto o combate à maçonaria foram considerados à luz das tensões entre Igreja e Estado no Brasil, bem como de questões locais à sua diocese. Esta leitura dos acontecimentos nos permite exercitar a perspectiva metodológica dos jogos de escala (RÉVEL, 1998), por meio da qual a Questão Religiosa é reinscrita em dinâmicas que vão do local ao global, do pontifício ao paroquial, e vice-versa, revelando facetas originais do ultramontanismo no Brasil oitocentista.

Do pontifical ao paroquial: a condenação da maçonaria e do regalismo do Estado

A Questão Religiosa, assim como a ascensão ultramontana no Brasil inserem-se no contexto global da reação católica às transformações deflagradas pela Revolução Francesa, quando a Cúria romana passa a encampar um projeto que reabilita o “paradigma tridentino”, apoiando “o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos ‘perigos’ que assolavam a Igreja” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24). Em sua luta pela afirmação da autoridade hierárquica e paralela à dos Estados nacionais, a Santa Sé investiu na normatização, visando o fortalecimento do poder temporal do Papa e a defesa da autonomia institucional da Igreja frente ao poder civil.

Na Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus*, publicados em 8 dezembro de 1864, Pio IX incluía dentre os supostos “erros da modernidade” a compreensão de que “na colisão das leis de ambos os poderes, o direito civil deve prevalecer”, defendendo a supremacia do poder espiritual¹².

¹¹“que lhe servem de suporte, reforço, oposição e que balizam suas normas, concepções e costumes”. (ZANOTTO, 2018, p. 347)

¹² A este respeito, a Encíclica *Quanta Cura* retoma a defesa da liberdade da Igreja, afirmindo a necessidade da submissão da vontade da autoridade civil à “autoridade suprema da Igreja e desta Sé Apostólica, que lhe foi confiada por Cristo Senhor” (PIO IX, 1864, p. 4). Em vários momentos, frisa que os decretos dos Romanos Pontífices não precisam de

Sylvain Milbach considera que “a intransigência católica nasceu oficialmente com o impacto do *Syllabus* de 1864” (MILBACH, 2014, p. 342), sobretudo em função da sua oitava proposição, que condenava como erro admitir-se que “O Pontífice Romano pode e deve se reconciliar com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”.

A reafirmação da centralidade do Magistério levou à instituição do dogma da infalibilidade do poder papal, durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), sendo normatizada pela Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, em 18 de abril de 1870. Este documento fundamenta a primazia de Pedro entre os Apóstolos, estabelecendo que todos os sucessores de Pedro, na Sé de Roma, herdam esse posto. Assim, “o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* , [...] goza daquela infalibilidade com que o divino Redentor quis que a sua Igreja fosse acompanhada na definição da doutrina relativa à fé e aos costumes” (PIO IX, 1870, p. 5). Também nele a submissão ao poder temporal é criticada:

Condenamos e rejeitamos, portanto, as declarações daqueles que consideram legítimo impedir esta relação de comunicação entre o líder supremo e os pastores e os rebanhos, ou que querem subjugá-la ao poder civil, pois sustentam que as decisões tomadas pela Sé Apostólica, ou à sua vontade, para o governo da Igreja, não podem ter força e valor se não forem confirmados pelo poder civil (PIO IX, 1870, p. 3).

No que tange à maçonaria, a hostilidade da Santa Sé reflete seu papel central nas sociedades modernas, enquanto espaços de sociabilidade e engendramento de uma nova cultura política, marcada pela razão crítica e a formação de uma opinião pública autônoma. Assim, configurando redutos de posturas liberais, defensoras do livre pensamento e da tolerância religiosa, as lojas maçônicas tornaram-se, desde o século XVIII, alvo da perseguição dos regimes absolutistas e da Igreja católica, preocupados com o avanço das ideias revolucionárias e anticlericais. (BENIMELI, 2007, p. 67)

A condenação da maçonaria pela Santa Sé atravessa os séculos. A começar pela Bula *In Eminentia Apostolatus Specula*, editada pelo papa Clemente XII em 28 de abril de 1738, na qual denunciava a dupla ameaça – política e religiosa - representada pelas organizações secretas, denominadas como “seitas”, que ao se colocarem em defesa da “promiscuidade religiosa”, ameaçavam a única e verdadeira fé, tal qual era concebido o catolicismo (GONÇALVES, 2012, p. 44).

Essa oposição foi reiterada por outros pontífices, no decorrer dos séculos XVIII e XIX (Bento XIV, Pio VII, Leão XII, Pio VIII, Gregório XVI), chegando ao pontificado de Pio IX, quando ganhou sua mais contundente e elaborada condenação. No seu § 4º, o *Syllabus errorum* listava como supostos

sanção ou aprovação do poder civil. Há ainda a crítica às associações condenadas pela Igreja, que são toleradas por alguns Estados civis, como foi o caso da maçonaria no Brasil.

"erros da modernidade": o "Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas, Sociedades Clérigo-Liberais" ¹³. Além disso, em seu § 5º, o documento papal destacava como o vigésimo erro a ser combatido o de se pretender que o "poder eclesiástico não deve exercer a sua autoridade sem licença e consentimento do governo civil", ao qual seguia-se o vigésimo primeiro erro: que a "Igreja não tem o poder de definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única verdadeira". (PIO IX, 1864).

Pautados nestes documentos pontificais, os ultramontanos no Brasil passaram a combater o regalismo estatal, a maçonaria e outras tendências vistas como contrárias à fé católica. Embora as tensões entre o Trono e o Altar já se acumulassesem desde antes, o estopim da Questão religiosa foi o discurso do padre maçom, José Luís de Almeida Martins, publicado no Jornal do Comércio, em uma comemoração em uma loja maçônica, logo após a promulgação da lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871. O bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda suspendeu o padre, desconsiderando a falta de aprovação imperial - do *placet* - aos documentos pontificais antimaçônicos.

Dom Vital - bispo de Olinda - ao lado de D. Macedo Costa - bispo do Pará - foram aqueles que reagiram mais energicamente à maçonaria. Não levando em conta a ausência de beneplácito do Imperador às bulas papais que a condenavam, começaram a interditar as irmandades que possuíam membros maçons publicamente assumidos e que se negaram a abjurar a sociedade secreta. Em 2 de fevereiro de 1873, D. Vital publicou uma Carta Pastoral condenando as propagandas anticlericais, as irmandades advertidas e o *placet* do Estado, responsabilizando-o pelo descumprimento das bulas papais. Como já mencionado, ambos os bispos acabaram presos, em 1874, acusados de desobediência ao poder executivo e moderador, sendo anistiados em 1875.

O Imperador, orientado pela maioria de seu Conselho de Estado, e do gabinete ministerial presidido pelo visconde de Rio Branco, defendia a necessidade do beneplácito¹⁴. Segundo Santos e Sofiatti (2015, p. 43): "A chave do argumento imperial em defesa da posição maçônica era que ela não tinha o perfil anti-religioso da Europa, não se aplicando as condenações pontifícias de então".

¹³ Este artigo lembrava: "Tais pragas são frequentemente, e com expressões muito sérias, reprovadas na Epist. Encíclica *Qui pluribus*, 9 de novembro de 1846; na Alocução *Quibus quantisque*, 20 de abril de 1849; na Epist. Encíclica *Nostis et Nobiscum*, 8 de dezembro de 1849; na Alocução *Singulari quadram*, 9 de dezembro de 1854; na Epist. *Quanto conficiamur*, 10 de agosto de 1863 (PIO IX, 1864).

¹⁴ Em parecer datado de 23 de maio de 1873, o Conselho de Estado declarou que, sendo a constituição orgânica das irmandades da alçada do poder civil, ao punir uma delas, D. Vital havia "exorbitado de suas funções", devendo por isso suspender o interdito. Contudo, ignorando o parecer, o bispo continuou punindo outras irmandades, o que levou decisão pela sua condenação.

De fato, a experiência brasileira é reveladora do anticlericalismo católico e patriótico da maçonaria (SILVA; SILVA, 2024), cujos membros desempenharam papel crucial na independência do Brasil, sendo ainda comum a participação de padres na maçonaria – como revela o caso do padre José Luís de Almeida Martins -, assim como de maçons nas irmandades (BARATA, 2000). Entre os políticos e juristas do Império, portanto, até os episódios da Questão Religiosa, pairava uma certa compreensão de que a maçonaria no Brasil não “professava intutos anticatólicos”, nem estava vinculada “à maçonaria revolucionária internacional”¹⁵.

O que nos permite considerar que, mais do que uma ameaça concreta à Igreja, os ataques à maçonaria pelo clero ultramontano foram potencializados pelas suas críticas ao regalismo do Estado, acusado de tolher a Igreja de sua plena liberdade. Legitimado pelos documentos pontifícios, D. Vital instrumentalizou habilmente a representação corrente entre os ultramontanos da maçonaria como “berço da revolução” (SILVA, 2020)¹⁶, valendo-se de referências sobre os embates travados no contexto europeu.

Esta postura deve ainda ser interpretada à luz da experiência vivenciada por D. Vital, ao estudar no Seminário de São Sulpício, na França. Segundo Meneses (2021), esta fase de sua formação o colocou em contato com o forte galicianismo do país e com o anticlericalismo maçom, além de pautar seus estudos na extensa lista de documentos papais, que condenavam estas chamadas “heresias”. Deste modo, ao voltar ao Brasil, o prelado procurou aplicar as condenações de Pio IX sobre a maçonaria, embatendo-se diretamente com o regalismo do Estado.

Em Olinda, Dom Vital, recém-empossado como bispo, enfrentou um ambiente polarizado entre jornais católicos e maçônicos. A respeito dos debates de matéria filosófico-religiosa na imprensa recifense, não se pronunciou. O acirramento da questão veio com um artigo do protestante Laurence Louis-Felix Bungener, no qual acometia o dogma da virgindade perpétua de Maria. Em resposta aos ataques à Nossa Senhora, D. Vital redigiu uma carta Pastoral, publicada na edição de 23 de novembro

¹⁵ Era este o posicionamento do estadista Joaquim Nabuco que, não por acaso, referia-se à mobilização ultramontana contra a maçonaria como representando uma “invasão do poder espiritual sobre o temporal, conforme registrado no seu texto “A Invasão Ultramontana”, de 1873 (SANTOS; SOFIATTI, 2015, p. 48).

¹⁶ Nas páginas do jornal *O Apóstolo*, principal periódico ultramontano da época, editado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901, a maçonaria era representada como “a Revolução em ação”, movendo tanto a Revolução de 1789, como os princípios socialistas em voga no mundo ocidental. Segundo seus editores, ela “não tem feito só revoluções, ela é a Revolução mesma. Ela é a desorganização social reduzida a sistema; é o socialismo! É a negação da autoridade” (*O APÓSTOLO*, n. 28, 13 de janeiro de 1873, p. 2).

de 1872 do jornal *A União*, também editado em Recife pelo leigo ultramontano José Soriano de Souza¹⁷.

Tendo Dom Vital expedido uma carta circular ao clero, advertindo a este e às irmandades religiosas da sua diocese contra a maçonaria e asseverando que suspenderia de ordens religiosas os padres ligados a ela, bem como expulsaria os filiados maçons que não abjurassem, esbarrou na recusa da irmandade do Santíssimo Sacramento que, punida canonicamente, recorreu ao Estado. Frente ao governo Imperial, Dom Vital manteve sua decisão com base no apoio da Santa Sé e na legislação eclesiástica (SANTOS, SOFIATTI, 2015).

Em 1873, na efervescência das discussões na imprensa pernambucana, Dom Vital publicou sua “Carta Pastoral do Bispo de Olinda, premunindo seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria”, refletindo não apenas suas preocupações teológicas e morais, mas, também, advertindo os fiéis e párocos sob sua tutela das propagandas anticatólicas dos supostos inimigos da Igreja, sendo o principal deles a maçonaria.

Segundo ele, a não concessão do beneplácito pelo Imperador não isentava a maçonaria de ser condenada pela Igreja, conforme as bulas papais, como *In Eminentia* (1738) e *Providus* (1751). Afinal, argumentava, “os príncipes e monarcas são ovelhas de Jesus Cristo, e não pastores; são filhos da Santa Madre Igreja, e não pais” (OLIVEIRA, 1873, p. 35). O *placet*, portanto, seria uma inversão: equivalia à Jesus dizer a César que lhe daria as chaves do Reino dos Céus, ao invés de dá-las a Pedro¹⁸.

Além da crítica ao regalismo do Estado, D. Vital descreve a maçonaria como uma “seita” que, segundo ele, se disfarçava sob a aparência de piedade e filantropia, ao mesmo tempo que solapava com “mão sacrílega e misteriosa os alicerces da autoridade eclesiástica” (OLIVEIRA, 1873, p. 6). Para embasar seu discurso, o bispo lista as condenações que a maçonaria já sofrera anteriormente, citando uma gama de documentos pontifícias e, desse modo, difundindo a normatização emanada da Santa Sé.

Em sua Carta Pastoral de 1873, Dom Vital busca demonstrar a incompatibilidade entre catolicismo e maçonaria, citando maçons europeus que “reconhecem e até confessam que não se pode

¹⁷ Esta carta pastoral, segundo Nilo Pereira, foi publicada em 1872 e trata de defender a Imaculada Conceição de Maria dos ataques maçons. Seria a primeira carta promulgada por Dom Vital neste embate (PEREIRA, 1986).

¹⁸ Desta forma, o bispo legitima sua posição anti-regalista, recorrendo ao recurso da intertextualidade com os documentos da época, incluindo a Bíblia. Neste caso, a imagem das chaves celestes nas mãos de César é uma figura de linguagem de forte apelo sobre seus paroquianos, difundindo entre eles a visão ultramontana do que representaria o direito do Beneplácito.

ser ao mesmo tempo maçom e católico” (OLIVEIRA, 1873, p. 14). Ele critica a tentativa do governo de dissociar a maçonaria local da europeia, alegando que ambas são igualmente nocivas à fé católica.

Dom Vital usa supostas citações de maçons, publicadas em outros impressos, para provar que a maçonaria é uma só, em qualquer país. É assim que, segundo ele, o Orador da Loja Conciliação¹⁹ teria afirmado: “Espalhados por toda a superfície da terra fazemos uma só comunidade, temos a mesma origem, sabemos os mesmos mistérios, caminhamos pelo mesmo caminho, e tendemos aos mesmos fins, sujeitos sempre à mesma regra e dirigidos pelo mesmo espírito” (OLIVEIRA, 1873, p. 22). Sendo, portanto, a mesma instituição, a maçonaria brasileira também é condenada pela Igreja, e não haveria justificativa para os católicos permanecerem ligados à maçonaria, sendo este um erro gravíssimo, mesmo que houvesse aprovação do Imperador.

Concluindo sua Carta Pastoral de 1873, Dom Vital cita diversos ataques da maçonaria aos dogmas católicos, sendo eles: a filiação divina de Jesus e de sua divindade, o dogma da Santíssima Trindade, a infalibilidade pontifícia e blasfêmias contra a Eucaristia e contra a “Santíssima e Imaculada Virgem Maria”²⁰. Também exemplifica com supostas calúnias feitas a bispos e padres em órgãos oficiais da maçonaria.

Estes recursos discursivos emitidos pelo bispo D. Vital podem ser interpretados à luz do que Eni Orlandi atribui ao lugar da linguagem, que “não aparece apenas como instrumento de comunicação ou transmissão de informações, ou suporte de pensamento, mas como lugar de conflito, de confronto ideológico, em que a significação se apresenta em toda sua complexidade” (ORLANDI, 1996, p. 83). Ao analisar a Carta Pastoral de Dom Vital por esta perspectiva, é possível notar o esforço que este empenha para ressaltar os males provocados pela maçonaria, num evidente conflito ideológico. Aqui, o ataque aos dogmas se mostra significativo, pois representando verdades fundamentais e inquestionáveis da Igreja, seu insulto visa a provocar a reação dos fiéis. Ou seja: ao explicitar estas supostas declarações da maçonaria, Dom Vital quer que suas ovelhas compreendam sua crítica e corroborem.

Os ataques à maçonaria e ao regalismo do Estado seriam reiterados em outro escrito de D. Vital, quando este já se encontrava preso na Fortaleza de São João, no Rio de Janeiro, por decisão do

¹⁹ O Orador é o cargo de uma Loja maçônica que responsável por garantir a regularidade dos trabalhos e a aplicação das leis e regulamentos da maçonaria.

²⁰ Vale ressaltar o valor dado ao então dogma da “Imaculada Conceição”, que sempre aparece junto do título de Nossa Senhora nos escritos da época. Este dogma foi proclamado por Pio IX através da bula *Ineffabilis Deus*, de 8 de dezembro de 1854, estabelecendo que Maria foi preservada do pecado original desde o primeiro instante de sua concepção.

governo imperial. Trata-se da sua Instrução Pastoral intitulada “A maçonaria e os jesuítas”, publicada em 1875 pela Tipografia do Apóstolo²¹, na qual defende a inocência dos jesuítas na revolta do Quebra-Quilos e acusa a maçonaria de querer destruir o catolicismo.

No início da Instrução Pastoral de 1875, Dom Vital utiliza uma metáfora poderosa para representar a Igreja Católica como a “Esposa de Cristo”, que ao longo dos séculos sofreu inúmeras perseguições. Essa representação assume forma de prosopopeia, ou seja, a Igreja é personificada, apresentada como um ser que sente e sofre diretamente os martírios enfrentados por seus fiéis ao longo da história, como torturas, masmorras, ataques de feras e queimaduras com azeite fervente. O bispo menciona, inclusive, figuras históricas que marcaram essa trajetória, como Nestório — considerado um “filho ingrato” — e Santo Agostinho — exemplo de “filho ilustre”. Mas é a maçonaria que, uma vez mais, aparece como a síntese personificada de todos estes males.

Ao usar a linguagem metafórica, o bispo retrata os sofrimentos dos fiéis, personificados na Igreja, de forma muito viva, com a intenção de sensibilizar os fiéis leitores. Neste sentido, seu discurso assume uma das funcionalidades destacadas por Orlandi, segundo a qual: “o discurso [...] é menos transmissão de informação do que efeito de sentidos entre locutores, sendo considerado como ação social, ou seja, como parte do funcionamento social geral” (ORLANDI, 1996, p. 83).

Dessa forma, a linguagem utilizada por Dom Vital comporta forte carga simbólica e emocional, com vistas não apenas a convencer racionalmente, mas a sensibilizar os leitores e evocar sentimentos de lealdade e defesa da fé, além de reafirmar seu papel líder espiritual legítimo, cuja missão seria prevenir o rebanho e advogar a inocência da Companhia de Jesus. Advoga, assim, o lugar de mediador da “voz de Deus que pela nossa boca vos exorta e vos põe de sobreaviso” (OLIVEIRA, 1875, p. 9).

Esta mediação entre o divino e o material, através dos pastores, revela a estrutura e funcionamento do discurso religioso, classificado por Orlandi (1996) como um discurso autoritário, em dois sentidos: pelo lado do emissor, por ser o representante da voz de Deus e não poder alterá-la, pois sua voz é regulada pela Igreja, pelo texto sagrado, etc. “Quando digo que a voz de Deus se fala no padre, é ‘como se’ Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus. Essa é a forma da representação, ou seja, da relação simbólica” (ORLANDI, 1996, p. 244). Pelo lado do receptor, por ser incontestável,

²¹ Vale lembrar que o principal jornal ultramontano da época, editado no Rio de Janeiro, possuía uma Tipografia própria, por meio da qual colocou-se como principal divulgador das obras de ultramontanos europeus, cuidando de traduções e publicações destas. Também publicava e divulgava documentos da Santa Sé e outros redigidos pela alta hierarquia do clero brasileiro (SILVA, 2020).

estabelecendo uma relação hierárquica entre este e o emissor. No caso em questão, portanto, não é o Bispo quem fala, mas Deus que exorta seus fiéis contra a maçonaria, trazendo maior legitimidade ao discurso.

Em sua narrativa, Dom Vital acusa a maçonaria com base em documentos internos da própria Ordem. Especialmente, a “Instrução Secreta e Permanente da Venda Suprema”, de 1819, documento apócrifo, atribuído à maçonaria, que teria sido escrito pela chamada Alta Venda (ou Venda Suprema): uma suposta cúpula da maçonaria italiana com a intenção de destruir o catolicismo. Este documento foi divulgado posteriormente por escritores católicos ultramontanos no século XIX, como parte de suas denúncias contra a maçonaria e o liberalismo, principalmente no contexto da publicação do *Syllabus Errorum* (1864) e do Concílio Vaticano I (1869–1870), que condenavam ideologias anticlericais²².

Apesar de questionada em sua procedência, a Instrução Secreta foi usada como arma retórica em disputas entre ultramontanos e liberais, alimentando a narrativa de que havia uma conspiração maçônica para destruir a Igreja a partir de seu interior, justificando a vigilância rigorosa sobre ideias modernistas. Este texto conteria o fim, os meios, o método, a preparação e a marcha da Maçonaria. Para comprovar esta afirmação, Dom Vital utilizará principalmente a declaração, retirada da citada Instrução, onde se afirmava: “nossa fim principal é o de Voltaire e da Revolução Francesa, ‘o aniquilamento perpétuo do catolicismo e até da ideia cristã’” (OLIVEIRA, 1875, p. 12).

Ainda citando a Instrução Secreta, D. Vital aprofunda a explicação sobre a crítica maçônica aos dogmas da Igreja. Segundo ele: “A autoridade da Igreja, a divindade do seu Adorável Fundador, sua doutrina, seus dogmas, mistérios, sacramentos, ministros, tudo, tudo guerreia a hidra das trevas, tudo nega a seita incrédula, de tudo blasfema sua língua ímpia” (OLIVEIRA, 1875, p. 39). Sendo os sacramentos parte do âmago da fé católica, a crítica a eles representaria a crítica ao mais sagrado da religião. Valendo-se de uma linguagem metafórica, D. Vital apropriava-se de uma simbologia cara à maçonaria, invertendo as associações em jogo: a Igreja católica representaria a Luz - “sentinela sempre atenta, velando dia e noite pela guarda e segurança da sociedade humana” (OLIVEIRA, 1875, p. 39)

²² O texto foi reproduzido por inúmeros católicos, destacando-se Mons. Delassus, *La Conjuracion Antichrétienne* (Paris: Desclée de Brouwer, 1910), Tomo III, págs. 1035-1092. O texto integral de “A Instrução Permanente da Alta Venda” também está publicado em: Mons. Dillon, *Grand Orient Freemasonry Unmasked* (Dublin: Gill, 1885; Palmdale, Calif.: Christian Book Club, n.d.), págs. 51-56. (Disponível em: <https://permanencia.org.br/drupal/node/5819>).

-, enquanto a maçonaria era chamada de “Hidra das Trevas”, metáfora que fazia referência ao demônio e que aparecerá diversas vezes em seu discurso.

Para ele, o grito maçom seria o *Non Serviam*, que, segundo a tradição, é associado ao anjo rebelde, devido à desobediência às leis civis e eclesiásticas, lei temporais e espirituais. Dado que no discurso religioso a fé é o parâmetro para delimitar a comunidade à qual fala o locutor, ao utilizar uma expressão em latim, conhecida pelos fiéis da época, e ao explicitar a crítica maçônica aos dogmas, cerne do catolicismo, Dom Vital intencionava causar grande impacto no leitor, criando uma maior proximidade com este e delimitando sua comunidade, mostrando dirigir seu apelo àqueles que compartilham de suas crenças, costumes e de um vocabulário comum.

Desse modo, é possível identificar no documento analisado algumas das características do discurso religioso que, segundo Orlandi, se valem do:

[...] uso de metáforas que são, depois, explicitadas por paráfrases (sobretudo nos sermões), pois, como o dizer religioso é obscuro, e sempre são possíveis muitas leituras, as paráfrases indicam a leitura própria para a metáfora; procedimento análogo a esse é o das citações em latim que depois são traduzidas por perifrases extensas e explicativas, aproveitando-se o máximo de efeitos de sentido (religiosos) sugeridos pela diferença de língua [...] (ORLANDI, 1996, p. 259).

As citações em latim e as metáforas eram usadas por D. Vital como forma de legitimar seu discurso e, neste conflito ideológico por meio da linguagem (ORLANDI, 1996, p. 83), buscar convencer seus leitores. Nota-se, ainda, o uso recorrente de oposições maniqueístas entre o “bem” e o “mal”, o divino e o maligno, a verdade e a mentira.

Fundamentado por uma visão hierárquica da estrutura eclesiástica, argumentava que o meio arquitetado pelos maçons para destruir o catolicismo seria o ataque ao papado, considerado por ele a pedra angular da Igreja. Citando a *Pastor Aeternus* (1870) e a Bíblia, reforçava sua fidelidade à Santa Sé e a importância do Sumo Pontífice, acreditando que a queda do Papa levaria ao colapso da Igreja. Motivo pelo qual a maçonaria buscava enfraquecê-lo, atacando bispos e padres, promovendo a separação entre Igreja e Estado, o casamento civil, leis que prejudicavam a religião e conflitos entre a Igreja e o Estado, conforme supostamente agia no contexto da Questão Religiosa.

Segundo D. Vital, para atingir este fim, a maçonaria se valia de calúnias e da imprensa, retratada como “o grande canal por onde se escoam no seio da sociedade todas as imundices da Maçonaria” (OLIVEIRA, 1875, p. 61). Acreditava que muitos periódicos no Império seriam secretamente favoráveis à Ordem. A imprensa declaradamente maçônica, por sua vez, silenciava sobre as boas ações

da Igreja e difundia falsas acusações, sendo instrumento de ataque moral e doutrinário. Este posicionamento se revela em sintonia com as críticas feitas pelo Papa Pio IX na encíclica *Quanta Cura* (1864), segundo a qual, “ímpias doutrinas de toda espécie são difundidas pelos inimigos de toda verdade e justiça com pestíferos livros, panfletos e jornais espalhados pelo mundo, com os quais enganam os povos e mentem maliciosamente” (PIO IX, 1864, p. 5). Não sem razão, este pontífice elegeu a “imprensa católica como uma das principais estratégias na cruzada para combater as publicações classificadas como ímpias e a-católicas e para restaurar o catolicismo na sociedade” (MARIN, 2020, p. 20). Posição esta endossada por D. Vital.

Um outro alvo da maçonaria, segundo D. Vital, seria a educação. Citando a “Instrução Secreta e Permanente da Venda Suprema”, de 1819, tentava mostrar que este suposto documento maçom revelaria um plano para corromper crianças e mulheres; estas últimas por que, segundo ele, “exercem grande influência sobre os homens, de modo que, se quisermos reformar o mundo, precisamos começar pela reforma das mulheres”. (OLIVEIRA, 1875, p. 91)

Em síntese, D. Vital descreve uma conspiração maçônica para derrubar a hierarquia eclesiástica, instaurar uma “república universal” e destruir o papado, pautada em sacrilégios, difamações e manipulação da educação e da imprensa. Apesar disso, encerra sua crítica com tom de esperança e fé na vitória da Igreja, acreditando que “a maçonaria não conseguirá seu ímpio fim! Não! E mil vezes não! Porque assim nos garantiu aquele, a cujo Nome bendito curvam-se reverentes ou forçados todos os joelhos nos céus, na Terra e nos infernos!” (OLIVEIRA, 1875, p. 96). “*Et portae inferi non prevalebunt adversus eam*”²³..

Do local ao global: a denúncia do “jesuitismo” maçom no contexto da Revolta do Quebra-Quilos

A Revolta do Quebra-Quilos (1874-1875), ocorrida no Nordeste, foi um movimento popular que envolveu motivações diversas. Suscitada contra os impostos, o serviço militar obrigatório, o novo sistema métrico instituído, refletiu as tensões sociais e econômicas da época, reflexo da crise econômica em que se encontrava o Nordeste em virtude da queda nas exportações do açúcar e do

²³ “E as portas do inferno não prevalecerão contra ela” [tradução nossa].

algodão²⁴. No contexto da Questão Religiosa, contudo, a revolta ganhou, também, uma dimensão religiosa, por mobilizar a população local contra a prisão dos bispos Dom Vital e Dom Macedo Costa, em 1874.²⁵

O clero da região era composto por jesuítas e franciscanos. Enquanto estes últimos mantinham-se distantes dos conflitos sociais, os jesuítas, em sua maioria vindos da península itálica, punham-se em favor da população local, denunciando as injustiças sociais em suas pregações (MONTEIRO, 1997). Vale notar que, por cerca de dois séculos os jesuítas exerceram uma ação missionária e educadora hegemônica na América portuguesa. Embora os objetivos educacionais não figurassesem dentre os propósitos iniciais da Ordem – que, nascida sob o signo da Reforma Católica, visava antes “a confissão, a pregação e a catequização” (LUZURIAGA, 1975, p. 118)²⁶ - este recurso teve papel fundamental no processo de colonização da América portuguesa, legitimando a dominação sobre o território colonial em nome de um projeto de dominação pautado no binômio evangelização-civilização (SILVA, 2023).

O monopólio ideológico galgado pelos jesuítas no Reino e no Ultramar, juntamente com a autonomia econômica e administrativa na colônia, tornou a Ordem um dos principais alvos do regalismo pombalino (1750-1777). Atribuindo a este monopólio a causa do atraso intelectual de Portugal, o Marquês de Pombal encamparia uma verdadeira campanha contra os jesuítas, considerados “gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira”, representada pelo Sumo Pontífice (SANTIROCCHI, 2010, p. 51-52). Tendência esta que culminaria na Lei de expulsão da Companhia de Jesus, de Portugal e seus Domínios, em 1759.

No contexto da ascensão ultramontana como resposta intransigente da Igreja católica aos supostos “erros da modernidade”, o projeto missionário seria reabilitado como uma das estratégias da Santa Sé para promover a universalização do catolicismo. Desde 1842, os jesuítas retornam ao Brasil,

²⁴ Contudo, o nome “Quebra-Quilos”, dado pelas autoridades imperiais, buscou “transmitir a ideia de que o movimento era resultado do atraso e ignorância dos rebeldes, ocultando os outros aspectos da revolta”. (MONTEIRO, 1997, p. 10). Sobre este movimento, ver ainda: RICHARDSON, 2008; OLIVEIRA, 2017.

²⁵ Contudo, o nome “Quebra-Quilos”, dado pelas autoridades imperiais, buscou “transmitir a ideia de que o movimento era resultado do atraso e ignorância dos rebeldes, ocultando os outros aspectos da revolta”. (MONTEIRO, 1997, p.10)

²⁶ A Companhia de Jesus, fundada em 1540 por Inácio de Loyola, é uma ordem católica formada por padres jesuítas dedicados à catequese e evangelização. Baseava-se em cinco princípios centrais: busca da perfeição espiritual, obediência absoluta, disciplina rigorosa, hierarquia de inspiração militar e valorização das aptidões individuais. A fiel aplicação desses fundamentos tornou-a uma congregação poderosa e influente dentro da Igreja.

fundando missões e colégios em diversas regiões do território nacional²⁷, como no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e no Nordeste, funcionando como um braço fundamental do ultramontanismo no país. A tal ponto que, segundo Azevedo (1988, p. 215), “na segunda metade do século XIX, ser chamado de jesuítas era igual a ser chamado de ultramontano”.

Nas províncias do Nordeste brasileiro, a atuação dos jesuítas italianos se deu por meio de “missões populares em Pernambuco, no Rio Grande do Norte, Alagoas e Ceará” (AZEVEDO, 1988, p. 214), sendo politizada no contexto da Revolta do Quebra Quilos. Algumas atitudes dos revoltosos refletiam o clima da Questão Religiosa vigente, como na ocasião da invasão da vila de Ingá, Paraíba, na qual se ouviam os gritos de “Viva a religião e morram os maçons”, fato este que serviria de confirmação para as autoridades locais sobre a influência da Igreja local na revolta, levando o Estado a expulsar os jesuítas da região, em 1874. (MONTEIRO, 1997)

Do cativeiro, D. Vital interpretava estes acontecimentos como sendo mais uma estratégia da maçonaria para destruir o catolicismo. Na Instrução Pastoral de 1875, o tom de combate à maçonaria e ao regalismo do Estado, já registrado na sua Pastoral de 1873, era realçado pelas revoltas populares locais e levantava-se em defesa dos membros da Companhia de Jesus, argumentando que:

[...] a maçonaria, através da revolução permanente por ela arquitetada visando o fim do catolicismo e das monarquias, procura primeiramente a destruição do papado, e para isso, busca perseguir e findar todas as ordens religiosas, que dão sustento à Catedra de Pedro. Daí, a mais vigorosa de todas sendo a Companhia de Jesus, que combate diretamente a revolução e os erros dela advindos, sem falar de servirem e obedecerem diretamente ao Papa (MEDEIROS, 2020, p. 160).

Reiterando sua concepção hierárquica da Igreja, como “sociedade perfeita”, argumentava que “para desmoronar o papado, bem o sabem os operários da iniquidade, é indispensável primeiro que tudo tirar-lhe o auxílio desta Ordem” que, segundo ele, constitui “o mais sólido de seus pilares, o mais firme de seu esteio” (OLIVEIRA, 1875, p. 102) que os maçons “nunca tem podido iludir ou aliciar” (OLIVEIRA, 1875, p. 46). Motivo pelo qual atiravam-se furiosos contra ela, utilizando-se de todos os seus recursos.

Em defesa dos jesuítas, D. Vital rebateu as provas apresentadas pelo governo contra estes, afirmando serem frágeis, manipuladas e baseadas em suposições. O prelado afirmava que nenhum membro do clero tomou parte nos movimentos; pelo contrário, tentaram apaziguar os ânimos. E que

²⁷ Daí, em boa medida, a insistência da crítica de D. Vital, anteriormente mencionada, ao associar a educação como alvo da maçonaria, o que representava uma forma de combater, no seu cerne, a implementação dos jesuítas em território nacional.

se houve algum caso isolado de pároco que apoiou a revolta, não deveria este comportamento manchar toda a imagem do clero da diocese. “O próprio que ora está preso por este motivo, só tem um crime, mas crime gravíssimo - é haver tentado expelir a maçonaria das irmandades de sua paróquia” (OLIVEIRA, 1875, p. 138).

Portanto, para o bispo olindense, a verdadeira motivação da prisão dos bispos e a expulsão dos jesuítas da província não seria o suposto envolvimento destes na revolta popular, mas a rivalidade com a maçonaria, sendo ela a responsável por difamar a Companhia de Jesus por meio de calúnias. Para fundamentar seu argumento, Dom Vital transcreve e analisa as onze provas fornecidas pelo Estado Imperial para justificar a expulsão dos jesuítas, a fim de provar que estas foram dispostas de maneira tendenciosa, visando culpar os jesuítas injustamente.

As acusações contra os jesuítas começaram com a denúncia do chefe de polícia Antônio Francisco Correia de Araújo ao presidente da província, Lucena, sobre supostas reuniões conspiratórias. A polícia realizou buscas em residências de padres e encontrou cartas que sugeririam seu envolvimento com movimentos sediciosos. Uma carta de Manuel José Xavier Ribeira ao padre Ibiapina foi interpretada como referência à Revolta do Quebra-Quilos. Contudo, embora o governo anunciasse o encontro de provas contra os jesuítas, as cartas pouco ou nada diziam a respeito das revoltas, de modo que a suposta carta encontrada pelo delegado não foi incluída no processo. Lacuna esta que levava D. Vital a argumentar: “Apresentam-se fragmentos de cartas; citam-se cartas de leigos eclesiásticos, cartas de padres e frades, [...] transcrevem-se trechos, e não cartas, que assim truncados podem variar de sentido” (OLIVEIRA, 1875, p. 153).

O prelado também analisou e buscou refutar as nove razões apresentadas por Lucena contra os jesuítas, considerando-as frágeis e baseadas em suspeitas. Para Souto Maior (1926, p.90) “tentara Lucena compensar os pouco convincentes documentos com uma série de *consideranda*, onde sofismas mesclam-se com suspeitas para gerar a verdade governamental”. Neste sentido, acusava o governador da província de sempre pressupor a culpa dos jesuítas, como na razão número dois, que se inicia nos seguintes termos: “Considerando que foram os ditos padres jesuítas os que promoveram o atual conflito religioso [...]” (OLIVEIRA, 1875, p. 157). O documento acusava os jesuítas de promoverem a Questão Religiosa e perturbarem a relação entre Igreja e Estado, aconselhando D. Vital a se rebelar contra o Estado e distorcendo os fatos, ao enviarem emissários a Roma.

No entanto, D. Vital refuta essas alegações, rendendo submissão ao poder civil dentro dos limites de sua autoridade. Segundo o bispo, ele cumpria sempre os decretos do poder civil, desde que

estes não fossem contrários à lei divina, pois “preferimos desagradar aos homens para não desagradar a Deus” (OLIVEIRA, 1875, p. 174). Deste modo, o bispo também justifica, de modo indireto, sua atuação na Questão Religiosa.

Por fim, Dom Vital conclui que os jesuítas não foram julgados porque não o podiam sé-lo, já que não havia provas suficientes para tal desfecho:

Admira, pasma, causa assombro a facilidade e calma com que se fazem imputações tão graves, se acumulam acusações, cada qual a mais pesada, em um documento público, oficial, e nem sequer UMA SÓ PROVA se declina! [...] Isto praticou-se em um país católico, contra sacerdotes católicos, e por motivo da Religião católica, Religião do Estado! (OLIVEIRA, 1875, p. 178).

É importante frisar que a atuação do clero na Revolta do Quebra-Quilos não foi homogênea: enquanto alguns padres, como o padre Ibiapina, incitaram o povo contra o governo imperial, alegando que este era composto de maçons, muitos outros incentivaram a obediência às autoridades e a manutenção da ordem. Segundo Souto Maior (1926, p. 78), não é possível generalizar uma ligação entre o clero e o Quebra-Quilos. Nas localidades onde o movimento se manifestou, a relação com os párocos seculares “é de uma variedade tal que se impõe ao historiador a ideia de serem situações locais, ideias pessoais em matéria política; ligações amistosas ou inimizades com as autoridades”, suas causas principais. Além disso, concorda não ter havido prova concreta e conclusiva da ação institucional dos jesuítas. Para ele, Lucena acreditava fielmente que a revolta foi incitada pelos inacianos, ignorando as demais causas e utilizando-os como bodes expiatórios.

No período da Questão Religiosa, o acirramento da perseguição aos jesuítas, principalmente através dos jornais maçons, levou Dom Vital a se posicionar em favor dos inacianos deportados, alegando que estes eram alvo do “jesuitismo” maçom. Na Pastoral de 1873, denunciava a dificuldade da Igreja em alertar os fiéis sobre os perigos da maçonaria, já que esta se apresentava como vítima da intolerância católica, utilizando-se do uso de termos pejorativos para marcar sua oposição ideológica e sua verdadeira aversão ao clero ultramontano. Assim, alegava: “Atentei para a perseguição encarniçada e sem tréguas movida pelo maçonismo brasileiro, a pretexto de *Jesuitismo, romanismo, ultramontanismo, ao catolicismo*” (OLIVEIRA, 1873, p. 32, grifo nosso).

Na citação acima, o termo “jesuitismo” assume particular relevo, na medida em que revelava uma semântica de longa duração, potencializadora dos embates ultramontanos contra seus inimigos históricos. Neste sentido, mobilizado pelo discurso de D. Vital, reabilitava a polêmica que opôs a Companhia de Jesus aos jansenistas franceses, no século XVIII, quando estes últimos cunharam o

termo “jesuitismo” em seus ataques à Ordem, levando os jesuítas a criarem o neologismo “antijesuitismo”²⁸, para caracterizarem o discurso crítico (ou o “catecismo”) de seus adversários. No Brasil da primeira metade do século XIX, por sua vez, o termo “jesuitismo” configurou a tônica do discurso dos clérigos regalistas, alimentada pela convicção de que os inacianos atuavam contra a soberania nacional, em favor do Papa e do ultramontanismo e, neste sentido, generalizando-se como referência a todas as ordens religiosas estrangeiras. No contexto da Questão Religiosa e dos episódios locais da Revolta do Quebra-Quilos, D. Vital apropriou-se do termo para designar a suposta ação anticlerical da maçonaria, apoiada pelo próprio Estado regalista. O que demonstra a potência deste conceito, ao remeter, simultaneamente, aos dois principais inimigos dos ultramontanos no Brasil, no contexto analisado.

Conclusão

Ambos os documentos escritos por Dom Vital, no contexto da Questão Religiosa, parafraseiam documentos anteriores, com os quais o mesmo teve grande contato enquanto esteve estudando na França. Segundo Medeiros (2020, p.16): “O pensamento político de Dom Vital demonstra um alinhamento profundo com o Papa Pio IX e com a corrente ultramontana [...]. Dom Vital era um fruto do *zeitgeist* em que vivera”²⁹.

Estes documentos refletem as tensões europeias, que opunham maçons aos ultramontanos e que, no Brasil, acirraram-se no contexto da Questão Religiosa. Contudo, além deste alinhamento nunca ter sido pleno, os confrontos e acomodações que, neste país, testemunharam a complexa e difícil diferenciação entre o político e o religioso nos revelam facetas originais de um processo que, tradicionalmente, tendeu a ser concebido a partir de uma lógica eurocêntrica de interpretação da história. Como a própria secularização – categoria que no seu desenvolvimento teórico assumiu uma carga normativa e prescritiva, advogando o declínio das religiões históricas frente aos fenômenos do mundo moderno³⁰ – a reação a ela foi tradicionalmente designada pelo termo “romanização”,

²⁸ Segundo, Marie Catherine (2007, p. 15) o termo “antijesuitismo” aparece primeiramente em um panfleto irônico, dado de 1762, que fazia referência ao catecismo de Pasquier, ou, *Nouveau catéchisme sur les affaires présentes des jésuites, à l'usage des disciples de la grâce ou l'antijésuitisme exposé familièrement*. (tradução nossa).

²⁹ O termo em alemão é usado pelo autor no sentido popularizado por Friedrich Hegel, para se referir ao “espírito do tempo”, no sentido do conjunto de ideias, valores, crenças e tendências intelectuais e culturais que definem uma época.

³⁰ Fatalmente essas teses incorreram numa espécie de soma zero, em que mais modernidade seria igual a menos religião, ignorando-se as diferentes os diferentes padrões da transição tradicional-moderno em cada região, de cujos embates produziram-se combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da

identificado a “um processo externo”, ditado unilateralmente pela Santa Sé em direção ao mundo católico oitocentista, o qual teria limitado a capacidade da Igreja no Brasil de e suas Igrejas de reagir às “mudanças sociais em escala local” (SOLANS, 2020, p. 23). Contrariando esta visão, contribuições recentes revelam o quanto a Igreja no Brasil e em outros países da América Latina esteve longe de ser um “mero receptor passivo das correntes europeias” (SOLANS, 2020, p. 25).

O exemplo de D. Vital, tomado como objeto deste artigo, é elucidativo do quanto o ultramontanismo, enquanto fenômeno global, assumiu facetas nacionais e mesmo locais, no mundo oitocentista. Sua Carta Pastoral de 1873, ao lado da Instrução pastoral de 1875, permitem-nos analisar uma unidade de análise de análise concreta, a partir de diferentes escalas - temporais e espaciais -, revelando ainda as conexões que o discurso de D. Vital estabelecia entre estas. Assim, por um lado estes documentos reproduziam o discurso oficial do Magistério, citando inúmeros documentos pontifícias condenatórios da maçonaria e do regalismo dos Estados. Colocava-se, neste sentido, como um braço da normatização empreendida pela Santa Sé. No documento escrito do cárcere, por sua vez, ao colocar-se em defesa dos jesuítas expulsos da província de Pernambuco no contexto da Revolta do Quebra Quilos, o discurso de D. Vital é atravessado por questões locais pertinentes à sua diocese, que potencializaram seu embate contra a maçonaria e o regalismo do Estado, no contexto da Questão Religiosa. Segundo Leite, acerca da expulsão dos jesuítas na revolta do Quebra-Quilos,

Esses eventos, no entanto, que tiveram nos jesuítas alvos mais fáceis, não diziam respeito exatamente à Companhia, mas a um problema mais amplo ligado às relações entre Igreja e Estado num mundo que marchava para a secularização e laicização do poder e no qual a Igreja católica buscava redefinir o seu papel (LEITE, 2015, p.58).

Neste sentido, ele lia a revolta local por um duplo filtro: à luz das tensões entre o regalismo do Estado e a ala ultramontana do clero, assim como dos embates entre a Santa Sé e a maçonaria, travados no contexto europeu, onde tanto o anticlericalismo maçom, quanto a intransigência católica, parecem ter assumido um tom mais radical que no Brasil imperial.³¹ Daí, no plano discursivo, afirmar a existência de oposições irreduzíveis entre a Igreja católica e a maçonaria, que impunham “decidir-se ou pelas doutrinas da maçonaria ou pelos princípios da Igreja” (OLIVEIRA, 1875, p. 165).

religião nas sociedades contemporâneas. É neste sentido que, a crítica contemporânea a estas formulações clássicas justificam e demandam abordagens históricas, capaz de emprestarem fundamentos empíricos a teorias que, tradicionalmente, deles prescindiram (MONIZ, 2017; HERVIEU-LÉGER, 2004; CASANOVA, 2006).

³¹ Como observa o historiador Francisco Solans: “O fato de que as tendências ultramontanas intransigentes de corte legitimista terem sido hegemônicas na Europa continental do século XIX, distorceu a percepção que temos deste movimento” em outras partes do mundo católico (SOLANS, 2020, p. 24).

Por iluminar aspectos pouco estudados do ultramontanismo no contexto da Questão Religiosa, os documentos analisados revelam-se, reversivamente, uma chave de acesso privilegiada ao “processo de produção historicamente localizado e contingente, de uma diferenciação polêmica entre a esfera religiosa e a política” (AYALA; ORTEGA, 2023, p. 26) o qual, se ao fim e ao cabo resultou fundante para a sociedade brasileira contemporânea, não estava dado de antemão, como condição de finalidade do processo histórico em questão.

Referências

- AYALA, E. C.; ORTEGA, F. **El lenguaje de la secularización en América Latina: contribuciones para un léxico.** Guadalajara: Ediciones Universidad de Cantabria.
- BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e Sombras. A Ação da Maçonaria brasileira (1870-1910).** Campinas: Editora da Unicamp; Centro de Memória, 1999.
- BENIMELI, J. A. F. **Arquivos secretos do Vaticano e a franco maçonaria.** São Paulo: Madras, 2007.
- CASANOVA, J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**, v. 8, n. 1-2, pp. 7-22, 2006.
- FANTAPPIÈ, Carlo, A Santa Sé e o Mundo em perspectiva Histórico-Jurídica, **Almanack**, n. 26, pp. 1-21, 2020.
- GONÇALVES, T. W. **Periodismo maçônico e cultura política na Corte Imperial brasileira (1871- 1874).** 2012, 181 fl. Dissertação (Mestrado em História Social). Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- HOBSBAWM, E. J. **Nações e Nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do Tempo. Estudo sobre História.** Trad. Marcus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2014.
- LEITE, E.. Antijesuitismo no Brasil. **Revista de Estudos de Cultura**, n. 2, pp. 51-59, 2015.
- LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia.** 7. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- MAIOR, Armando Souto. **Quebra-Quilos: Lutas sociais no outono do Império.** Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1926.
- MARIE, Catherine Laurence. Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme. **Annales de l'Est**, pp.13-43, 2007.
- MARIN, Jérri Roberto., “O desenvolvimento da imprensa católica no Brasil”, in: FONSECA, A.D.; MARIN, J. R.. **História, imprensa e religião.** Curitiba: Appris, pp. 17-60, 2020.
- MARTÍNEZ, Ignácio; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Iglesia Atlántica. Iglesia Universal. Iglesia Romana. Escenario de la Modernidad Caólica en el siglo XIX. **Almanack**, n. 26, p. 2-8.

MEDEIROS, R. D. de. **A Questão Religiosa e a Crise Político Institucional no Segundo Reinado.** 2020, 268 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara.

MENESES, Lucas Rafael Cordeiro. O jornal Diário do Maranhão e a denúncia contra o jesuitismo dos Bispos ultramontanos - Dom Vital e a Questão Religiosa (1872-1875). In: **XVII Simpósio Nacional da ABHR, II Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG, Éticas e Religiões em Tempos de Crise**, novembro de 2021.

MILBACH, Sylvain. Catholicisme intransigeant et catholicisme libéral au xix^e siècle. In: VINCENT Catherine; TALLON Alain. **Histoire du Christianisme en France. Des Gaules à l'époque contemporaine**. Paris: Armand Colin, (Collection U), 2014, pp. 341-360.

MONTEIRO, Hamilton Mattos. **Revolta do Quebra-Quilos**. São Paulo: Editora ática, 1997.

MONIZ, J. B., “Múltiplas Modernidades; Múltiplas Secularizações e Secularização Contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião”. **Religião e Sociedade**, 37(3), 2017, pp. 125-149

O APÓSTOLO. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em:<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 20/01/2023.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. **A Maçonaria e os jesuítas**: instrucção pastoral aos seus diocesanos do Bispo de Olinda. Rio de Janeiro: TYP. Do Apóstolo, 1875, 204 pp. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/227326>

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. **Carta Pastoral do Bispo de Olinda, premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria**. Recife, TYP. Da União, 1873, 45 pp. Disponível em: University Libraries-Digital Collection. (<https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/lima%3A20811>).

ORLANDI, E. P.. **A Linguagem e seu funcionamento**. As formas do discurso. 4^a edição. Campinas: Pontes, 1996.

PEREIRA, Nilo. **Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

PIERUCCI, A., Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, pp. 1-32, 1998.

PIO IX, Papa. **Encíclica Quanta Cura**: condenação e proscrição dos graves erros do tempo presente (1864). Disponível em: **PIO IX (1846- 1878)**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.

PIO IX. Papa. **Syllabus (1864)**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.

PIO IX, **Constituição dogmática Dei Filius**, 24 de abril de 1870. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>.

PIO IX, **Constituição Dogmática Pastor Æternus**, 18 de abril de 1870. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-pastor-aeternus-18-iulii-1870.html>.

PRODI, P. Prodi. **Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa**, Morcelliana, Brescia 2010.

RÉMOND, René. **Réligion et Société em Europe. La sécularisation au XIXe et XXe siècles (1789-2000)**. Paris : Édition du Seuil, 2001.

RÉVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escala**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

RICHARDSON, Kim. Quebra-Quilos and Peasant Resistance: Peasants, Religion, and Politics in Nineteenth-Century Brazil. 2008. 210 p. Tese de doutorado (Doutor em filosofia) - Graduate Faculty of Texas Tech University, [S. l.], 2008.

SANTIROCCHI, Ítalo. Domingos. Cartas Pastorais Constitucionais no contexto da Independência do Brasil: dioceses setentrionais (1822). **Revista Brasileira de História**, vol. 42, n. 91, pp. 77-100, 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência**: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Uma questão de revisão de conceitos**: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**, v. 2, n. 2, pp.24-33, 2010.

SANTOS, J. M. L.; SOFFIATTI, E. S. C. **As contenções da liberdade**. A Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do Século XIX. **REHMLAC**, vol. 7, n. 1, pp. 37-64, 2015.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Dos centros de poder temporal son incompatibles en un Estado?. Brasil y la Santa Sede en el contexto del constitucionalismo. **Historia Constitucional**, v. 25, pp. 723-752, 2024.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da; SILVA, Leonardo Henrique de Souza. Anticlericalismo maçom no Brasil da segunda metade do século XIX: o debate entre a “imprensa ímpia” e a imprensa católica. **REHMLAC**, v. 16, pp. 113-134, 2024.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da. Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro. In: Luiz Eduardo Oliveira; Elaine Maria Santos; Edna Maria Matos Antonio; Sandro Marcio Drumond Alves Marengo. (Org.). **Pombal e os Projetos de Brasil - reflexões em torno do Bicentenário da Independência**. 1ed. Aracaju; Lisboa: Criação Editora; Theya, 2023, v. 1, p. 27-48.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da. O binômio civilização-cristianismo para o caso brasileiro (1750-1891). In: AYALA, E. C.; ORTEGA, F. **El lenguaje de la secularización en América Latina: contribuciones para un léxico**. Guadalajara: Ediciones Universidad de Cantabria, pp. 45-62.

SILVA, A. R. C. da. Secularización y laicidad en Brasil: debates actuales y perspectivas de investigación. **Debates de Redhisel**, v. 45, pp. 15-40, 2021.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*. **Horizonte**, v. 18, n. 56, pp. 542-56, 2020.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 17, n. 2, pp. 351- 366, 2020.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da; CARVALHO, Thais Rocha. **Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875)**. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 2, pp. 27-53, 2019.

SILVA, Ana Rosa Cloplet da; COSTA, Estela Maria Frota da. **A Igreja Católica perante a Modernidade**: uma análise das encíclicas papais no século XIX. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 331-358, maio-ago. 2021. ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Rio de Janeiro, RJ. (Tese de doutoramento em História), UERJ, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010, 438 p.

ZANOTTO, Gizele. A análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião. In: SILVA, Ana Rosa Cloplet da; DI STEFANO, Roberto (orgs.). **História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas**. Curitiba: Primas.