

# A intransigência católica como resposta ao mundo moderno

Ana Rosa Clolet da SILVA<sup>1</sup>  
 0000-0001-7612-1130

Rodrigo Coppe CALDEIRA<sup>2</sup>  
 0000-0002-5219-5140

## Introdução

O estudo sobre a Igreja Católica moderna e contemporânea, bem como sobre as várias manifestações do catolicismo nas sociedades seculares, envolve um debate conceitual que, há algumas décadas, tem procurado dar conta da complexidade representada pelas relações entre religião e modernidade. Um desses conceitos é o de “intransigência”, que se refere a uma das respostas da Igreja aos desafios que surgiram após a Revolução Francesa, evento de inegáveis proporções que “[...] afetou o mundo inteiro, extensivamente, e todos os homens, intensivamente” (Koselleck, 1999, p. 10).

Desde então, observou-se o advento de novas concepções de soberania e representação, que já podiam prescindir do fundamento religioso como critério de legitimidade dos governos. Ao mesmo tempo, a razão passou a ser assumida como forma privilegiada de produção do conhecimento, submetido à experimentação e aos métodos de uma ciência que, progressivamente, rejeitava os paradigmas da tradição anterior, fundamentados nas verdades da fé e da iluminação divina. De forma que, com o advento da modernidade, a herança hebraico-cristã passava a ser elaborada em termos puramente mundanos e seculares, pautada numa visão da história como progresso (Vattimo, 2002) mediante a qual ocorreu a separação e a autonomização das diversas esferas da realidade em relação à religião.

Por sua vez, o dinamismo imposto por mudanças incessantes e a imprevisibilidade resultante implicaram uma generalizada sensação de ruptura com a continuidade; uma pretensão de rejeitar a tradição, dado que as experiências passadas tornavam-se cada vez menos pertinentes para pautar o presente e projetar expectativas de futuro. Surgia, assim, uma nova percepção subjetiva do tempo como um dos principais sintomas da modernidade<sup>3</sup>.

Essas transformações acarretaram impactos profundos às religiões, que precisaram se ajustar a fenômenos produzidos em planos que delas começavam a se diferenciar e que atestavam a perda da sua

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. Correspondência para: A. R. C. SILVA. E-mail: <ana.silva@puc-campinas.edu.br>.

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, MG, Brasil.

Apoio: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Projeto de Pesquisa “Religião, Política e Teologia no Espaço Público” (nº 404939/2021-0).

<sup>3</sup> Segundo Koselleck (2006, p. 314), “[...] só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então”

capacidade normativa e macroestruturante das consciências. No âmbito institucional, a Igreja Católica precisou lidar com a perda de seu poder temporal e do lugar ocupado na nova configuração dos espaços públicos na Europa ocidental, além de enfrentar conflitos de visões de ampla magnitude, que ainda geram consequências na atualidade.

A discussão em torno do conceito de “intransigência católica”, portanto, faz referência ao clima político-cultural do início do século XIX, remontando à materialidade histórica do nascimento de uma Europa liberal e positivista, convulsionada por transformações qualitativas na ordem política; pelo avanço das ciências naturais e da cosmovisão que trazia em seu bojo, somado ao desenvolvimento industrial e dos meios de comunicação sem precedentes, tudo isso acarretando mudanças nas estruturas sociais e fazendo o continente conhecer uma superioridade tecnológica e material frente ao resto do mundo que causaram impactos consideráveis sobre as religiões.

O êxodo rural, por exemplo, levou a questionamentos entre as autoridades eclesiásticas empurradas, desde então, a um contexto em que a perspectiva pastoral deveria ser revista. Algumas regiões da Europa ocidental também vivenciaram a mudança de uma economia agrícola para uma economia urbano-industrial de tipo capitalista, com profundos impactos na moral e nos sistemas de valores, levando à transformação das consciências (Thompson, 1998).

Do ponto de vista dos sujeitos sociais vinculados à nova ordem de coisas, as classes dirigentes, embaladas pelo imaginário burguês do progresso constante e sem limites e das liberdades civis – entre elas a liberdade intelectual e perspectivas francamente hostis à religião –, levam a uma conjuntura desafiadora à Igreja romana. A ofensiva do laicismo anticlerical, que grassava desde a Revolução de 1789 (Menozzi, 1977), agravou-se pelo rápido progresso da descrença entre aqueles que pertenciam aos meios cultos.

Beneficiada momentaneamente pelo clima favorável durante a primeira metade do século XIX – com a corrente romântica e o lugar dos valores religiosos que se opunham ao racionalismo cético do século anterior –, a Igreja se viu frente a um novo contexto a partir de 1850: a entrada em cena do realismo nas artes e na literatura e do positivismo e cientificismo na filosofia. Desde então, a instituição religiosa passou a ser pintada como um obstáculo maior ao desenvolvimento intelectual, à liberação moral e à emancipação democrática.

As principais questões que tocam a Igreja no período são: o racionalismo, discussões teológicas acerca da relação entre o natural e o sobrenatural, bem como entre fé e razão, do vínculo entre Igreja e Estado, da associação entre o catolicismo como religião hegemônica e os nacionalismos emergentes. No caso francês, as causas da decadência da teologia estão relacionadas à supressão da Companhia de Jesus do seio da Igreja Católica, em 1773<sup>4</sup>, e ao rebaixamento da Santa Sé pelo jansenismo<sup>5</sup> e o galicalismo<sup>6</sup>. Um

<sup>4</sup> A perseguição à Companhia de Jesus data de meados do setecentos, ganhando força com as tendências da secularização em voga. No caso das monarquias ibéricas, a tendência regalista foi afirmada no âmbito dos programas reformáticos formulados pelo corpo ministerial arregimentado para estancar os sintomas da crise que sobre elas se abatia, levado à expulsão dos jesuítas pela lei de expulsão da Companhia de Jesus, de Portugal e seus domínios, de 1759, editada pelo Marquês de Pombal, e pela *Pragmática Sanción*, assinada pelo rei Carlos III em 1767 (Carvalho, 2015), respectivamente.

<sup>5</sup> Doutrina que propunha uma interpretação da doutrina da graça e da moral pautada na obra *Augustinus* (1640), de Jansenius, bispo de Ypres, na Flandres. Por aproximar-se das teses agostinianas sobre predestinação que inspiraram a reforma protestante, a obra foi condenada por Roma, sob suspeita de heresia. Segundo Maire (2007, p. 14), foi através dos jansenistas de Port-Royal – mais precisamente do editorial de janeiro de 1759 da revista *Nouvelles Ecclésiastiques*, redigida pelo jansenista Louis-Adrien, que orquestrou uma verdadeira campanha contra os jesuítas – que o termo “jesuitismo” apareceu pela primeira vez. Com sentido acusatório, a Companhia de Jesus era acusada de verdadeira “heresia” ao ser relacionada a um suposto “sistema comum”, que formaria “[...] *le corps d'une nouvelle Religion: la religion de la politique qui fait de la Compagnie de Jésus une 'nation' parmi les nations extrêmement puissante et dangereuse*”.

<sup>6</sup> O galicalismo foi uma reação surgida na França, com os *Quatro artigos galicanos* (1682), que declarava que o papa estava subordinado ao concílio e limitado pelas leis e direitos costumeiros da igreja universal e das igrejas particulares.

verdadeiro espírito antiromano se desenvolve vigorosamente nas franjas desses movimentos, acarretando tensões que dominarão todo o século XIX<sup>7</sup>.

Contra essas tendências, a Igreja orientou sua ênfase no princípio da autoridade e dos valores da tradição (Aubert, 1976). Portanto, uma das consequências principais da situação eclesiástica no período será a predominância de uma teologia apologética, que terá como escopo central se levantar contra o racionalismo, reivindicando os direitos da Santa Sé contra seus inimigos externos e internos. Questões estas geradoras de duas posições que foram condenadas por Roma: um semirracionalíssimo e o tradicionalismo. O problema colocado pelo racionalismo, qual seja, o das relações entre razão e fé, recobria a questão da relação entre a Santa Sé e os intelectuais, além das relações entre Igreja e Estado (Thibault, 1972).

Simultaneamente a esse comportamento reativo às tendências da modernidade, a dinâmica de permanente universalização do catolicismo obrigou a própria Igreja romana a moldar suas relações jurídicas e institucionais com os Estados-nações e as respectivas igrejas nacionais. Segundo Fantappiè, esse objetivo exigiu que, além da normatização – implementada por meio de figuras e instrumentos informativos específicos, representados pelas nunciaturas e os núncios, assim como pelas bulas, cartas encíclicas etc. –, a cúria pontifícia se valesse de estratégias de “flexibilização” – que passavam por “adaptação” e “disciplinamento” –, a fim de conter as tensões entre os diferentes contextos e sua estrutura central e a normativa (Fantappiè, 2012, p. 332) – o que nos permite concordar que,

[...] no confronto com os movimentos revolucionários e com os avanços da secularização, a Igreja Católica esteve obrigada a mudar seus métodos, estratégias e conteúdos, levando seus representantes a compartilharem muitas das características e ferramentas de seus oponentes [...] (Martínez; Santirocchi, 2020, p. 4, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Portanto, definida nesse quadro geral de experiências efetivamente revolucionárias em vários aspectos, a intransigência católica não se produz num vazio histórico. Ao contrário disso, ela se apresenta como uma perspectiva de ação da instituição eclesiástica profundamente conectada ao *Zeitgeist* do período, assinalado pela marcha da secularização, que ocorre “[...] no confronto social entre a ambição totalizadora da religião como horizonte de compreensão da integralidade da vida e o projeto unificador” encampado pela razão (Coelho, 2016, p. 86). Trata-se de um processo complexo, não linear, que resulta “da evolução de relações de força entre tendências atuais e tradições” e que “não pararam de variar segundo o tempo, de um país a outro, e em função das apostas” (Rémond, 2001, p. 107, tradução nossa)<sup>9</sup>.

É neste sentido que, compreender as respostas da religião a fenômenos produzidos em planos que dela começavam a se diferenciar e que atestavam a perda de sua influência não apenas em nível dos Estados, mas, igualmente, das consciências, impõe o distanciamento crítico em relação à lógica dicotômica de abordagens que tenderam a conceber essa dinâmica a partir da dialética entre clericalismo e anticlericalismo, Igreja e sociedade, poder temporal e poder espiritual, razão e fé. Essas abordagens, conforme problematizado pela recente historiografia das religiões, além de ofuscar os “fenômenos híbridos” que daí resultaram – “[...] como as origens religiosas da Revolução Francesa, o catolicismo

<sup>7</sup> Segundo Maire (2007, p. 6): “*Les mouvements jansénistes et gallicans traduiraient ainsi un même paradoxe bien français que l’on peut schématiquement caractériser comme le développement de la liberté et de l’autonomie dans la recherche du maintien de la hiérarchie et de la subordination, l’effet paradoxal de cet idéal de modération étant d’encourager l’apparition d’extrémismes de la modération, si l’on ose dire*”.

<sup>8</sup> No original: “[...] en la confrontación, los movimientos contrarrevolucionarios y conservadores se vieron obligados a cambiar en sus métodos y contenidos, y ello los llevó a compartir muchas de las características y herramientas de sus contrincantes [...]”.

<sup>9</sup> No original: “*Elle a été la résultante de l’évolution des rapports de force entre courant et traditions [...]. Entre ces courant, ces forces et ces valeurs, les rapports n’ont cessé de varier selon le temps, d’un pays à l’autre, et en fonction des enjeux*”. Segundo Rémond, essa complexidade é a contrapartida da dimensão filosófica e espiritual do debate que engendra a diversidade de pontos de vista que devem ser considerados.

revolucionário ou o liberalismo católico” (Solans, 2016, p. 2, tradução nossa)<sup>10</sup> –, acabaram cunhando a imagem do catolicismo como um elemento atávico no processo de construção das sociedades modernas e seculares<sup>11</sup> e da Igreja, “[...] representada sob a aparência da imobilidade, seja como guardiã da tradição, seja como obstáculo ‘anacrônico’ ao progresso”. Segundo Solans (2016, p. 2, tradução nossa)<sup>12</sup>:

Reservamos-lhe, no melhor dos casos, a possibilidade de reagir mecanicamente, como por instinto, contra a Revolução. Entretanto, sob esta mesma aparência de imobilidade, a religião muda, se reestrutura, se adapta, toma a iniciativa e enfrenta as provações da modernidade. É neste sentido que ela é moderna.

Portanto, se enquanto reação ampla ao estado de coisas, detonado ou acentuado a partir da Revolução Francesa, a intransigência pode ser compreendida como “oposição conservadora” ao nascente mundo moderno – *locus* de fermentação de um pensamento e uma constituição institucional legitimadores do Antigo Regime e um de seus principais pilares (Mannheim, 1982) –, simultaneamente, ela configurou-se na expressão de um modo de reconstruir e reforçar a Igreja, em resposta às mudanças promovidas pela própria onda revolucionária em curso. É nesse embate que se redefine sua “autocompreensão eclesial”: ou seja, o modo como a hierarquia eclesiástica “[...] define um conceito de Igreja, estabelece suas tarefas e estratégias de ação e reordena sua política interna em função de seu projeto político e pastoral externo” (Manoel, 2004, p. 10).

No decorrer do século XIX, a orientação intransigente das reformas encampadas pela Santa Sé e direcionadas para todo o mundo católico da época foi concebida a partir do que o historiador Paolo Prodi (2010) chama de “paradigma tridentino”: uma espécie de projeto de longa duração na história eclesiástica, que teria marcado a história da Igreja desde a crise do Medievo, chegando até a segunda metade do século XX, por meio do qual o magistério procurou estabelecer e fortalecer uma soberania paralela e universal através de um corpo eclesiástico supranacional e supraestatal, em concorrência com outros projetos de modernidade em voga. Esse 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*, que listava 80 supostos “erros” da modernidade (Silva; Costa, 2021).

Contudo, apesar de representar a resposta ortodoxa da Igreja Católica à sociedade contemporânea, a intransigência católica não se limitou a uma série de batalhas contra seus inimigos externos, mas representou uma recomposição profunda da instituição, depois da sua marginalização do quadro institucional das sociedades modernas. Assim, amparada numa tradição de fidelidade incondicional à Igreja, no dogma da infalibilidade papal, bem como na defesa da autonomia institucional da Igreja frente ao poder temporal, “[...] a Igreja opera sua transição do Antigo Regime aos Tempos modernos” (Solans, 2016, p. 2, tradução nossa)<sup>13</sup>.

No século XIX, essa concepção encontrou “[...] uma expressão sistemática no intransigentismo católico e obteve um dinamismo incomparável no ultramontanismo” (Rémond, 2001, p. 107, tradução

<sup>10</sup>No original: “[...] *comme les origines religieuses de la Révolution française, le catholicisme révolutionnaire ou le libéralisme catholique*”.

<sup>11</sup>Vies esse, em boa medida, tributário de modelos herdados das teorias clássicas da modernidade e da secularização que, no caso das ciências sociais no Brasil, revela-se particularmente influenciado pelo paradigma weberiano, mediante o qual os estudos tenderam a reproduzir a imagem do Estado como tendente à secularizar e da Igreja e seus agentes como resistentes a esse processo (Steil; Herrera, 2010).

<sup>12</sup>No original: *L’Église est ainsi représentée sous l’apparence de l’immobilité, soit en gardienne de la tradition, soit en obstacle « anachronique » au progrès. On lui réserve, dans le meilleur des cas, la possibilité de réagir mécaniquement, comme par instinct, contre la Révolution. Néanmoins, sous cette même apparence d’immobilité, la religion change, se restructure, s’adapte, prend l’initiative et fait face aux épreuves de la modernité. C’est dans ce sens qu’elle est moderne.*

<sup>13</sup>No original: “[...] *l’Église opère as transition de l’Ancien Régime aux Temps modernes.*”

nossa)<sup>14</sup>, cuja defesa da romanidade papal esteve ligada “à ordem e à estabilidade” abaladas pela Revolução Francesa.

No Brasil, essa tendência do catolicismo encontraria condições de possibilidades concretas para sua ascensão, apenas no decorrer da segunda metade do oitocentos. Isso porque, compartilhando de uma experiência comum a outros países latino-americanos – onde a secularização teve lugar a partir (em parte como resultado) da crise das metrópoles coloniais, que detonou o processo de dissolução do regime de cristandade ibérico –, a transição para a “modernidade política” (Xavier-Guerra, 2009) aí observada não pode prescindir da religião como ingrediente civilizatório e elemento coesivo indispensável à formação da nação. Esse, aliás, foi um ponto comum entre regalistas e ultramontanos (Silva, 2023), que, apesar de rivalizarem modelos distintos de Igreja – respectivamente, a vertente episcopalista *versus* a curialista –, operaram uma transição relativamente pacífica e consensual para o regime constitucional, garantindo, durante todo o século XIX, a condição do catolicismo como religião oficial do Império, sob o regime do padroado (Santirocchi, 2022).

Dessa forma, embora a independência e a posterior formação do Estado nacional brasileiro tenham implicado reconfigurações profundas da religião em resposta às transformações operadas em outros planos – configurando contextos de “modernidade religiosa”<sup>15</sup> –, o ultramontanismo, nesse país, só assumiria uma postura mais intransigente, combativa e propositiva, na defesa de um modelo de Igreja apoiado no dogma da infalibilidade do poder papal e da sua identidade como instituição independente do poder civil, na segunda metade do século XIX<sup>16</sup>. Momento em que se viu respaldado pelas diretrizes da Santa Sé, combatendo o regalismo do Estado, a maçonaria, a liberdade religiosa e outras tendências da secularização em voga.

Assim, é possível dizer que, no Brasil da segunda metade do século XIX, verificou-se algo parecido com o que ocorreu nos países europeus. Ou seja: a Igreja local, respondendo às transformações e aos projetos concorrentes de modernidade existentes, buscou se inserir na soberania paralela e universal representada pelo poder pontifício. No entanto, enquanto na Europa essa soberania paralela surgiu porque a Igreja já não conseguia manter uma concorrência com os Estados no plano dos ordenamentos jurídicos, no caso brasileiro, onde o regime do padroado era vigente, o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade (Silva; Santirocchi, 2020). De forma que a experiência brasileira da secularização não pode ser comparada sem descontinuidades às das sociedades europeias. Assim como no próprio mundo europeu, convulsionado pelas transformações revolucionárias operadas desde finais do século XVIII, o catolicismo comportou diferentes tendências e precisou, em diversas circunstâncias, transigir com a modernidade<sup>17</sup>. À luz dessas

<sup>14</sup>No original: “*Cette conception a trouvé au XIXe siècle une expression systématique dans l’intransigeantisme catholique et pousse un dynamisme incomparable dans l’ultramontanisme*”.

<sup>15</sup>Conceito que remete às transformações operadas nas “formas como os indivíduos se relacionavam com o sagrado e com as instituições que o administravam”; as “funções e a organização dessas instituições”, bem como “os vínculos que estabeleciam até então com um poder civil, cujos fundamentos já não remetiam à religião herdada”, embora dela não pudessem prescindir (Di Stefano, 2018, p. 135).

<sup>16</sup>O termo “ultramontano” remonta ao período medieval para se referir aos papas fora dos reinos italianos, “além-pirineus”. Nos séculos XVIII e XIX, caracterizou uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao galicanismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna, defendendo “[...] o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; reestabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e a definição dos ‘perigos’ que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) (Santirocchi, 2010).

<sup>17</sup>Conforme mostra a socióloga Danièle Révieu-Léger, a partir do panorama religioso francês torna-se impossível compreender as formas de religiosidade modernas se essa continua a assumir alguns pressupostos da modernidade, entre os quais a tese weberiana da secularização. Na sua visão, portanto, o advento da modernidade implicou combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-na como condição para pensarem-se como autônomas em relação aos fundamentos religiosos da soberania (Hérvieu-Léger, 2004).

experiências, a modernidade e a secularização passam a ser entendidos como processos que integram as religiões, ao mesmo tempo em que as obriga a permanentes reconfigurações.

É a Revolução Francesa o momento fundamental e que está na gênese desse processo e de toda a corrente de pensamento filosófico-político que leva a ela e que continua a se desenvolver posteriormente. Poulat (1977) explica que toda a história do catolicismo desde a Revolução Francesa se resumiria à oposição entre duas tendências de fundo na Igreja: uma que defende os direitos da Igreja e outra que reclama o direito à conciliação e à adaptação, que leva à constituição de “ideologias de adaptação, de assimilação, de integração e as contra-ideologias de recusa”.

Mas até quando a perturbação causada pela propagação da onda revolucionária implicaria ou justificaria o intransigentismo católico? Que outros eventos posteriores, direta ou indiretamente relacionados à Revolução Francesa, reconfiguraram seu raio de abrangência? Qual a relação que estabelece com outras tendências do catolicismo, propagadas, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II?

O debate em torno da permanência de um catolicismo intransigente é complexo e divide opiniões. Poulat (1980) – cuja obra permanece sendo uma das principais referências para o caso francês – enxerga na intransigência o modelo estruturante do catolicismo ainda no pontificado de João Paulo II e, segundo o autor,

Contrariamente ao que usualmente se crê, o Vaticano II não remiu na causa nem modificou substancialmente este modelo [isto é, aquele estruturado em torno da centralização romana]. Ele, antes, procedeu a reequilíbrios, justificando aquisições, podando seus galhos secos, cujos efeitos os padres conciliares não eram capazes de suportar. E, além disso, ele libertou energias, suscitou novas esperanças, tal como em 1891, a encíclica *Rerum Novarum*. Bem mais, por seu apelo à abertura, à renovação, pareceu legitimar e encorajar direções que tinham sido sempre consideradas suspeitas, se não condenáveis. Um período de turbulência e de confusão deveria seguir-se, dando a impressão de que tudo estava mudado, isto é, ou permitido, ou desatualizado, ou possível (Poulat, 1980, p. 292, tradução nossa)<sup>18</sup>.

Por outro lado, Rémond (2001) considera que o catolicismo sempre foi plural e, se o modelo intransigente foi dominante de Pio IX a Pio XII, ele evoluiu progressivamente antes de ser abandonado pelos bispos no curso do Vaticano II. Por isso, a atenção à realidade da modernização é fundamental em sua compreensão.

Nesse sentido, assim como a Revolução Francesa pode ser vista como a condição da intransigência católica no século XIX, o Concílio Vaticano II, mediante sua proposta de *aggiornamento* da Igreja, acabou por revigorar intransigentismo. Dessa feita, como estratégia reativada pelos bispos reunidos no *Coetus Internationalis Patrum*, presidido por Monsenhor Lefebvre, que passaram a constituir o principal grupo de oposição ao espírito geral do Concílio (Roy-Lysencourt, 2015) e bastião de um tradicionalismo que vem sendo assumido por diversos movimentos católicos na contemporaneidade (Caldeira, 2011; Zanotto, 2010).

À diferença do ultramontanismo – que se configura na mais dinâmica vertente do intransigentismo do século XIX –, esses movimentos se notabilizam pelo caráter cismático em relação à Santa Sé – tanto em resposta às reformas conciliares, quanto, mais recentemente, ao programa reformático do Papa Francisco – e pelo teor conservador de seus alinhamentos políticos com governos ultradireitistas, que ascendem em diversos países no continente americano e europeu, representando sérias ameaças ao estado democrático

<sup>18</sup>No original: *Contrairement à ce qu'on croit souvent, Vatican II n'a pas remis en cause ni modifié substantiellement ce modèle. Il a plutôt procédé à des rééquilibrages, entérinant des acquisitions, élaguant son bois mort, secouant ses entraves. Il a surtout mis en branle une dynamique dont les Pères conciliaires étaient incapables de soupçonner les effets. Et, par là, il a libéré des énergies, suscité de nouveaux espoirs, tout comme, en 1891, l'encyclique Rerum novarum. Bien plus, par son appel à l'ouverture, au renouveau, il a paru légitimer et encourager des orientations qui avaient été toujours suspectées, sinon désavouées. Une période de turbulence et de confusion devait s'ensuivre, donnant l'impression que tout était changé, c'est-à-dire ou permis, ou périmé, ou possible.*

de direito. Um cenário que, inevitavelmente, leva à indagação sobre os efeitos ambíguos da presença pública das religiões nesses contextos e, mais especificamente, recoloca o tema da intransigência católica no centro do debate.

\*

É nesse sentido que se justifica a proposta do presente dossiê, cujo objetivo é reunir contribuições dispostas a discutirem o tema do intransigentismo católico à luz da experiência do Brasil, país onde essa tendência desenvolvida no decorrer do século XIX ainda se faz presente em muitas de suas ressonâncias. Embora esse tema tenha se tornado objeto de estudos produzidos nos últimos 50 anos, essencialmente na França e na Itália, revela-se ainda incipiente na historiografia brasileira, marcada pela chave interpretativa proveniente da “Igreja da libertação” e sua “opção preferencial pelos pobres”, que tendeu a realçar as forças progressistas do catolicismo, deixando de fora – propositalmente, talvez – outras tendências destoantes, por vezes designadas pelos conceitos de ultramontanismo, tradicionalismo, conservadorismo, integrismo, reacionarismo etc. De tal forma que, para além de alguns trabalhos cronológica e geograficamente circunscritos, nenhuma síntese global sobre o tema tenha sido produzida até o momento.

A motivação mais direta dessa iniciativa se revela tributária das atividades que compuseram o Colóquio Internacional “História do Catolicismo no Brasil: debatendo as múltiplas faces do intransigentismo”, co-organizado por pesquisadores vinculados aos programas de Ciências da Religião da PUC-Campinas, PUC-Minas e à Université Laval, sediado pela PUC-Campinas entre os dias 8 e 12 de maio de 2022. A iniciativa envolveu pesquisadores de diferentes países e níveis de formação, representando uma oportunidade singular de interlocução entre proposições acadêmicas dispostas a restituir o tema do intransigentismo católico à sua complexidade histórica e interpretativa, pensando a experiência do Brasil a partir de suas conexões nacionais e transnacionais, do século XIX aos dias atuais.

Espera-se que as contribuições reunidas neste dossiê representem uma possibilidade de desdobramento das discussões ensejadas e inspirem estudos futuros.

Boa leitura!

## Referências

- Aubert, R. *Storia della Chiesa*. Il pontificato di Pio IX (1846-1878). 2. ed. Torino: San Paolo, 1976.
- Caldeira, R. C. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.
- Carvalho, M. F. A expulsão dos jesuítas da América colonial ibérica: um estudo comparado dos Colégios de Córdoba e do Rio de Janeiro. *História Unisinos*, v. 19, n. 1, p. 59-69, 2015.
- Coelho, A. S. Secularização e Laicidade: abordagens destoantes para pensar a modernidade. *Impulso*, v. 26, n. 67, p. 85-98, 2016.
- Di Stefano, R. Modernidad religiosa y secularización em la Argentina del siglo XIX. In: Maranhão Filho, E. M. A. (org.). *Política, Religião e diversidades: educação e espaço público*. Florianópolis: ABHR/Fogo, 2018. v. 1, p. 133- 147.
- Fantappiè, C. La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico - giuridica. *Rechtsgeschichte Legal History*, n. 20, p. 332- 338, 2012.
- Hervieu-Léger, D. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.
- Koselleck, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro, EDUERJ/Contraponto, 1999.

- Koselleck, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed/PUC-Rio, 2006.
- Maire, C. L. Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme. *Annales de l'Est*, v. 1, p. 13-43, 2007.
- Mannheim, K. O significado do conservadorismo. In: Foracchi, M. M. (org.). *Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982. p. 107-136.
- Manoel, I. A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.
- Menozi, D. *Cristianesimo e rivoluzione francese*. Brescia: Queriniana, 1977.
- Martínez, I.; Santirocchi, I. D. Iglesia Atlántica. Iglesia Universal. Iglesia Romana. Escenario de la modernidad católica en el siglo XIX. *Almanack*, n. 26, p. 1-8, 2020.
- Poulat, É. *Une Église ébranlée*. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II. Tournai : Casterman, 1980.
- Prodi, P. *Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Rémond, R. *Réligion et Société em Europe: La sécularisation au XIXe et XXe siècles (1789-2000)*. Paris: Édition du Seuil, 2001.
- Roy-Lysencourt, P. *O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa*. Horizonte, v. 13, n. 38, p. 1051-1079, 2015.
- Santirocchi, Í. D. Cartas Pastorais Constitucionais no contexto da Independência do Brasil: dioceses setentrionais (1822). *Revista Brasileira de História*, v. 42, n. 91, p. 77-100, 2022.
- Santirocchi, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades*, v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010.
- Silva, A. R. C.; Costa, E. M. F. A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 331-358, 2021.
- Silva, A. R. C.; Santirocchi, Í. D. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. *Rivista di Storia del Cristianesimo*, v. 17, n. 2, p. 351-366, 2020.
- Solans, F. J. R. Le triomphe du Saint-Siège (1799-1823). Une transition de l'Ancien Régime à l'ultramontanisme ? *Siècles*, v. 43, p. 1-13, 2016.
- Steil, C. A.; Herrera, S. R. Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectivas num objeto de estudo. *Sociologias*, v. 12, n. 23, p. 354-393, 2010.
- Thibault, P. *Savoir et pouvoir*. Philosophie tomiste et politique cléricale au XIX siècle. 1970. Tese (Doutorado em História) – Sorbonne Université, Paris, 1970.
- Thompson, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Vattimo, G. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Xavier-Guerra, F. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Encuentro, 2009.
- Zanotto, G. Tradição, família E Propriedade (TFP): um movimento católico No Brasil (1960-1995). *Locus: Revista De História*, v. 16, n. 1, p. 85-101, 2010.

#### Como citar este artigo

Silva, A. R. C.; Caldeira, R. C. A intransigência católica como resposta ao mundo moderno. *Reflexão*, v. 48, e239096, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a9096>

---

Editores responsáveis: Breno Martins Campos e Ceci Maria Costa Baptista Mariani.  
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 7/8/2023 e aprovado em 21/8/2023.

Reflexão, Campinas, 48: e239096, 2023