



## Ultramontanismo e modernismo: a batalha conflagrada na construção da modernidade

Felipe Monteiro Pereira de Araújo  
Universidade Estadual de Goiás  
feh\_mj@hotmail.com

**Resumo:** O advento do ultramontanismo, movimento católico dos séculos XIX e XX, deu-se como resposta à ruptura do poder hegemônico da Igreja Católica sobre os Estados Nacionais e a quebra de paradigmas experimentada no mundo ocidental, por conta das diversas modificações estruturais que lhe foram relegadas. Essa ruptura marcou a solidificação daquilo que a historiografia chama de modernidade, tendo esta, a partir do século XIX, se movido sob a bandeira da noção de progresso em oposição ao passado “antiquado”. Este imaginário moderno e sua respectiva resposta ultramontana estabeleceram conflitos de poder que se estenderam aos diversos setores do mundo ocidental.

**Palavras-chave:** Catolicismo. Ultramontanismo. Modernismo. Religião. Política.

### Ultramontanismo e modernismo: panoramas históricos

Ao se falar em modernidade faz-se necessário o aprofundamento daquilo que, neste estudo, atribuir-se-á ao período moderno. Embora boa parte da historiografia mundial identifique a história moderna como o período que sucede a queda do Império Romano do Oriente em 1453, o sentido que lhe atribuiremos aqui corresponde a um período que se inicia, inexoravelmente, em meados do século XVIII, quando, de fato, a história do Ocidente traz em seu bojo um processo de ruptura para com as estruturas de sentido que marcaram o período anterior, transformando a vida e as visões de mundo dos indivíduos deste período. Essa mudança de paradigmas no imaginário moderno correspondeu “com a progressiva substituição do futuro apocalíptico pelo esplendor do progresso infundável” (GOMES FILHO, 2018, p. 39). As razões dessa mudança de paradigmas, em resumo, deram-se por uma enormidade de fatores, mas que podem ser sintetizados:

[...] a partir de três fatores principais: 1) o progressivo declínio da noção cristã de futuro como apocalipse; 2) o conjunto de transformações ocorridas nas mais diversas áreas da economia, sociedade, cultura e política, seja a partir das revoluções burguesas da segunda metade do século 18 à primeira do século 19, seja pelo viés do racionalismo filosófico imperativo a partir do Iluminismo; 3) as inovações técnicas (especialmente em transporte e comunicação) e o avanço da industrialização. (GOMES FILHO, 2018, p. 40)

Esta noção, extensamente marcante no inconsciente coletivo da época, marcou a modernidade oitocentista como “um horizonte de expectativas cada vez mais distante do espaço



de experiências” (GOMES FILHO, 2018, p. 42), em que o sujeito moderno foi, progressivamente, transfigurando-se do seu lugar no espaço-tempo e moldando uma perspectiva do movimento da história que já não favorecia com o mesmo entusiasmo o apego à tradição e primava pela idealização de um futuro próspero. Essa percepção idealista de mundo construiu no período moderno uma nova produção de sentido temporal, dando ao movimento histórico um caráter de velocidade e dinamismo. Decorrente disto, a consequente perda de significância da noção de “fim dos tempos” cristã começou a ser difundida no imaginário moderno. Contudo, essa ruptura perceptual é resultado, fundamentalmente, do advento das inovações técnicas decorrentes da Revolução Industrial.

Essa produção de sentido temporal, marcada fundamentalmente pela supressão do antigo pelo moderno, legou ao movimento histórico deste período (poder-se-ia chamá-lo, aqui, de modernização, na medida em que pode se perceber a alteridade de um estágio de condições para o outro) a apreensão, no inconsciente moderno, da noção de progresso, ou seja, da assimilação perceptiva de que o fluxo histórico se orientava de maneira evolutiva. Esta compreensão idealista, de um futuro sempre superior ao passado “antiquado”, estabelece as bases daquilo que, de fato, se solidificou como uma maneira de enxergar o motor da história neste período e, por conseguinte, as condições em que as represálias a ele (no caso em que analisaremos no presente artigo, as advindas da Igreja Católica) foram afloradas. Neste cenário de produção de sentidos que marcou a modernidade, insurge como seu contraposto a ideia de reação. Pode-se entender que:

[...] a hostilidade nos conflitos da Revolução Francesa deu origem ao pensamento que iria ser denominado de “reacionário” e a movimentos de grupos ideológicos ou políticos que os seus adversários iriam englobar sob o rótulo pejorativo e desprezível de “reação”. (LE GOFF, 2013, p. 236)

Nesse sentido, contrariamente ao desenvolvimento contínuo da noção de progresso, insurge no contexto do catolicismo propostas de investidas no sentido contrário ao avanço dessa noção de progresso, pois “o grupo religioso presume que sua existência ou sua identidade estejam ameaçadas por elementos próprios das sociedades modernas” (MATA, 2007, p. 226). Dentre esses movimentos de contraposição, e é ele o que nos interessa neste estudo, inclui-se o ultramontanismo, que se constitui de um “movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24). É no bojo destas represálias que o movimento ultramontano orientou sua política de



ação, de maneira institucionalizada. Pode-se dizer que o primeiro escrito marcadamente contraposto aos princípios da sociedade moderna, considerando-se seu caráter oficial, é a encíclica *Mirari Vos*, promulgada pelo Papa Gregório XVI, em 15 de agosto de 1832. Esta

[...] 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. (GOMES FILHO, 2018, p. 79-80)

Em decorrência desta visão, a Igreja Católica foi, progressivamente, caminhando em direção ao recrudescimento do combate ao “modernismo”, acentuando ainda mais os conflitos entre ambos. A ascensão de Pio IX ao papado, em 16 de junho de 1846, determinou, enfaticamente, o acentuar dessa oposição, visivelmente expresso na encíclica *Qui Pluribus*, em que se fez “uma declaração de guerra da Igreja Católica a todos os seus contrários” (GOMES FILHO, 2018, p. 81). Ainda no papado de Pio IX, outras expressões de intensificação do combate entre a Igreja Católica e o mundo moderno em consolidação foram feitas, tais como a publicação da encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum*, por meio dos quais:

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 aquela, a criação de Igrejas nacionais, a educação laica, o socialismo e o comunismo (GOMES FILHO, 2018, p. 82).

É sob a égide de todo esse aparato discursivo institucional que a Igreja Católica se orientava num sentido de legitimação do poder católico em detrimento do avanço do mundo moderno. É ainda neste processo de expansão e centralização do poder eclesiástico, em sobrepujança ao poder civil, que se dá a realização do Concílio Vaticano I, onde foi decretado o dogma da infalibilidade papal. Apesar de tudo isto, “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.” (GOMES FILHO, 2018, p. 82). Em razão desse antagonismo foram produzidos diversos conflitos que se alastraram pela maior parte do mundo ocidental, nos mais diversos campos. Estes conflitos, das mais distintas ordens, orientaram a toada das relações político-teológicas do catolicismo, imbricando diversas estruturas de poder. Todavia, para melhor elucidação da natureza destes conflitos, exporemos alguns exemplos na próxima seção.



## **Conflitos de poder e as relações político-teológicas no catolicismo**

O processo de consolidação dos conflitos de poder entre a Igreja Católica ultramontana e o mundo moderno, possui marcas mais amplas do que apenas a ação discursiva destes dois polos em prol de um “modo de vida”. Embora seja esta oposição discursiva o cerne da discussão a que nos propomos, ela não esgota por si as nuances que cercam este contexto histórico. Para tanto, faz-se necessária a elucidação de alguns conflitos, internos, protagonizados dentro do próprio catolicismo, e externos, na medida em que a Santa Sé produziu embates fora do próprio meio religioso, dando contornos políticos e jurídicos à questão.

Ante o exposto, a consciência perceptiva moldada à época com relação ao contexto destes conflitos conduzia a justaposição, em especial, da consolidação da ideia de nação em oposição ao catolicismo de “forte acento centralista, isto é, “papista” (MATA, 2007, p. 226). Desta forma, os mecanismos de poder destas duas instituições articularam meios de minar o poder dos seus adversários, sejam eles internos ou externos. Sobre isto, podemos apontar que “as lutas ideológicas e políticas abrangentes do final do século XIX teriam sido inconcebíveis se a Igreja não tivesse adquirido os meios para mobilizar sua base de apoio e montar campanhas efetivas contra seus adversários” (CLARK; KAISER, 2003, p. 11). Ou seja, a constituição destas “guerras culturais”, nas palavras dos historiadores supracitados, foi ensejada sob forte impulso propagandístico, em especial por parte dos movimentos missionários ultramontanos. Sobre o funcionamento destas guerras, Christopher Clark ressalta que estas “foram travadas com uma gama de instrumentos: legislação, desobediência civil, manifestações e, em algumas ocasiões, até mesmo violência física. Mas eram, acima de tudo, guerras de palavras e imagens” (CLARK; KAISER, 2003, p. 36). Para entender como as bases destes conflitos foram formadas, contudo, faz-se necessário um breve resgate histórico da constituição das características que formaram tanto o catolicismo do séc. XIX quanto à ascensão da ideia de nação neste período. No caso alemão, por exemplo, é possível afirmar que:

[...] convinha ao Estado recém-forjado eliminar as fronteiras culturais adversas ao plano proposto para a nova e moderna nação. Este plano, fundado sobretudo na crença em uma nação moderna e civilizada, teve como seus principais adversários, por um lado, o catolicismo, rechaçado pela imprensa e intelectuais liberais-protestantes como a representação da “medievalidade” a ser superada, e, por outro, o Sacro-Império ainda representado pelo poder austríaco sobre os reinos germânicos ao longo de todo o Oitocentos. (GOMES FILHO, 2018, p. 92)



A corrente expansão do iluminismo, neste cenário, tornou-se ponto fundamental na investida do Estado alemão recém-unificado em nome da legitimação das suas propostas de poder. Esta expansão, contudo, não foi realizada sem ter sofrido represálias, posto que “levaram muitos dos ideais iluministas à desconfiança geral em vários de seus aspectos” (GOMES FILHO, 2018, p. 93). O movimento Romântico, importante corrente do séc. XIX, surgiu neste contexto como uma resposta ao pensamento iluminista, valorizando com afincos diversos “elementos barrocos e místicos da religiosidade católica, permitindo, assim, a retomada – especialmente no meio intelectual e clerical – de elementos criticados pelo iluminismo” (GOMES FILHO, 2018, p. 93). Dentro do próprio seio religioso, contudo, a formação de posições contrapostas tornou-se evidente, à medida que o movimento ultramontano se apropriou do acentuado número de práticas leigas de um catolicismo popular e, em oposição, os católicos liberais se articularam no entorno do catolicismo ilustrado, simpatizante dos ideais de progresso do modernismo, e os protestantes, que conquistaram amplo apoio de setores burgueses e de classe média da Alemanha, moldaram uma contenda tensa, em que:

[...] o catolicismo ilustrado alemão via a necessidade de reformar o clero nacional em favor da adaptação católica à modernidade em ascensão, a Igreja romana, em contrapelo, caminhava cada vez mais na direção contrária a esta tendência, vendo-se também na iminência de reformar seu clero para preservar-se dessas mesmas transformações modernas. (GOMES FILHO, 2018, p. 104)

A superação deste conflito, em partes, se deu com a derrocada do catolicismo ilustrado e a ascendência do Romantismo como formador das características que impingiriam ao catolicismo, naquele momento, um direcionamento em favor do fundamentalismo ultramontano e, conseqüentemente, do centralismo papista. Politicamente falando, o ultramontanismo na Alemanha ainda ganhou, a partir de 1848, momento em que explodiram as chamadas “revoluções liberais”, um apoio institucional importante, à medida que Luís I, então rei bávaro, “passou a adotar uma postura cada vez mais próxima do conservadorismo católico, agarrando-se a ele como principal força antirrevolucionária” (GOMES FILHO, 2018, p. 115). A ascendência desta corrente contrarrevolucionária constitui uma marca importante deste período, de modo que nas décadas seguintes a aproximação entre Igreja e Estado produziu mudanças significativas, tanto na população quanto na política alemã. A eficiência desta transformação deu-se, em especial, pela difusão popular de movimentos missionários, que amalgamavam os interesses institucionais da Igreja aos interesses do imaginário popular. Esta relação de alteridade entre os missionários e a população, entretanto, expressam dois elementos de



contingência, posto que é incerto afirmar que o “reavivamento” católico seja marca do despertar de um sentimento religioso não existente nos populares, como também o é afirmar uma possível ascendência religiosa sem a clericalização do catolicismo popular. Mais correto, portanto, seria entender o desenvolvimento deste processo como um “reavivamento institucional” centralizado na Igreja, posto que “ao constituir-se como uma espécie de Estado transnacional, ela rompe com o relativo conformismo e mesmo a prostração que, desde há séculos, fora obrigada a observar” (MATA, 2007, p. 228). Desta forma, a Igreja pretendia estender cada vez mais “a lealdade ao Papa acima da lealdade à nação” (GOMES FILHO, 2018, p. 131), largamente expressa no sucesso discursivo missionário. Este triunfo, contudo, não aconteceu sem gerar desconfianças por parte dos setores liberais e protestantes identificados com o ideário moderno.

Por meio desta conjuntura histórica, a ampliação do embate alcançou o seu ápice. Se, por um lado, publicações do *L'Univers*, jornal francês de linha ultramontana, “afirmavam que um rei é indigno de governar caso se afaste da Igreja de Roma” (MATA, 2007, p. 229), numa tentativa clara de sobrepujar a autoridade religiosa em detrimento da política, do outro lado da narrativa, os jornais de linha liberal “disparavam matérias, reportagens ou ilustrações periódicas reforçando o caráter antimoderno do catolicismo e o perigo que ele representava para a nação alemã” (GOMES FILHO, 2018, p. 140). A contenda é acirrada ainda mais quando Otto von Bismarck ascende na Prússia como Primeiro-Ministro e reúne em seu entorno os interesses nacionalistas dos grupos ligados à causa moderna, rompendo de vez com a Igreja. Formaram-se daí, portanto, as bases para que o discurso anticatólico ascendesse no imaginário moderno, colocando novamente em voga a disputa entre o catolicismo ultramontano e os liberais e protestantes. Esta formação discursiva moderna legou os elementos que sedimentou o recrudescimento galopante dos conflitos durante o chamado *Kulturkampf*, conceito este que “expressa uma disposição difundida entre os setores liberais alemães da época, qual seja, a de que a luta contra o ‘clericalismo’ e o fundamentalismo ultramontano era, na verdade, uma luta pela *Kultur*, pela civilização” (MATA, 2007, p. 230-231). Assim, a partir da década de 1870, um conjunto de leis foi aprovado no intuito de barrar o avanço ultramontano na Alemanha. Por exemplo, a lei conhecida por *Kanzelparagraph*, “proibia o uso do púlpito religioso para quaisquer discussões políticas” (GOMES FILHO, 2018, p. 166). Já em 1873 foram sancionadas ainda as chamadas “Leis de maio”, que “submetia o clero católico alemão ao controle do Estado” (GOMES FILHO, 2018, p. 168). Em 1874 foram aprovadas as “Leis de expatriação”, dando poder ao Estado para “prender ou banir padres que se recusassem a obedecer às



determinações estaduais, bem como o casamento civil em todo o território da Prússia” (GOMES FILHO, 2018, p. 172-173).

Entre outras medidas implementadas pelo poder político alemão, tal como a revogação dos artigos 15 e 18 de sua constituição, que garantiam a liberdade religiosa, o marco fundamental do *Kulturkampf* deu-se a partir da sanção da Lei das Congregações, que “afetou milhares de religiosos, levando ao fechamento de aproximadamente 190 mosteiros e conventos em todo o território alemão” (GOMES FILHO, 2018, p. 173). Tornou-se explícita, portanto, a batalha entre o modernismo e o ultramontanismo. Como resposta às investidas do poder político alemão, a contraposição católica infiltrou-se dentro do poder político, constituindo um partido próximo aos seus interesses, dando, a partir de 1878, a oportunidade dos católicos restabelecerem os espaços de poder que haviam perdido. Esta recuperação, contudo, trouxe os rastros das medidas que lhes haviam sido legadas nas últimas décadas. O caso alemão, diferentemente do francês, em que a oposição se deu também sob a centralidade da industrialização como um marco do estabelecimento da modernidade, é marcado fundamentalmente pelo estabelecimento de um “antagonismo entre duas instâncias produtoras de sentido concorrentes” (MATA, 2007, p. 232). Este antagonismo pode ser percebido de maneira mais concreta na produção discursiva destes dois polos, dos quais já falamos brevemente nas duas primeiras seções, mas que abordaremos com maior afinco na próxima seção.

## **A ação discursiva do Ultramontanismo**

A conflagração atenuante dos conflitos entre ultramontanismo e modernismo possui lastros amplos, que vão desde os aspectos político-teológicos da religião católica e do poder político secular até a produção discursiva propagandística que estas duas vertentes produziram no decorrer dos séculos XVIII e XIX. Desta forma, é leviano limitar a análise destes acontecimentos históricos a uma seara de observação única, visto que os braços de ação destas duas instâncias se estendem a campos demasiadamente diversos, fazendo com que a elucidação destes acontecimentos necessite da criação de um panorama mais amplo para abarcar todas as suas nuances. Ainda assim, este estudo intenta lançar, mais especificamente, uma luz sob a produção discursiva do ultramontanismo, a fim de demonstrar como este se articulou na tentativa de amalgamar os seus interesses próprios no condicionamento do imaginário popular.



Considerando tais premissas, um fator de importância significativa neste processo de produção discursiva é a proliferação progressiva de meios de comunicação coligados aos interesses de cada um destes polos. Do lado ultramontano, a formação de jornais e revistas católicas alinhados à sua perspectiva marcou uma estratégia fundamental para sedimentar um espaço discursivo em que “a imprensa poderia desempenhar um papel crucial de conscientização” (CLARK; KAISER, 2003, p. 24).

Nos Estados italianos, os poucos títulos católicos lançados com sucesso durante a era da Restauração foram principalmente de inspiração ultramontana. Na França, a revista mais importante de opinião católica na década de 1840 foi o *L'Univers*, inicialmente fundada por Abbé Migne em 1333 para fins de edificação geral, mas posteriormente transformada por seu novo redator-chefe, Louis Veuillot, no mais combativo e influente órgão do ultramontanismo europeu. Na Espanha, a “Nova imprensa católica” da década de 1840 – *La Revista Católica* de Barcelona, *El Católico* de Madrid e *La Cruz* de Sevilla – concentrou a atenção católica nos incidentes de perseguição do governo e proporcionou um fórum de opinião ultramontana nas paróquias. Na Alemanha, também, onde uma pesquisa detalhada foi feita sobre a imprensa católica na época da Restauração, os periódicos de orientação ultramontana foram responsáveis pela maior parte dos 35 novos títulos lançados entre 1815 e 1847. (CLARK; KAISER, 2003, p. 24)

Estas publicações representavam um direcionamento institucional da Igreja Católica que caminhava rumo à centralização do poder eclesiástico em Roma, ou mais especificamente, considerado o papado de Pio IX, na figura do Papa. Embora inicialmente atingissem um público pequeno, essas iniciativas já apresentavam alguns indícios da busca católica pela disseminação de seus preceitos no imaginário popular. O alvorecer dessa construção simbólica intensificou-se com o tempo, fazendo com que o próprio papado desenvolvesse “um órgão de imprensa próprio de ampla circulação” (CLARK; KAISER, 2003, p. 26). Deu-se, assim, no ano de 1850, a fundação da *Civiltà Cattolica*, jornal que ganhou notoriedade internacional como uma espécie de voz oficial do pontificado, de modo que “forneceu ao Papa um importante meio de influenciar a opinião pública” (CLARK; KAISER, 2003, p. 29). Através destes meios, e das encíclicas papais, o catolicismo – e, mais especificamente, o ultramontanismo – condicionou uma visão de mundo em que a composição da sociedade europeia dividia-se binariamente, de tal forma que “as forças de Cristo foram colocadas contra as de Satanás” (CLARK; KAISER, 2003, p. 39). Desta maneira, a Igreja instigava a ideia de que todos aqueles que não se alinhavam com as normas dadas pela Santa Sé estavam, necessariamente, implicados com as forças do Mal. Além disto, a própria maneira como a Santa Sé construía sua imagem alimentava o recrudescimento destes conflitos, pois além de condenar seus opositores, tratava a si mesma como uma vítima das investidas dos poderes seculares, de tal forma que “havia até uma



tendência generalizada de equiparar o Sagrado Coração de Jesus com a pessoa ‘sofrida’ do pontífice” (CLARK; KAISER, 2003, p. 22). Desta maneira, a Santa Sé ampliava aos olhos dos fiéis a sua legitimidade, rogando a si própria a posição de mártir. Todo este aparato retórico orientou as linhas pelas quais o ultramontanismo condicionou sua ação no campo das representações simbólicas. Para além deste, contudo, há de se considerar a também importante relação discursiva direta protagonizada pelos movimentos missionários na produção de um sentimento de identificação no imaginário popular, sob o apoio institucional da Santa Sé.

E sabedores, em razão de Nosso mínus, de que não é suficiente deplorarem-se tantos males, mas que se faz necessário remediá-los com todas as nossas forças, recorreremos à vossa fé e imploramos a vossa solicitude pela grei católica, Veneráveis Irmãos, porque a vós cabe a virtude e a religião, a singular prudência e constância, que Nos encorajam e consolam em meio a tantas desgraças. (GREGÓRIO XVI, 1832, p. 3)

Desta forma, a Santa Sé clamava aos seus clérigos para que estes aderissem à Cátedra de Pedro, a fim de preservar a fé católica da investidura de percepções que esta considerava ímpias. Sobremodo, este parecer conduziu todo um processo de expansão missionária que alargou os meios de influenciar a opinião pública. Ante o exposto, é possível afirmar que todo este instrumento institucional da Igreja combateu de maneira contundente as noções de progresso que conduziram os poderes seculares, imperantes no transcorrer do Oitocentos, utilizando-se de ferramentas retóricas que visavam à consolidação de sua visão de mundo. Estas noções ditas ímpias eram vistas pela própria Igreja como “erros que não só tratam de arruinar a Igreja católica, com sua saudável doutrina e seus direitos sacrossantos, mas também a própria eterna lei natural gravada por Deus em todos os corações e ainda a reta razão” (PIO IX, 1864, p. 2). Assim sendo, a missão “civilizatória” legada ao ultramontanismo contra as forças ímpias do “modernismo” identifica um forte teor combativo no trato com as nuances que marcam o período moderno. A partir do momento em que a Santa Sé imbuí-se da legitimidade de narrativa, ela invalida toda e qualquer oposição que, por ventura, venha a se manifestar. Toda essa estratégia alçou um paradoxo inerente neste conflito, pois ao mesmo tempo em que a Igreja assume uma posição reacionária com relação ao progresso do mundo identificado pelas correntes modernistas, ela enxerga a si mesma como portadora da narrativa legítima em oposição ao descalabro profano que esta julga estar presente nos “modernismos”. Este paradoxo, portanto, expõe o perigo que se pode encontrar na tentativa de esgotar a análise desta “virada fundamentalista” (MATA, 2007, p. 225) sob uma ótica única e limitada. Cabe aqui, por fim, levantar a necessidade de ampliar os horizontes deste debate, visto que não só a posição da



Igreja possui traços contraditórios, como alguns dos próprios meios de ação desta também o são.<sup>1</sup>

### **A identidade católica: (o)caso modernista**

O período que sucede o papado de Pio IX é marcado, apesar do descenso do ultramontanismo enquanto uma força influente dentro do corpo da Igreja, pela preservação do imaginário contrário ao modernismo. As disputas que viriam a se tornar acentuadas no período seguinte, contudo, começam a ganhar um novo caráter, muito mais abstrato e voltado para questões da própria fé e da apologética da Igreja Católica. Apesar disto, a manutenção de todo um corpo de clérigos orientados para a formação e condicionamento de um imaginário contrário ao modernismo continua sendo pauta importante neste período, angariando espaços institucionais tal qual nos papados antecessores. Sobre esta mudança institucional de paradigma, portanto, é possível dizer que:

Os líderes da igreja, os papas e seus secretários de estado tentaram congelar sua política em formas relacionais que não eram mais possíveis. À medida que essa luta se tornou cada vez mais impossível, ocorreu um recuo de toda política externa efetiva e uma concentração no foro interno: as mentes, corações, vontades e consciências dos membros da instituição. Uma revisão dos ministros das Relações Exteriores do Vaticano e suas políticas durante o século XIX e início do século XX revelará que o espasmo anti-modernista na virada do século representa o estágio final de um programa fracassado de política externa de quase um século de duração. (LEASE, 2000, p. 32)

Ou seja, ao perder a batalha pelo imaginário fora do seio da Igreja, a instituição religiosa católica voltou-se para si mesma, a fim de preservar os valores que julgava corretos, visto que o próprio sucesso da proposta modernista também havia se infiltrado dentro da própria Igreja, posto que entendia que “os fautores do erro já não devem ser procurados 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). Essa necessidade, sobremodo, já estava marcada no papado de Leão XIII, de tal forma que entendiam que “um Estado Católico era absolutamente essencial para uma civilização cristã florescer e a

---

<sup>1</sup> “Os meios adotados pelos católicos do século XIX – mídia de circulação em massa, associações voluntárias, formas demonstrativas de ação de massas, expansão dos grupos de escolarização entre os desprivilegiados socialmente e o envolvimento cada vez mais proeminente das mulheres em setores de responsabilidade – eram quintessencialmente modernos” (CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram, 2003, p. 45).



Europa aproveitar tranquilidade” (LEASE, 2000, p. 47). Mas é no papado seguinte, em Pio X, que a expressão dessa proposta se torna mais latente, à medida que se avançou “a noção de um tratado internacional que confirmaria a independência da Santa Sé” (LEASE, 2000, p. 49). Outro ponto a se destacar do papado de Pio X, também, diz respeito ao seu secretário de estado, Merry del Val, que teve, durante sua vida, ligações muito próximas com o ultramontanismo. E é também considerando isto que, de fato, podem-se enxergar as políticas engendradas pelo papado de Pio X, posto que sua política também se direcionou ao conflito discursivo, de tal modo que:

[...] Merry del Val, sob a direção de Pio X, abandonou qualquer tentativa de conseguir a reconciliação da acomodação com as novas constelações políticas na Europa, na América do Norte e do Sul e no Oriente. Em vez disso, a reação deles ao colapso de um Estado Católico e o conseqüente declínio do poder político e do papel do Vaticano foi reorientar a atenção e as energias da Igreja para o chamado fórum interno, ou seja, as consciências dos fiéis. Se não se pode controlar as ações e políticas de outros países e seus governos, pode-se pelo menos controlar o que as populações acreditam. (LEASE, 2000, p. 50)

Desta maneira, a política interna da Igreja Católica mantém seu caráter fundamentalista, adotando uma espécie de pós-ultramontanismo que continua, sob outras diretrizes, a combater o modernismo, agora também dentro do próprio seio da Igreja. Sobremaneira, a política de Pio X “tornou-se uma campanha anti-modernista para proteger a substância da fé” (LEASE, 2000, p. 51). Esta campanha pode ser bem detalhada na encíclica *Pascendi dominici gregis*, publicada pelo Papa Pio X, no ano de 1907. Nela:

[...] o modernismo emerge como um movimento orquestrado, constituindo um ataque à ortodoxia em muitas frentes. O modernista agora aparece como filósofo, depois como apologista, noutro lugar como historiador ou crítico, outras vezes como reformador ou como teólogo. A encíclica reúne esses fragmentos e os organiza em um sistema coerente que sua apresentação dispersiva oculta, revelando o modernismo como “a síntese de todas as heresias” – um passo além dos erros do protestantismo, à beira do ateísmo. (TALAR, 2007, p. 493)

Ou seja, a encíclica *Pascendi* orienta todo um discurso contrário a propagação do ideário modernista dentro do seio da Igreja, posto que entende que “o que se pretende “modernizar” é a concepção e a mesma estrutura da Fé” (FELÍCIO, 2002, p. 374). Para tanto, a própria encíclica lança mão de algumas medidas, a fim de elaborar mecanismos de controle no confronto com tais ideias, de tal modo que “essas contramedidas, ampliadas por uma campanha de denúncia conduzida pelos chamados “integralistas”, conseguiram criar seu próprio clima de medo que inibiu as iniciativas acadêmicas em várias subdisciplinas teológicas por décadas” (TALAR, 2007, p. 493). Desta forma, a Igreja coibia o avanço do modernismo dentro das instituições



religiosas e dos seminários. E mesmo a própria substância da fé modernista, segundo os ortodoxos, provocava um senso de traição à Igreja, que entendia esse fator disruptivo como uma afronta à fé católica. Desta forma, as mudanças apologéticas propostas pelos modernistas eram encaradas de maneira pejorativa pelos ortodoxos. Fazia-se corrente, portanto, a transposição da imanência como fundamento da fé, segundo os modernistas, para os quais:

O princípio negativo do agnosticismo encontra seu complemento em um princípio positivo de imanência vital; os dois fornecem uma base naturalista para o senso religioso. Esse sentido evolui e, com ele, evoluem as expressões simbólicas que derivam dele – em suma, um terceiro princípio do evolucionismo que os modernistas aplicam aos dogmas. (TALAR, 2007, p. 496)

Muito influenciados pela filosofia e ciência, os modernistas transferiram o caráter da fé da revelação transcendental para um sentimento imanente que acomete o fiel, em que “o sentimento religioso, que por imanência vital surge dos esconderijos da subconsciência, é, pois, o gérmen de toda a religião e a razão de tudo o que tem havido e haverá ainda em qualquer religião” (PIO X, 1907, p. 6). Essa proposta, além de individualizar a fé, despojando, consequentemente, a função imbuída da Igreja de concepção de dogmas necessários à fé, estabelece uma profusão de possibilidades que marca a abertura para uma magnitude de vertentes de interpretação da fé, até mesmo porque os modernistas entendiam, segundo a Santa Sé, que “os dogmas não somente podem, mas positivamente devem evoluir e mudar-se” (PIO X, 1907, p. 8), então proclamando por um sentido ecumênico da fé. Em resposta a este impasse, portanto, sugeriu-se que a única maneira de fugir deste princípio “está em algum lugar na virada para a transcendência, isto é, através do amor sincero de algum bem além da vida” (TAYLOR, 1996, p. 27). Contrariados, os modernistas afirmaram, contundentemente, que “existem modernismos ao invés de um modernismo” (TALAR, 2007, p. 498) e, portanto, a tentativa da Igreja de modelar um sistema único e padronizado era imprópria, fazendo com que estes formulassem críticas ao *modus operandi* institucional estabelecido pela Santa Sé, posto que “isso despertou o protesto dos acadêmicos envolvidos que conseguiram provar que não tinham pressupostos filosóficos comuns, mas apenas um desejo sincero de entender e aceitar o desenvolvimento geral do conhecimento científico” (BERTALOT, 1959, p. 25).

Apesar disto, Bertalot nos leva ao raciocínio de que, apesar de não se constituir como um sistema tal como descrito pela Igreja, a formação do pensamento modernista, em suas mais variadas formas, estava soerguida através de uma pedra angular, visto que “a noção modernista de imanência é o a priori vital de sua teologia” (BERTALOT, 1959, p. 26). Esta não



correspondência plena entre as acusações realizadas pela Santa Sé e a respectiva defesa dos modernistas produzia, por vezes, certo paradoxo. O caso do modernista italiano Ernesto Buonaiti é interessante neste sentido, pois embora tenha contrariado à acusação por parte da Igreja de que os modernistas estariam dando prioridade à filosofia e colocando a Igreja sob o jugo das opiniões dos filósofos, ele também assumia que “na experiência existe uma filosofia implícita que espera ser adequadamente formulada” (BERTALOT, 1959, p. 30). Esta contradição, de ambos os lados, esteve presente em quase todo o período de existência da batalha entre o modernismo católico e a Santa Sé. Ainda sobre esta mudança de concepções acerca da apologética católica, a ortodoxia definia o modernismo como “a visão de que o crente atrai o objeto e o motivo de sua fé a partir de si, negando a verdade revelada historicamente e a autoridade de ensino da Igreja” (ERB, 2015, p. 259). Basicamente, estabelecia-se uma oposição ao consenso de verdade objetiva marcante na filosofia apologética de Santo Tomás de Aquino, por uma proposta de fé pautada em verdades subjetivas advindas do sentimento religioso de cada fiel. Assim sendo:

Os dogmas, como o que diz respeito ao casamento, podem ser alterados radicalmente, porque a identidade de uma natural é mutável de acordo com as circunstâncias, o desejo ou, como dizem os modernistas, a “vida”. Para Aquino, pelo contrário, uma natureza não é uma característica accidental da vida, mas se refere às necessidades da própria espécie. (ERB, 2015, p. 265-266)

A partir disto, desenhava-se um conflito de narrativas que perdurou durante décadas, entre dois polos de sentido. Essas perspectivas fomentaram um vácuo de significado no constitutivo na fé católica, trazendo à tona um problema de identidade latente. Esse sentido “nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência” (BERGER, 2004, p. 15) e, a partir do momento que essa referência objetiva é solapada, há um esvaziamento de identificação neste processo. Com a inserção de uma imensidão de proponentes de sentido concorrentes, portanto, “onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum” (BERGER, 2004, p. 39), ou seja, com a proliferação das apologéticas modernistas e a diversidade de proposições defendidas por estes, a identidade católica ortodoxa começa a ruir e esfacelar-se, posto que já não represente mais um núcleo seguro de sentido. Sobremodo:

Com a auto-referencialidade cresce a distância, a independência, o isolamento que afasta o homem da relação com o divino e com a Natureza, à força de, qual Narciso, tanto olhar e se fixar em si próprio. E, ao mesmo tempo, avança o processo de



decomposição dos equilíbrios, dissipa-se a harmonia do todo, agrava-se a consciência de crise e o sintoma indefinido do dia que anoitece. Na sua dispersão, cada fragmento tem uma história para inventar as derivas de um mundo que se estilhaçou. E agarra-se a essa ficção como náufrago que, na incerteza do momento, ainda o pode prender ao absoluto da vida. (ABREU, 2016, p. 26)

Para resolver o problema desta crise de identidade, a Igreja propõe o retorno ao tomismo, revisitando suas premissas e advogando pela verdade objetiva na fé católica, encontrada, segundo a filosofia de Aquino, na revelação de Jesus Cristo. Esse retorno à filosofia de Santo Tomás de Aquino, contudo, já vinha sendo proposto desde o papado de Leão XIII. É neste cenário que, portanto, sob a bandeira da defesa da substância da fé católica, a Santa Sé estabelece modos de ação contra a investida modernista, imbuindo a si mesma a legitimidade de obstruir a incursão modernista, tanto que:

Se, pois, de uma só vista de olhos atentarmos para todo o sistema, a ninguém causará pasmo ouvir-Nos defini-los, afirmando ser ele a síntese de todas as heresias. Certo é que se alguém se propusesse juntar, por assim dizer, o destilado de todos os erros, que a respeito da fé têm sido até hoje levantados, nunca poderia chegar a resultado mais completo do que alcançaram os modernistas. Tão longe se adiantaram eles, como já o notamos, que destruíram não só o catolicismo, mas qualquer outra religião. (PIO X, 1907, p. 26)

A fim de acabar com o modernismo, portanto, a Igreja estabelece sete diretrizes a serem seguidas, na batalha conflagrada pelo imaginário entre as instâncias modernistas e ortodoxas. A primeira delas dizia respeito a mudanças no ensinamento dos seminários, para que “a filosofia escolástica seja tomada por base dos estudos sacros” (PIO X, 1907, p. 31). Essa opção pela escolástica e, faça-se valer, primordialmente pela filosofia de Santo Tomás de Aquino, visava à preservação da substância objetiva da fé. Vale lembrar, ainda, que consideravam que “o doutorado em teologia e direito canônico nunca deve ser conferido a qualquer um que não tenha, antes de mais nada, feito o curso regular de filosofia escolástica; se conferido, será considerado nulo e sem efeito” (LEMIUS, 1908, p. 119). A segunda diretriz, esta mais prática, dizia respeito à indicação dos diretores e professores dos seminários e universidades católicas. A atenção na escolha orientava a percepção de que “todo aquele que tiver tendências modernistas, seja ele quem for, deve ser afastado quer dos cargos quer do magistério; e se já tiver de posse, cumprir ser removido” (PIO X, 1907, p. 32). A terceira corroborava o controle da leitura, a fim de se “providenciar para que os livros dos modernistas já publicados não sejam lidos, e as novas publicações sejam proibidas” (PIO X, 1907, p. 33). A quarta constituía do controle da impressão dos livros, ordenando que “haja, portanto, em todas as Cúrias episcopais censores para a revisão dos escritos em via de publicação” (PIO X, 1907, p. 34). A quinta orientava a tentativa de



impedimento da reunião dos modernistas. A sexta promulgava o estabelecimento de conselhos de homens cuja incumbência era examinar, no seu contexto local, a profusão dos “erros” modernistas. Por fim, a Igreja ainda estabelece uma última norma, para que:

[...] passado um ano da publicação das presentes Letras, e em seguida, depois de cada triênio, com exposição diligente e juramentada os Bispos informem a Santa Sé a respeito do que nestas mesmas Letras se prescreve e das doutrinas que circulam no clero e particularmente nos seminários e outros Institutos católicos, não excetuando nem sequer aqueles que estão isentos da autoridade do Ordinário. Ordenamos a mesma coisa aos Superiores gerais das Ordens religiosas, com relação aos seus súditos. (PIO X, 1907, p. 37)

Toda a formação deste aparato institucional no intuito de combater o modernismo demonstra a impregnação do imaginário modernista dentro do próprio íntimo da Igreja e a sua tentativa de rechaçá-lo. As “guerras culturais” vivenciadas no século XVIII e XIX, como demonstrado nas seções anteriores, legaram à viragem do século uma relação de dualidade na oposição catolicismo x modernismo. Ao mesmo tempo em que o contexto da virada do século XIX para o XX marca a sedimentação dos Estados nacionais e da vitória dos modelos político-culturais promulgados pelos movimentos modernistas, traço inexorável da solidificação da modernidade enquanto tal, o modernismo católico encontra uma forte resistência interna da própria Igreja, ainda preservando traços do fundamentalismo ultramontano do século passado. Essa dualidade acabou por provocar uma instabilidade na identidade católica, que se viu destituída de seus aspectos basilares. As consequências deste conflito ainda se estenderam décadas a fio, posto que mesmo com o fim do papado de Pio X, a Igreja ainda assumiu, por certo tempo, uma postura evidentemente contrária a rupturas drásticas com a tradição de seus dogmas.

## Referências

## Bibliográficas

ABREU, Luís Machado de. A desabar catedrais..., ou o outro modernismo. In: Dionísio Vila Maior & Annabela Rita (org.). *100 Orpheu*. Lisboa (Portugal): Edições Esgotadas, 2016, p. 25-31.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Trad. Edgar Orth. Petropolis (RJ): Vozes, 2004.



BERTALOT, Renzo. *The Roman Catholic modernism and the social gospel: a study of their common promises in the writings of Ernesto Buonaiti and Walter Rauschenbusch*. Dissertação (mestrado). – Montreal (Canadá): McGill University, 1959.

CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. Introduction: the European culture wars; The New Catholicism and the European Culture Wars. In: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). *Culture wars: secular-catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ERB, Heather M. Modernism and the growing catholic identity problem: thomistic reflections and solutions. In: *Studia Gilsoniana*. Vol. 4. Manitou Springs (Estados Unidos da América): International Étienne Gilson Society, 2015, p. 251-283.

FELÍCIO, Manuel da Rocha. Na viragem do século (XIX-XX): a crise modernista. In: *Mathésis*. – Viseu (Portugal): Universidade Católica Portuguesa, 2002, p. 373-387.

GOMES FILHO, Robson. *Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)*. Tese (doutorado em História em regime de dupla titulação). 2 Volumes. Niterói (RJ): Instituto de História da Universidade Federal Fluminense; Eichstätt (BY, Alemanha): Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftsfakultät bei der Katholische Universität Eichstätt-Ingostadt, 2018.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013.

LEASE, Gary. Vatican foreign policy and the origins of Modernism. In: JODOCK, Darrell. *Catholicism contending with modernity: roman catholic modernism and anti-modernism in historical context*. – Cambridge (Inglaterra): Cambridge University Press, 2000, p. 31-55.

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

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. In: *Temporalidades: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG*. Vol. 2, n. 2, ago./dez, 2010.

TALAR, C. J. T. “The synthesis of all heresies” – 100 years on. In: *Theological Studies*. Vol. 68, Issue 3. – Newbury Park (Estados Unidos da América): SAGE Publishing, 2007, p. 491-514.

TAYLOR, Charles. *A catholic modernity?* – Dayton (Estados Unidos da América): University of Dayton, 1996.

## Fontes



GREGÓRIO XVI, Papa. *Mirari Vos*: sobre os principais erros de seu tempo. 1832. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/>.

LEMIUS, Jean Baptiste. *Cathecism on modernism*: according to the encyclical ‘Pascendi Dominici Gregis’ of His Holiness, Pius X. – Nova York (Estados Unidos da América): Benziger Bros, 1908.

PIO IX, Papa. *Quanta Cura*: sobre os principais erros da época. 1864. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>.

PIO X, Papa. *Pascendi Dominici Gregis*. 1907. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/pascendi/>.