



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

SÃO LUÍS-MA | VOLUME 18 | NÚMERO 54 | SETEMBRO-DEZEMBRO 2025

CHAMADA TEMÁTICA - As experiências do catolicismo no continente americano no longo século XIX e a modernidade na Igreja Católica

 <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n54e27744>

Disputas em torno da liberdade religiosa no Brasil oitocentista: usos ultramontanos do conceito

Gustavo Angelelli

Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e da Fundação Getúlio Vargas, São Paulo-SP, Brasil.
Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo.

 <http://lattes.cnpq.br/5943781494917418>

 <https://orcid.org/0000-0002-0386-116X>

 gustavoangelelli@gmail.com

RECEBIDO | 6 out. 2025 – APROVADO | 5 dez. 2025



PIPGHis UFMA

ESICULT
História, Arte
e Cultura Material

ANPUH



CAPES

FAPEMA

Resumo: Este trabalho analisa usos do conceito tipicamente liberal de liberdade religiosa por agentes históricos ligados ao ultramontanismo, com destaque para Cândido Mendes de Almeida. O objetivo é identificar de que maneira conceitos são apropriados e alterados por estilos de pensamento rivais e, neste caso, de que modo o ultramontanismo elaborou sua própria noção de liberdade religiosa, a qual passaria a significar liberdades da Igreja católica. Após refletir acerca das aproximações e distanciamentos entre o liberalismo e a noção de liberdade religiosa, aborda-se a atuação dos ultramontanos em seu combate ao Estado liberal, para então analisar a apropriação e os usos dados por esse setor do catolicismo ao conceito de liberdade religiosa. Dentre as fontes históricas mobilizadas, destacam-se os textos de autores ultramontanos, como livros e discursos parlamentares, além de periódicos. Conclui-se que, para além da regular refutação da noção liberal de liberdade religiosa pelos ultramontanos, eles também se valeram desse conceito, embora alterando-o, para sustentar o seu próprio projeto de modernidade católica.

Palavras-chave: liberdade religiosa; ultramontanismo; conceitos; liberalismo; Igreja católica.

Disputes over religious freedom in nineteenth-century Brazil: notes on ultramontane uses of the concept

Abstract: This paper analyzes the uses of the typically liberal concept of religious freedom by historical actors associated with ultramontanism, with particular emphasis on Cândido Mendes de Almeida. The objective is to identify how concepts are appropriated and transformed by rival styles of thought and, in this case, how ultramontanism developed its own notion of religious freedom, which came to mean the freedoms of the Catholic Church. After reflecting on the points of convergence and divergence between liberalism and the notion of religious freedom, the paper examines the actions of the ultramontanes in their struggle against the liberal state and then analyzes how this sector of Catholicism appropriated and employed the concept of religious freedom. Among the historical sources mobilized are texts by ultramontane authors, such as books and parliamentary speeches, as well as periodicals. The conclusion is that, beyond their regular refutation of the liberal notion of religious freedom, the ultramontanes also made use of this concept, albeit in a modified form, to support their own project of catholic modernity.

Keywords: religious freedom; ultramontanism; concepts; liberalism; Catholic Church.

Disputas sobre la libertad religiosa en el Brasil del siglo XIX: notas sobre usos ultramontanos del concepto

Resumen: Este trabajo analiza los usos del concepto típicamente liberal de libertad religiosa por parte de agentes históricos vinculados al ultramontanismo, con especial destaque para Cândido Mendes de Almeida. El objetivo es identificar de qué manera los conceptos son apropiados y transformados por estilos de pensamiento rivales y, en este caso, cómo el ultramontanismo elaboró su propia noción de libertad religiosa, que pasaría a significar las libertades de la Iglesia católica. Tras reflexionar sobre las aproximaciones y los distanciamientos entre el liberalismo y la noción de libertad religiosa, se aborda la actuación de los ultramontanos en su combate contra el Estado liberal, para luego analizar la apropiación y los usos que este sector del catolicismo dio al concepto de libertad religiosa. Entre las fuentes históricas movilizadas se destacan los textos de autores ultramontanos, como libros y discursos parlamentarios, además de periódicos. Se concluye que, más allá de la habitual refutación de la noción liberal de libertad religiosa por parte de los ultramontanos, estos también se valieron de dicho concepto, aunque modificándolo, para sostener su propio proyecto de modernidad católica.

Palabras clave: libertad religiosa; ultramontanismo; conceptos; liberalismo; Iglesia católica.

Introdução

Caracterizados pela defesa rigorosa do catolicismo romano, não estranha que o combate perpetrado pelos ultramontanos contra as práticas e os discursos liberais se desse principalmente no campo religioso, ou da configuração político-jurídica da religião. Nesse sentido, poucas noções seriam tão rejeitadas e confrontadas como a de “liberdade religiosa”.

Diante disso, salta aos olhos a leitura dos textos e discursos de um ultramontano como Cândido Mendes de Almeida, ao perceber que esse agente histórico do século XIX não faz apenas o uso tradicional (negativo, para um ultramontano) do conceito de “liberdade religiosa”. Pelo contrário, é possível identificar, tanto em seus escritos quanto em suas falas no parlamento, usos heterodoxos da ideia de “liberdade religiosa”, estranhos ao quadro teórico-conceitual do liberalismo ao qual esse conceito costuma ser associado. É à análise desse uso alternativo do termo “liberdade religiosa” que esse artigo se dedica.

Para além dos temas específicos da liberdade religiosa e do ultramontanismo, no entanto, essa pesquisa visa contribuir para a superação de certo exclusivismo que acompanha algumas noções de movimento progressivo que ainda predominam nos discursos sobre o século XIX, seja em termos de liberalismo, seja por meio da ideia de secularização. Não se rejeita que haja tais movimentos. O liberalismo é, de fato, uma inovação radical do século XIX e pode-se interpretar outras forças como reações a ele, ou como seus desdobramentos. Também a secularização é uma noção fundamental para entender o mundo moderno, em especial o assim chamado ocidente.

O que precisa ser esclarecido constantemente é que há outras forças sociais, mais ou menos relevantes, que tiveram maior ou menor repercussão em seu tempo e eventualmente não sobreviveram na memória coletiva explícita, embora ainda possam estar na raiz de estruturas institucionais e discursivas atuais.

Além disso, o que se contesta é que as reações ao liberalismo sejam sempre “reacionárias” no sentido de sobrevivências anacrônicas, fadadas ao ocaso. Pelo contrário, embora possam se inspirar em formas sociais pretéritas, as forças conservadoras e reacionárias apenas podem ter repercussão política e disputar espaços (sociais, políticos, semânticos) se tiverem alguma adequação em seu próprio tempo. Dito de outra forma, práticas e discursos antimodernos são por definição modernos. Não se pode confundir o conteúdo dos discursos com a forma de sua construção e enunciação. Deve-se observar a realidade histórica em sua complexidade e encarar o paradoxo da modernidade dos antimodernos de forma criativa, sem obscurecê-lo, sob pena de perder sua complexidade e tratar como passadas formas radicalmente presentes de expressão e atuação política.

Da mesma maneira, deve-se evitar uma noção de secularização que signifique simplesmente o progressivo afastamento entre religião e política, com a prevalência desta, ainda que por meio da absorção de características da primeira (algo que se poderia tratar como a imantização do sacro).¹ Embora convincente e parcialmente correta, essa ideia traz implícita a problemática noção de subjugação do religioso, que se prova na atualidade um equívoco conceitual, além de erigir processos históricos particulares à contestável posição de paradigma. Essa pesquisa, voltada particularmente à noção de liberdade religiosa, pretende contribuir com a percepção de que o campo religioso reage às ideias liberais, ora rejeitando-as (ataques à liberdade religiosa), ora assimilando-as para a sua própria lógica (utilização alternativa da noção liberdade religiosa), ora cedendo a elas para ressituá-las no jogo de poder (defesa da garantia da liberdade religiosa da Igreja católica sob a própria lógica liberal). Essas distinções permitem perceber que a secularização não deve ser reduzida à ideia de imantização do sacro, acompanhada da perda de espaço de poder pelo campo religioso, o que apenas tem

¹ Um panorama sobre as críticas às teorias da secularização é feito por Elisa Cárdenas Ayala e Francisco A. Ortega (2023).

validade (parcial, vale dizer) quando nos limitamos a observar as formas institucionalizadas do poder e do direito. Com efeito, essa é apenas uma dimensão da realidade social, paralela à atuação direta da Igreja católica, em busca de uma legitimação e fortalecimento de sua posição social para além da oficialidade das formas legais.

Este estudo dialoga com o programa de pesquisa anunciado por Ana Rosa Clolet da Silva (2017), ligado à investigação das experiências da modernidade e da secularização no discurso ultramontano, com apoio na história conceitual. Em seu texto, Silva concentra a atenção precisamente nos conceitos de liberdade religiosa e liberdade da Igreja. Nas reflexões que seguem, buscamos ressaltar a particularidade dos usos ultramontanos do conceito de liberdade religiosa que, aparentemente de maneira indevida, assumem a liberdade religiosa como uma noção positiva, o que se explica por certa sobreposição com a ideia de liberdade da Igreja. Por outro lado, também encontramos usos ultramontanos da noção de liberdade religiosa para reivindicá-la à Igreja em moldes semelhantes ao liberal. O intuito desse artigo é precisamente apontar para a ausência de limites rígidos entre os léxicos de estilos distintos de pensamento (liberal e conservador, por exemplo), de modo que a atenção aos conceitos pode, de fato, esclarecer as relações históricas não mediante segmentações estanques, mas ao revelar a complexidade impressa na polissemia dos conceitos que dão sentido à realidade social.

Inicialmente, este texto apresenta reflexões sobre algumas aproximações e afastamentos entre o liberalismo e a noção de liberdade religiosa, a fim de ressaltar o caráter contingente da relação entre esses conceitos. O tópico seguinte é dedicado a uma breve apresentação da maneira pela qual os ultramontanos defendiam a Igreja católica contra o que consideravam os abusos e usurpações perpetrados pelo Estado liberal e contra a noção de liberdade religiosa. Por fim, mostraremos de que maneira o termo “liberdade religiosa” aparece nos escritos de Cândido Mendes, articulando-o com outros usos, a fim de lançar luz sobre a polissemia e mobilidade dos conceitos entre os distintos estilos de pensamento em um mesmo contexto linguístico.

Liberalismo e liberdade religiosa: aproximações e afastamentos

É difícil definir o liberalismo. Essa dificuldade não é um defeito, mas intrínseca ao conceito,² que de fato engloba múltiplas significações, algumas das quais são, por vezes, difíceis de conciliar (como se nota quando defensores da “liberdade” atacam formas de vida diferentes das suas próprias).³

Para uma abordagem analítica do tema, com apoio em Karl Mannheim (1999), podemos vislumbrar na passagem para o século XIX a formação de três estilos de pensamento concorrentes, que se negarão e influenciarão mutuamente: o liberalismo, o conservadorismo e o socialismo proletário. Essa esquematização, certamente, simplifica excessivamente a realidade, o que é efeito de toda classificação. Ao mesmo tempo, no entanto, os males da simplificação são matizados, quando utilizamos as categorias não como gavetas isoladas nas quais os fenômenos histórico-sociais devem ser inseridos de maneira excludente, mas sim como tendências que se

² Como nota Óscar Javier Linares Londoño (2024), é próprio dos conceitos, considerados em sua historicidade inerente, não serem passíveis de definição.

³ Acerca da história do conceito de liberalismo no Atlântico iberoamericano, ver Javier Fernández Sebastián (2009).

constituem umas em face das outras, por meio da contraposição ou mesmo da apropriação de aspectos do discurso dos estilos de pensamento concorrentes.

A utilização do conceito de liberalismo nessa chave teórica, se não permite por si só ver a complexidade das múltiplas formas de incidência do liberalismo nos discursos, nas práticas e nas instituições, possibilita justamente uma visão de todo, capaz de abranger em uma única mirada formas de pensamento que de outro modo aparecem como incompatíveis ou rivais.

De maneira complementar, podemos afirmar, com Roberto Di Stefano (2012), que uma concepção mais abrangente do conceito de liberalismo vai além de um conjunto de ideias políticas e princípios econômicos, configurando-se como “uma cultura, uma cosmovisão, uma maneira de pensar o lugar do homem na história”. Para ele, o liberalismo deve ser visto como uma “cultura de liberdade que colocou no centro de suas preocupações a emancipação do homem das cadeias do despotismo e suas possibilidades de progresso moral e material a partir, justamente, dessa luta emancipadora”. Vale ressaltar, porém, que esse “despotismo” poderia ser atribuído a diferentes instituições ou entidades, conforme os grupos sociais em luta, podendo referir-se ao monarca, à tradição, à Igreja e ao Papa, mas também ao próprio Estado, como aparecia aos defensores dos “direitos da Igreja”. Nesse sentido, o que diferencia o liberalismo é a centralidade dada à “emancipação do homem”, que confere prevalência ao indivíduo frente às instituições.

Com base nisso, pode-se encarar um conceito como o de liberdade religiosa a partir do conjunto de ideias desenvolvido em torno do campo semântico próprio ao que podemos chamar de liberalismo, sem que isso signifique vinculá-lo a uma linhagem de pensamento estanque, ou determinada por algum aspecto específico, como o econômico. A noção de liberalismo aponta para uma cultura de liberdade voltada à emancipação do homem, à afirmação de sua autonomia, contra as opressões ou repressões que seriam causadas por entidades coletivas. Além disso, o conceito de liberdade religiosa não deve ser encarado como se permanecesse restrito aos limites do campo semântico produzido pelo liberalismo, pois, uma vez lançado na arena sociopolítica, é disputado por outras formas de pensamento, sejam elas dissensões internas ao liberalismo, sejam formas adversárias. Este estudo volta-se, precisamente, à apropriação do conceito de liberdade religiosa pelo pensamento conservador, seja absorvendo-o para sua forma de pensamento, seja reivindicando-o para a proteção da Igreja católica nos termos da própria lógica liberal. Esse uso ocorre paralelamente à generalizada rejeição, pura e simples, da liberdade religiosa tal como propugnada pelos liberais, e não nos parece que deva ser ignorado. Justamente a sua singularidade pode lançar luz sobre as práticas discursivas em sua complexidade.

Por outro lado, é importante lembrar que há autores, como Paolo Prodi (2009, p. 109), que não veem a ideia moderna de liberdade – ao lado de outras como democracia e direitos humanos – como invenção do Século das Luzes, mas como fruto de um processo muito mais longo e complexo, em que o cristianismo desempenha um papel relevante, dado o dualismo fundamental na história ocidental entre o sagrado e a política, entre a história humana e a história da salvação. Isso torna ainda mais evidente o quanto as noções de liberalismo e liberdade têm uma relação marcada pela contingência histórica, não sendo possível definir uma pela outra. É claro que as histórias desses conceitos se entrelaçam, mas também é certo que não coincidem. A sobreposição conceitual gerada pelo discurso liberal tem valor não por ser verdadeira ou falsa em si mesma, e sim, precisamente, porque em determinado período histórico ela foi produzida e em alguma medida se impôs.

Dadas essas relações complexas, antes de avançar sobre o conceito de liberdade, particularmente liberdade religiosa, vale deter-se sobre o conceito de “liberal”, o qual passa por transformações, destacadamente a partir da passagem para o século XIX, com o desenvolvimento de um novo campo semântico em torno do liberalismo. No Brasil, como argumenta Christian Lynch, essa inovação conceitual apenas seria difundida com a vinda da Corte de Bragança para o Rio de Janeiro em 1808, a qual promoveria medidas significativas, como a introdução de uma até então inexistente tipografia na colônia, e sobretudo a partir de 1821, com o recebimento de notícias da Revolução do Porto. Embora tenha havido barreiras para a difusão das ideias, como a censura e as dificuldades impostas à circulação de impressos não oficiais, começa a ganhar forma e força a noção moderna de liberdade: “não mais a liberdade dos antigos, republicana clássica ou constitucional antiquária, ou de liberdade como privilégio, mas de uma liberdade caracterizada pelos direitos e garantias individuais, baseados em critérios isonômicos” (Lynch, 2014, p. 123).

Esse núcleo significativo da liberdade moderna, promovida pela corrente que se passaria a chamar de “liberalismo” (para muitos, o paradigma para os demais “-ismos” modernos, seja por complemento ou por contraposição), seria a diretriz para as formas, componentes ou aspectos particulares de manifestação da liberdade moderna: de expressão, de imprensa, de comércio, de religião. Ou seja, cada elemento da vida social passaria a ser valorado política e juridicamente por sua vinculação com cada indivíduo, concebido como sujeito de direitos, uma vinculação justificada em abstrato, cuja relevância estaria no igual reconhecimento para todos, por intermédio de um Estado que deveria se abster de impedir o seu exercício.

Entrado o século XIX, essa noção de liberdade torna-se central, o que pode ser verificado pela leitura das constituições do período.⁴ No caso da Constituição brasileira, a proclamação dos direitos sob essa lógica, centrados nos indivíduos, está estampada no artigo 179, no título dedicado às garantias dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que elenca três pilares: ao lado da segurança individual e da propriedade, em primeiro lugar, aparece justamente a liberdade.⁵

A particularização da liberdade religiosa está no parágrafo V do artigo 179, nos seguintes termos: “ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública”. Como se percebe, não é o puro e simples reconhecimento da liberdade religiosa, em sentido amplo e propriamente liberal, mas o reconhecimento da tolerância àqueles que tivessem outras crenças, desde que respeitada a religião oficial e a moral pública. A religião oficial “continuava a ser” a católica apostólica romana, tal como inscrito no artigo 5, em cujo dispositivo havia uma segunda parte: “Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”. Continuava-se, assim, a regulamentação advinda do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre as monarquias portuguesa e britânica, de 19 de fevereiro de 1810.

Essa foi a opção consolidada na Constituição outorgada pelo imperador. Em 1823, no entanto, no bojo da Assembleia Constituinte, que seria dissolvida pelo monarca, foi apresentado um

⁴ Não por acaso, nota-se que no período inicial “liberalismo” e “constitucionalismo” podiam aparecer como sinônimos, como mostra Javier Fernández Sebastián (2023, p. 173-174). Para o caso brasileiro, v. Lynch (2012).

⁵ “Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte. [...]” (Colleção..., 1886, p. 32).

Projeto de Constituição que trazia a declaração de direitos individuais já no artigo 7, cujo parágrafo III consignava nominalmente “a liberdade religiosa” (Diário..., 2003, v. 2, p. 689).

Ao discutir esse dispositivo do projeto no âmbito da Constituinte, Andrada Machado define a liberdade religiosa como “a liberdade de adorar cada um o Ente Supremo pela forma que melhor lhe parece. Este direito é tão sagrado, que eu creio que nem deveria entrar no catálogo dos direitos garantidos porque a relação da criatura com o criador está fora do alcance político”. Porém, continua, o estado a que a sociedade chegou levava a comissão a estabelecer essa garantia, “para evitar o absurdo de se obrigar o cidadão a praticar o contrário do que lhe dita a sua consciência, em negócio sobre que não tem poder a sociedade e de que ninguém deve pedir contas” (Diário..., 2003, v. 3, p. 185).

Apesar da declaração do direito à liberdade religiosa e de manifestações como essa, o que o projeto previa não era uma noção de liberdade em sentido muito mais ampliado do que aquela que ficaria firmada na Constituição. Basta prosseguir a leitura:

Art. 14. A liberdade religiosa no Brasil só se estende às Comunhões Cristãs; todos os que as professarem podem gozar dos Direitos Políticos no Império.

Art. 15. As outras religiões, além da Cristã, são apenas toleradas, e a sua profissão inibe o exercício dos Direitos Políticos.

Art. 16. A Religião Católica Apostólica Romana é a Religião do Estado por excelência, e única mantida por ele (Diários..., 2003, v. 2, p. 690).

Apesar de diferenças, como a expressa menção à liberdade de todas as confissões cristãs e a ausência de limitação ao funcionamento dos templos, percebe-se a mesma tônica de reconhecer apenas o cristianismo como matriz religiosa legítima e verdadeira, além de também conferir à Igreja católica um lugar privilegiado entre as confissões, como religião de Estado.

Vale notar que essa linha de pensamento era presente também nos discursos da Constituinte, e não apenas como uma força subjacente. Maciel da Costa, por exemplo, rejeita o art. 7, III, que declarava o direito à liberdade religiosa, com os seguintes argumentos:

Sr. presidente, que possa cada um adorar o Ente Supremo da maneira que a sua razão lhe ditar, passe como uma proposição filosófica; mas que ela seja arvorada e decretada um direito civil de Cidadãos Católicos, e por uma Nação inteira de Católicos, que têm a felicidade de não contar no seio de sua grande família nem uma só Seita das infinitas que há de Protestantes, e que por condição essencial sine qua non do seu pacto social jura manter a Religião Católica Apostólica Romana, isso não pode ser, seria uma contradição notável (Diário..., 2003, v. 3, p. 185).

Nota-se, portanto, que houve significativa resistência à adoção da concepção liberal de liberdade religiosa já desde a Constituinte. A ideia seria defendida ao longo de todo o século XIX, assim como contra ela haveria a vigilante oposição dos católicos mais ciosos das posições da Igreja.

Já na segunda metade do século XIX, Antônio Joaquim de Macedo Soares publica um opúsculo dedicado à defesa da liberdade religiosa. Nele, o autor afirma que essa questão “está decidida a favor da democracia”. Ainda assim, deixa claro quem são seus adversários, com destaque para “a propaganda reacionária do ultramontanismo, sem cessar renascente das próprias cinzas” (Soares, 1874, p. 11).

Do mesmo modo, Joaquim Nabuco (1873, p. 33) defende que “o princípio da liberdade religiosa entrou no direito comum do século, entrou na consciência da humanidade, é impossível arrancá-lo daí onde ele está para sempre consolidado”. E o faz em um discurso significativamente intitulado *A invasão ultramontana*, que fora pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil, órgão maçom.

Assim, apesar da força das novas ideias liberais, que acompanhavam o curso dos acontecimentos que desaguaram na emancipação do Brasil sob a forma política de uma monarquia constitucional, é certo que ideias contrárias não foram extirpadas da noite para o dia, e outras surgiram como reação ao liberalismo e às concepções de liberdade religiosa que lhe eram correlatas.

Ultramontanos brasileiros: os defensores da Igreja católica contra o Estado moderno e a liberdade religiosa

Dentre os católicos, a corrente mais abertamente refratária às ideias da modernidade era a dos ultramontanos.⁶ O ultramontanismo possuía ramificações em inúmeros países e localidades, o que implicava diferenças significativas decorrentes das distintas situações sociopolíticas. Em comum, pode-se identificar justamente a recusa às inovações da modernidade, e particularmente ao ideário liberal, que implicaria, dentre outras ideias, as de liberdade de culto e de consciência, que podem ser reunidas sob o conceito mais amplo de liberdade religiosa. Haja vista o motivo religioso que os unia, é natural que os ultramontanos brasileiros se manifestassem como adversários ferrenhos da liberdade religiosa, que sob a retórica liberal era entendida a partir da figura do indivíduo. Afinal, isso implicaria virtualmente a pluralidade de religiões, contrária à pretensão de monopólio moral da Igreja nos países que ainda conservavam o catolicismo como religião oficial, caso do Brasil. Por isso, em geral, o que se nota é que os ultramontanos usam o termo “liberdade religiosa” em conformidade com as premissas liberais, mas considerando-o um conceito negativo, a ser rejeitado e combatido.

Além das concepções religiosas rivais, o principal alvo dos ataques desferidos pelos ultramontanos eram as práticas estatais consideradas invasões do poder civil sobre a jurisdição que por direito pertenceria ao poder eclesiástico. A prática de utilização das funções e dos funcionários eclesiásticos por parte do governo, que de fato havia, era um dos aspectos do “regalismo”. Em resumo, pode-se dizer que há uma longa história de vínculos entre a Igreja católica e o poder civil na península ibérica, sobretudo como reação à ascensão das confissões cristãs reformadas. Os monarcas portugueses recebiam poderes e direitos para manter e conduzir as atividades eclesiásticas, inclusive com a nomeação dos bispos. Isso fez com que as atividades e autoridades civis e as eclesiásticas muitas vezes se confundissem, tornando funcionários eclesiásticos, na prática, funcionários públicos. O Estado-nação brasileiro que se forma no início do século XIX herda essas práticas (Obeid, 2023).

A década de 1870 é especialmente significativa na história da Igreja católica. Declarando-se prisioneiro quando da anexação de Roma, no âmbito do processo de unificação italiana e do fim dos Estados papais, Pio IX conduz os trabalhos no Concílio do Vaticano e, na esteira de autoafirmação do poder já evidenciada na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus Errorum*, emite-se ofi-

⁶ Como argumentaremos, todavia, a rejeição explícita à modernidade não significava que fossem efetivamente antimodernos. Nas palavras de Santirocchi (2024, p. 85), referindo-se aos bispos, eles “tinham uma proposta de modernidade concorrente, uma modernidade católica”.

cialmente o dogma da infalibilidade papal. Diante das condições então postas, a Santa Sé passa a traçar e empregar estratégias para voltar a se expandir e retomar a sua importância no mundo.

Não por acaso, no Brasil, enquanto o governo imperial sofre perdas de apoio político com relação a outros estratos sociais, como os militares em razão da Guerra do Paraguai, bispos e leigos católicos assumem a posição radical emanada de Roma e, ao sustentá-la, enfrentam o governo civil. O resultado seria a explosão da Questão Religiosa, consistente no processo movido contra os bispos de Olinda e do Pará, que culminaria em sua prisão. Também no Brasil, portanto, altas dignidades da Igreja católica seriam presas, reforçando a retórica de perseguição pelas instituições e associações da modernidade contra a religião (e, portanto, contra a moral e contra Deus).

Nesse cenário, o ultramontanismo brasileiro atua intensamente, reivindicando maior independência de atuação e prevalência doutrinária do catolicismo, o qual fora confirmado na Constituição de 1824 como religião de Estado. Em defesa de suas posições, os ultramontanos rejeitavam a noção de “liberdade religiosa”, tal como concebida na linhagem liberal que passaria a dominar o ideário cultural e político, ainda que de formas muitas vezes contraditórias e quiçá incompletas. Efetivamente, lê-se com maior frequência ataques de ultramontanos contra essa ideia. Pode-se tomar como exemplo, entre tantos, um texto publicado no periódico católico *O Apóstolo* (n. 9, p. 66), em 28 de fevereiro de 1869:⁷

Nos tempos que correm, se não fosse o cuidado e a vigilância da Igreja, os princípios de uma falsa política humana, as teorias da liberdade religiosa com as suas consequentes de consciência e de culto, teriam já acabado de destruir esse resto de boa sociedade, que felizmente ainda existe.

Ao analisar as páginas do *Apóstolo*, Silva (2017, p. 105) ressalta que os autores do jornal reiteradamente apontavam a contradição entre a defesa da liberdade religiosa e a Constituição do Império. Além disso, destaca o combate à tendência de alargamento dos limites da liberdade religiosa:

É justamente contra essa tendência que os editores do *Apóstolo* mobilizavam-se, denunciando os supostos propósitos daqueles “reformadores protestantes” membros do Parlamento, argumentando não ser “o amor da pátria que inspira nos representantes do futuro do Brasil a liberdade religiosa”.⁸

Nesse mesmo sentido, Gilson Ciarallo (2011, p. 93) afirma que, para o tradicionalismo católico, a liberdade religiosa “só se encaixava como expediente para um mal”, isto é, a diversidade de religiões.

Entretanto, tratar a postura ultramontana como mera rejeição à modernidade (como muitas vezes seus próprios participantes faziam) não condiz com a complexidade dos fatos. Mesmo na Europa, já avançado o século XIX, o discurso conservador vai além do tom mais tradicionalista que revelava suas ligações com o Antigo Regime, e adapta-se às discussões da modernidade, ainda que se deva reconhecer a dificuldade inicial de lidar com o deslocamento da soberania, que passara do monarca absoluto à nação. Como dizem Francisco Colom e Ángel Rivero (2006, p. 10), apesar dos ataques ao Estado liberal por pensadores de Maistre e Bonald,

⁷ Para uma investigação detida acerca desse periódico, ver os estudos de Ana Rosa Cloquet da Silva (2017) e Ana Rosa Cloquet da Silva e Thais da Rocha Carvalho (2019).

⁸ As aspas referem-se a transcrições de *O Apóstolo*, n. 14, 1866, p. 2.

“o relógio da história, sem embargo, era irreversível e a restauração de uma monarquia absoluta que religasse as legitimidades do trono e do altar se mostrou finalmente como uma tarefa impossível”. É significativa, nesse contexto, a posição de Donoso Cortés, que vê no Estado um aliado político da moralidade católica na preocupação pela salvação da sociedade moderna, apontando para a solução autoritária e nacional que ganharia corpo sobretudo no século XX (Colom; Rivero, 2006, p. 10-11).

No Brasil, ultramontanos como Cândido Mendes de Almeida não cessarão de atacar o Estado e o governo como responsáveis pela perda de poderes pela Igreja e, consequentemente, pelo definhamento moral da sociedade. Ainda assim, também nesse momento avançado do século XIX, não pleiteiam a pura e simples volta da monarquia absoluta do Antigo Regime, até porque no caso brasileiro esse período remete primordialmente ao rei D. José I e seu ministro plenipotenciário, Marquês de Pombal, vistos como os grandes inimigos da Igreja devido a suas reformas e políticas centralizadoras, a partir da segunda metade do século XVIII. Basta lembrar que foi nesse período que os jesuítas, até então uma das principais forças sociais e políticas do mundo colonial, foram expulsos. Para Cândido Mendes, contudo, a história de ataques da monarquia ou do Estado contra a Igreja no mundo português, e portanto brasileiro, não começa com Pombal. De fato, o que se lê em sua história das relações entre Igreja e Estado é uma contínua luta por sobrevivência daquela, frente às violências praticadas pelo Estado.

Assim, se buscar no Estado um aliado é algo difícil de conceber para um agente histórico como Cândido Mendes, ao menos em primeiro plano,⁹ uma pura e simples volta ao passado também não satisfaz seus interesses de católico ultramontano brasileiro. O jurista participa, portanto, de uma luta pelos direitos e prerrogativas da Igreja em seu próprio tempo, o qual é concebido como fruto de uma história de opressões.

Diante disso, as armas de combate às quais recorre não são as do passado, mas do presente. Uma delas é a historiografia, que se refere, por certo, ao passado, mas é enquanto narrativa ou relato presente que cumpre a tarefa que lhe é destinada, de moldar os discursos e influenciar a visão de mundo dos contemporâneos.

Outro recurso é a participação nos debates políticos atuais, feitos sob o molde liberal, mesmo que a finalidade muitas vezes pareça ser a de tentar subvertê-lo por dentro e redirecioná-lo. É nesse âmbito que o autor utiliza termos próprios da retórica liberal, como “liberdade religiosa”, mantendo sua valoração positiva, mas transformando-lhe o conteúdo. Essa utilização é sinal de que agentes históricos como Cândido Mendes de Almeida já não pleiteiam uma pura e simples volta ao passado, mas a reorganização da sociedade presente em seus novos termos. É o que se percebe também em outros âmbitos como, por exemplo, quando ele rechaça a legitimação política de caráter estamental para debatê-la sob fundamentos constitucionalistas, que não convém explorar nos limites deste artigo.¹⁰

Antes de passar à utilização positiva do conceito de liberdade religiosa por parte de Cândido Mendes, enquanto agente histórico representativo dos ultramontanos, vale notar que ele também desfere ataques contra a ideia não liberal de liberdade, concebida como privilégio, inclusive quando a beneficiária é a Igreja, ou melhor, quando o são as Igrejas nacionais, sob a proteção dos Estados.

⁹ Ítalo Santirocchi (2013) demonstra, no entanto, a complexidade da relação entre os bispos ultramontanos e o poder civil, que foram a um só tempo adversários e aliados (em sua defesa do princípio da autoridade).

¹⁰ Para uma análise mais detida sobre o pensamento de Cândido Mendes, remetemos a Angelelli (2022).

Pode-se verificar um emprego da ideia de liberdade como privilégio da Igreja católica nos Estatutos da Universidade de Coimbra, Livro II, título IV, capítulo 2:

Dará notícia das dissensões e discórdias que se tem agitado nestes Reinos entre a *Cúria Romana*, e os Senhores Reis Meus Predecessores; ou seja na qualidade de *Supremos Magistrados Políticos* em defesa, em sustentação dos Direitos Temporais, e das Regalias da Coroa; ou seja como *Protetores* da Igreja Lusitana, para defenderem, e sustentarem o Poder ordinário dos Bispos; os Direitos dos Metropolitanos, e Cabidos; e outros direitos, prerrogativas e artigos das *liberdades* da Igreja Portuguesa (*apud Almeida, 1866, p. CXIII-CXIV* – destaque do original).

Embora o Estatuto reconheça as “liberdades” (privilégios) da Igreja católica, estas são atribuídas particularmente à Igreja portuguesa, no mesmo contexto em que são registradas as dissensões e discórdias entre a cúria romana e os reis portugueses. Por isso, o reconhecimento de tais “liberdades” não será motivo para elogios aos Estatutos e às demais legislações pombalinas por parte dos ultramontanos do século XIX, mas sim para ataques, pois veem nessa normativa a adesão da coroa portuguesa às práticas do galicianismo.

Essa vinculação é explicitamente feita por Cândido Mendes no contexto em que discute os Estatutos: “A França era a nação cuja Igreja alegava possuir certas liberdades, que lhe conferiam privilégios perante a Igreja Universal” (Almeida, 1866, p. CCXI – destaque do original). Nesse contexto, já não se trata de defender os privilégios da Igreja católica perante os Estados nacionais, mas de rejeitar os privilégios das Igrejas nacionais frente à Igreja universal sediada na Santa Sé. Por isso, prossegue:

Estas liberdades foram depois amplamente estendidas pelos adversários da Santa Sé, Católicos ostensivos e secretos Hereges, Jansenistas, ou Galicanos; liberdades que os bons Católicos, como Fenelon, denominam servidões, e a Santa Sé desconhecia, mas tinham em seu favor o braço do Poder Real (Almeida, 1866, CCXI-CCXII – destaque do original).

Contra os privilégios das Igrejas nacionais, protegidas e cooptadas pelas monarquias em detrimento da Igreja universal, sediada em Roma, Cândido Mendes reivindica a liberdade desta. Para o seu benefício haviam sido fundados institutos como o padroado, mas estes estariam sendo usados pelo poder civil há séculos para a finalidade oposta, violentando a liberdade da Igreja:

A Igreja fundou o Padroado no interesse do seu serviço, e sem prejuízo de sua liberdade. Encheu de privilégios e de graças aqueles a quem honrava com o título de Padroeiros, não julgando que seus advogados e paladinos se quisessem constituir não só seus dominadores, como perseguidores, muitas vezes impondo-se tais encargos como regalias por efeito do próprio arbítrio, sem consultarem a protegida, e a despeito de sua vontade e protestos. Mas o propósito era, e sempre tem sido, arrancar à Igreja sua liberdade, para modelá-la em instrumento de governo e de domínio, realizando-se assim o grande pensamento do Cesarismo (Almeida, 1866, p. CCXL).

Percebe-se desse texto que Cândido Mendes trabalha com uma ideia de liberdade natural da Igreja, que lhe pertence por sua própria história e missão, e não pelo reconhecimento de qualquer autoridade política que fosse. Nesse sentido, vê-se que a liberdade que defende não pode ser meramente entendida como privilégio, pois este pode ser interpretado como uma concessão estatal, o que é frontalmente rechaçado por ele. Semelhante ideia seria adequada

àqueles que fragmentam a Igreja em função dos territórios dos Estados-nacionais e submetem o produto dessa divisão ao poder civil. A liberdade, como o ultramontano a entende e defende, é um atributo prévio, que antecede os poderes estatais. Não os antecede, entretanto, no sentido dos direitos naturais individuais, porque tem seu fundamento em uma instituição única, um corpo coletivo que precede em tempo e importância a liberdade particular dos indivíduos, isto é, a Igreja católica encabeçada pelo sumo pontífice.

Esse conjunto de ideias está na base da consideração da liberdade de cariz liberal como filha do despotismo dos governantes: “Entre a liberdade e o despotismo as diferenças são salientes. Uma é filha Catolicismo, e outra do Racionalismo. Ora o primeiro é o grande decentralizador dos Impérios, ao inverso do segundo. Suas obras o demonstram” (Almeida, 1866, p. CCLXXXIX). A fonte da liberdade seria, portanto, o catolicismo, ao passo que o racionalismo moderno, liberal, que move os governos nacionais seria a origem de práticas autoritárias, que ferem aquela liberdade. Com esses argumentos, o autor procura assegurar “a preeminência do espiritual sobre o temporal”, que somente é possível mediante a garantia da liberdade da Igreja (Almeida, 1866, p. CCLXXX), que é o seu “mais precioso bem” (Almeida, 1866, p. CCCLI).

Em sua luta contra o racionalismo moderno e a respectiva concepção de liberdade religiosa, entretanto, a defesa dos interesses da Igreja pelos ultramontanos não passa apenas pela rejeição da modernidade, do liberalismo e de toda a coleção de “-ismos” elencada no Syllabus.¹¹ Ao longo das décadas, o que houve foi um complexo cenário de disputas, em que os agentes históricos e as instituições se pautaram em estratégias e formas discursivas distintas, por vezes contraditórias. É nesses termos que deve ser compreendida a relação dos ultramontanos com a noção de “liberdade religiosa”, que em geral lhes soa inaceitável, mas da qual também se vale-rão em seus discursos de maneiras distintas da simples rejeição.

Ao tratar da complexa luta pela “liberdade da Igreja”, prenhe de tensões internas e externas às instituições eclesiásticas, Roberto Romano (1979, p. 12) sintetiza da seguinte maneira a posição da Igreja no Brasil:

A Igreja está bastante consciente de que muito pouco tem a esperar das elites econômicas e intelectuais brasileiras. Para continuar existindo, ela foi obrigada a combater a ideologia liberal, aceitar com extrema reserva a “proteção” positivista e sempre se precaver contra as práticas socialistas. Mas os católicos não se limitaram a resistir à cultura e às instituições produzidas por estas elites secularizantes: criaram, além disso, suas próprias vanguardas intelectuais e forjaram um discurso político com características próprias, dentro de parâmetros que só eles poderiam recolher.

Diante disso, acertadamente, Romano (1979, p. 13) procura ir além das representações comumente feitas acerca do catolicismo no mundo moderno, como um movimento reacionário e antiprogressista, conforme a interpretação weberiana. É preciso verificar as autorrepresentações e os discursos dos próprios movimentos católicos, o que se verifica inclusive na incorporação da terminologia liberal, mas conforme o seu estilo de pensamento. Esse estilo é marcado pelo que Romano (1979, p. 22-23) caracteriza como “uma atitude soteriológica fundamental no interior da Igreja”, isto é, do anseio de salvação que marca a luta entre a Igreja e os demais poderes que compõem a ordem social, como o Estado, “cuja tendência geral, desde o último

¹¹ A relação de termos repudiados no resumo dos “principais erros da nossa época” é longa: panteísmo, naturalismo, racionalismo, indiferentismo, protestantismo, socialismo, comunismo, liberalismo, dentre outros. Ver o Syllabus traduzido em Almeida (1873, p. 889-897).

século, foi completar o movimento de negação de toda transcendência e liquidar a religião católica como fonte de legitimidade do poder". Na luta por manter, ou recuperar, o seu posto enquanto fonte legitimadora do poder, a liberdade da Igreja será defendida como uma condição fundamental para a liberdade dos homens, entendida em função da salvação, que teria na Igreja a entidade mediadora indispensável. Somente por intermédio da Igreja, intérprete da palavra divina, se faria o longo processo de libertação do homem.

Por isso, para além da caracterização fácil da Igreja e de seus agentes como antimodernos, ou permanência do passado no presente, é necessário observar de que modo os discursos são produzidos no âmbito da Igreja, por seus membros e por leigos católicos, para entender como "desenvolvem para si os elementos da cultura brasileira e os recriam mediante a consideração teológica [...], *conditio sine qua non* para se abordar de maneira adequada a política católica contemporânea" (Romano, 1979, p. 23).

Ao realizar-se já sob o predomínio liberal, e como oposição a ele, a mobilização do conceito de liberdade religiosa com referência a uma liberdade concreta, que na prática implica um privilégio natural e único, não deixa de ser moderna a seu modo. Mais do que mera permanência anacrônica de um conceito pré-moderno, ao ser utilizada com a intencionalidade de se opor à concepção liberal, talvez seja mais adequado falar em uma "outra modernidade", de certo modo uma modernidade por negação, mas ainda assim moderna, porque decorrente de lutas instauradas sob o domínio do liberalismo e como oposição a ele.

Apresentado o panorama de atuação dos ultramontanos no século XIX, no próximo tópico veremos com maior detalhamento o uso específico do conceito de liberdade religiosa a que temos nos referido, por meio do qual Cândido Mendes realiza a defesa da Igreja católica. Complementarmente, e por contraposição, veremos como no início do período republicano é possível identificar a reivindicação dessa liberdade em termos mais próximos da lógica liberal, conquanto acompanhada da pressuposição de uma preeminência de fato do catolicismo.

Usos ultramontanos do conceito de liberdade religiosa: a defesa das "liberdades" da Igreja católica no Brasil

Conforme vimos, geralmente os defensores da Igreja utilizam o conceito de liberdade religiosa em sentido próprio, liberal, para eles um sentido negativo. Aparece, desta forma, como um dos conceitos mais expressivos da doutrina adversária, em momentos de ataque mais frontal.

Não obstante, e é a isso que chamamos atenção, encontra-se um uso alternativo do termo.¹² Um uso pouquíssimo frequente, é verdade, mas significativo para perceber que não há fronteiras rígidas entre os estilos de pensamento que convivem em um mesmo contexto linguístico. O que se verifica é que mesmo esse conceito, um dos mais antipáticos à concepção de mundo dos defensores da Igreja no Brasil oficialmente católico do século XIX, chegou a ser utilizado em uma acepção positiva por ultramontanos. E para ser uma acepção positiva, por certo, o conceito aparece também com o significado bastante alterado.

A ocorrência dessa acepção, à qual chamamos atenção, se dá por obra de Cândido Mendes de Almeida, que publica uma obra de grandes dimensões, intitulada *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*. Nela, compila as normas da Igreja e do Estado referentes ao poder eclesiástico apli-

¹² Esse uso do conceito realizado por Cândido Mendes também é observado por Rodrigo da Nóbrega Moura Pereira (2007).

cáveis ao Brasil. Além disso, como forma de preparar o leitor, oferece uma longa introdução, em que conta a história do direito eclesiástico no país e das relações entre Igreja e Estado, desde a monarquia portuguesa, detendo-se sobretudo no período do Marquês de Pombal, visto como o mais agressivo contra o catolicismo.

No prólogo, ao justificar a sua publicação, Cândido Mendes o faz justamente em nome da liberdade religiosa, o que poderia gerar estranhamento diante do uso comum do conceito anteriormente visto e admitido inclusive pelos adversários do liberalismo. Afirma ele:

E ninguém dirá que semelhante estudo não tenha sua importância e utilidade prática. Sem esses conhecimentos não é possível aquilatar a situação imposta à Igreja Católica no Império; situação que deverá ser defendida ou contrariada conforme forem ou não ofendidos os seus Cânones. Ora, consentir por um reprovado mutismo que o Poder Temporal possa a seu talante reduzir pela sua Legislação a Igreja a posição inferior àquela a que tem jus, é ser cúmplice de um arbítrio, repugnante à verdade e à razão, aos interesses e à garantia da própria *liberdade religiosa* (Almeida, 1866, p. IV – destaque nosso).

A princípio, o leitor poderia ver nesse escrito a defesa da liberdade religiosa enquanto aplicação da semântica liberal a um caso particular, isto é, como o reconhecimento do direito garantido constitucionalmente ao catolicismo de ser exercido sem barreiras e protegido de possíveis violações, direitos esses extensíveis a qualquer religião (ao menos a qualquer confissão cristã).

Com a continuidade da leitura, no entanto, essa possível primeira interpretação revela-se absolutamente equivocada. Na realidade, a liberdade religiosa de que Cândido Mendes fala é uma liberdade exclusiva da Igreja católica, em decorrência do reconhecimento pelo Estado de uma religião oficial. É contra medidas desse Estado, encaradas como contraditórias ao referido reconhecimento, que um ultramontano como Cândido Mendes se insurge. Não se trata, portanto, de defender a liberdade religiosa, mas de defender as liberdades a que a Igreja católica “tem jus”.

O conceito de liberdade religiosa assim mobilizado pelo ultramontano Cândido Mendes não aponta para o reconhecimento abstrato da igualdade entre distintas confissões, para que pudessem constituir-se e exercer-se livremente, com suas respectivas crenças e ritos, sob a proteção e sem a intervenção do Estado. Definitivamente, não é disso que se trata aqui, mas de um significado mais estreito e de certo modo oposto à noção liberal da liberdade religiosa. Segundo essa visão, em um país constitucionalmente católico, a liberdade religiosa pertence à Igreja católica. Concebida dessa maneira, essa liberdade não apenas não condiz com a abstração dos “direitos do homem”, mas é uma negação deles, ancorando-se na diversidade concreta da realidade social. Reconhece-se previamente uma diferença de natureza entre as religiões, apenas uma das quais é aceita como a verdadeira. Diante disso, o que se vê é uma liberdade pensada em termos concretos, defendida enquanto fato e não enquanto direito abstrato e generalizável, pertencente a quem a possui por natureza: a Igreja católica e seus fiéis. Há, portanto, na base do pensamento de Cândido Mendes a lógica do pensamento conservador nos termos em que Mannheim (1999) o analisa: é o reconhecimento de uma desigualdade por natureza, da qual decorrem as liberdades para quem está em determinada posição.

O que se disputa nesse âmbito do debate não é se há ou deve haver liberdade religiosa, quais são os seus limites ou a extensão de sua aplicabilidade, pressupondo-se um significado compartilhado e bem definido para esse conceito. Na realidade, o objeto de disputa é a própria significação da liberdade religiosa, em particular, e da noção mais geral de “liberdade”. Questiona-se, por exemplo, a origem da liberdade, em sentido teológico ou mesmo antropológico.

Para os católicos mais afinados ao pensamento institucional da Igreja, essa origem não estaria no movimento da Ilustração, ou renascentista, mas no próprio cristianismo. É o que Cândido Mendes (1866, CLXXXVIII) afirma: “Nunca houve verdadeira liberdade no mundo senão depois do Cristianismo. O mundo antigo não a conhecia, assim como não a conhecem e nem gozam todas as nações infiéis atualmente. Onde nunca luziu uma centelha de Cristianismo, a liberdade deixou de existir”.

A apropriação do conceito de liberdade religiosa à luz da doutrina católica subverte o conceito. A primazia já não está no indivíduo, mas na Igreja, responsável pela manutenção da ordem moral do mundo, sem a qual não haveria liberdade para os homens. Por outro lado, a ideia de “liberdade religiosa”, retirada da linguagem dos direitos subjetivos modernos, perde toda a sacerdotalidade enquanto referida aos indivíduos. Afinal, como salienta Roberto Romano (1979, p. 40), “toda ordem do mundo que se pretenda absoluta, negando a primazia do sagrado e da Igreja, é denunciada por esta como contrária ao plano divino de salvação dos homens”. A concepção dos direitos em termos liberais e revolucionários é, portanto, confrontada por esse discurso católico.

A liberdade religiosa, relida sob a ótica ultramontana, é a liberdade da Igreja, fundamental para o projeto de catolicismo político frente à modernidade, que se consolidaria em 1891, na encíclica *Rerum Novarum*, e se reafirmaria em 1931, na *Quadragesimo Anno*, quando seria firmada a posição da Igreja como uma terceira via entre liberalismo e comunismo, em torno do corporativismo, de tendências autoritárias.¹³ O Estado, então, deveria exercer um papel de moderador e protetor das ordens sociais hierarquicamente organizadas. Ainda no século XIX, em relação com esse âmbito de disputas, surgiram os partidos católicos, tendo à frente sobretudo leigos (Colom; Rivero, 2006, p. 11-12).

No primeiro momento desse processo, antes de apresentar maiores ambições, inclusive ligando-se ao fascismo, os esforços do catolicismo político se dirigiram primordialmente à “defesa dos interesses e prerrogativas da Igreja em escala nacional”, como apontam Colom e Rivero (2006, p. 12). O que interessa mostrar, neste trabalho, é que isso se fez também mediante disputa e mesmo apropriação de termos difundidos pelo liberalismo, mas com pretensões conceituais próprias e divergentes. Defenderam-se as liberdades, mas as liberdades da Igreja. Como argumento, bradava-se que as revoluções políticas modernas limitaram o poder dos reis, protegendo-se as liberdades de certas camadas da população. No entanto, ao deslocar o poder do rei para o Estado, forjou-se um novo absolutismo, já não o do monarca, mas o absolutismo da lei. A vítima fora então a Igreja, que permaneceu oprimida pelo poder político.

É isso o que se lê nos discursos do então deputado Cândido Mendes de Almeida:

Mas, Sr. presidente, e para isto é que chamo a atenção da casa, os que conquistaram a liberdade, depois de destruírem o poder absoluto do rei, estacaram em frente da igreja. Tudo quanto era relativo ao temporal sofreu alteração, mas, quanto à igreja, mantiveram-se as leis de ódio. O absolutismo real mudou somente de depositário, mas conserva sempre o seu mau caráter em relação à igreja. De sorte, Sr. presidente, que os parlamentos atuais visam a uma onipotência igual senão maior que a do rei, e podem, como o de Inglaterra, fazer, na frase de um jurisconsulto daquela nação, do branco preto e do preto branco (Anais..., 1869, p. 13).

¹³ Como exemplo da retórica de rejeição simultânea ao liberalismo e ao comunismo, pode-se ler na encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI: “Deve, portanto, evitar-se cuidadosamente um duplo escolho, em que se pode cair. Pois como o negar ou cercear o direito de propriedade social e pública precipita no chamado ‘individualismo’ ou dele muito se aproxima, assim também rejeitar ou atenuar o direito de propriedade privada ou individual leva rapidamente ao ‘coletivismo’ ou pelo menos à necessidade de admitir-lhe os princípios” (De Sanctis, 1991, p. 65).

Assim caracterizado o absolutismo moderno, Cândido Mendes aponta para a garantia liberdade da Igreja como único remédio para o país:

Entendo ainda, Sr. presidente, que em nosso país a igreja deve ser livre; e gozar do mesmo benefício do direito comum, não se lhe devendo pôr peias algumas (apoiados); se se quer que ela aqui faça o bem. Desde que a igreja é livre o Estado não pode ser escravo, e a história não apresenta um só Estado, um só país que se tenha escravizado com a liberdade da igreja. (Apoiados) (Anais..., 1869, p. 13).

Mesmo com o fim do Estado confessional no Brasil, a Igreja católica mantém seu discurso contra a liberdade religiosa, como afirma Ciarallo (2011, p. 96). No entanto, ainda nesse momento podemos verificar usos positivos da liberdade religiosa por parte de ultramontanos, valendo-se da retórica liberal dos direitos para defender a posição dessa religião, que já não possuía mais a prevalência formal, mas reivindicava sua primazia social para fazer jus à mais ampla liberdade. Após um período considerado como de opressão e invasão pelo poder estatal, esse discurso passava a apresentar similaridades com aquele do liberalismo do início do século XIX, enquanto reivindicava a abstenção do Estado como forma de garantia dos direitos.

É nesse sentido que se pode ler a celebração do novo regime, com a separação entre Estado e Igreja, por parte de outro autor ultramontano, José Soriano de Souza, lente da Faculdade de Direito do Recife. Em sua obra *Princípios Gerais de Direito Público e Constitucional*, publicada em 1893, dois anos após o advento da Constituição republicana, lê-se:

Não é por homenagem ao ceticismo religioso, para o qual não há certeza religiosa, que a Constituição quer que todas as religiões se manifestem em seus cultos; não é por amor ao indiferentismo, que enerva as almas e mata a virilidade dos caracteres, que a Constituição declara a Igreja livre da política. É sim em nome do direito natural do homem, de não ser incomodado por seus pensamentos e convicções; é para repelir em nome da liberdade a intervenção do Estado nos domínios da fé religiosa, que devemos louvar a Constituição por ter proclamada a separação da Igreja do Estado (Souza, 1893, p. 420).

Como se nota, o autor elogia a Constituição que, em 1891, consolidara o Estado laico no Brasil. O motivo de sua defesa da separação entre Estado e Igreja é precisamente a proteção da liberdade contra as intervenções indevidas do poder civil sobre a religião, o que pouco parece diferenciar-se do discurso liberal. No entanto, na sequência de seu texto, percebe-se que não se trata uma defesa da liberdade religiosa em termos universais, mas de uma reconfiguração do argumento para a proteção particular da Igreja católica. Assim prossegue:

A situação criada pela Constituição à Igreja católica no Brasil permite a esta uma era de florescimento e de abundantes frutos para a sociedade brasileira. Esse novo regime religioso tem o incontestável mérito de arrancar a Igreja brasileira das mãos do padroado e das interpretações do conselho de Estado, que entre nós substituía a Congregação dos Ritos e a Sacra Penitenciaria. Se refletirmos, isentos de preconceitos, na coleção de leis canônico-cívicas do Brasil, nos Decretos, Avisos e Provisões que regulavam as relações da Igreja com o Estado, é impossível não considerar o atual regime como uma *emancipação religiosa* para os católicos, e em geral, para todos os cidadãos brasileiros. “Nenhum culto ou igreja terá subvenção oficial” diz a Constituição, mas acrescenta logo que também “não terá relações de dependência com o governo da União”. A igreja brasileira perdeu algumas dezenas de contos de réis, mas recuperou a sua liberdade, adquiriu a sua *inapreciável e divina independência* (Souza, 1893, p. 420-421 – destaque nossos).

Percebe-se nessa fala de resignação uma mudança com relação ao uso do conceito por Cândido Mendes, décadas antes: já não se vê mais a defesa da liberdade religiosa da Igreja católica como oposição às usurpações regalistas do Estado sobre a religião oficial, porque o catolicismo já não possui essa condição. O catolicismo é colocado ao lado das outras religiões, ao menos em um primeiro momento e formalmente, uma vez que a noção de liberdade religiosa se aproxima da ideia liberal de proteção das consciências e dos diferentes cultos contra a interferência do poder político. Já não há um lastro oficial que alce a Igreja católica acima das outras.

No entanto, esse deslocamento ocorre apenas no campo da oficialidade. Devido ao valor intrínseco da moral e da organização da Igreja católica, aos olhos do autor ultramontano, essa religião recebe todo o realce em sua análise. A própria implementação da liberdade religiosa mais ampla, com a eliminação de uma religião oficial, é apresentada como uma proteção a essa Igreja, não como uma perda de espaço e poder. Agora, protegido contra os avanços do Estado que, por meio do padroado, utilizava-o para seus fins considerados pouco nobres, o catolicismo encontraria espaço para se desenvolver livremente, nessa nação que é vista como essencialmente católica.

Com esse novo discurso, no entanto, tornava-se inviável rejeitar algum espaço também às outras religiões. Como diz o autor, a “Constituição não quer que por motivo de crença algum cidadão brasileiro seja privado de seus direitos civis e políticos. É uma consequência lógica e legítima da igualdade civil, que é o fundamento da sociedade moderna” (Souza, 1893, p. 421).

A força do catolicismo permaneceria de maneira subjacente, fundada no complemento constitucional à declaração da liberdade de cultos religiosos: “desde que não ofendam a moral pública e as leis” (artigo 72, § 5, da Constituição de 1891). Com base nisso, José Soriano de Souza (1893, p. 421) declara: “A liberdade onímoda de culto não existe em sociedade alguma. A prática do mormonismo, do maometismo, do paganismo, sendo contrárias à moral cristã, nenhum país civilizado a tolera”.

O autor compara, então, os modelos francês e americano, e lamenta a inspiração brasileira ter sido sempre a francesa. A divergência estaria na maneira de entender o lema “Igreja livre no Estado livre”: enquanto os franceses construiriam, a partir dessa ideia, um “ateísmo de Estado”, nos Estados Unidos essa ideia levou à aceitação generalizada de uma “religião nacional, na qual os poderes públicos se inspiram, e a opinião pública respeita”, em vez de uma “religião de Estado” (Souza, 1893, p. 422). Assim, “a religião cristã e seus dogmas não são desconhecidos do governo americano”, de modo que naquele país o catolicismo prospera muito mais do que em certos países que se autointitulam católicos – argumento esse, acerca dos Estados Unidos, que já aparecia nos escritos de Cândido Mendes, três décadas antes. Diante disso, Soriano de Souza conclui: “a religião cristã, em geral, é nos Estados Unidos *lei suprema do país* e matéria de ordem moral” (Souza, 1893, p. 423).

Entre as inspirações da argumentação em prol de uma liberdade da Igreja, pensada em sentido positivo, e da identificação dos Estados Unidos da América como o lugar da esperança, em que essa liberdade poderia se realizar, merece destaque o pensamento de um autor católico como Antonio Rosmini, que em 1848 publicou *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, texto escrito entre 1832 e 1833.

Como Paolo Prodi (2024) sintetiza, na visão de Rosmini, diante das deformações provocadas pela revolução e pela restauração, a Igreja católica teria perdido quase completamente a sua liberdade no curso do tempo, desde o período medieval, o que a impediria de cumprir a missão recebida de Cristo. Apenas a Igreja dos Estados Unidos da América traria uma esperança de

alcançar essa liberdade, o que dependeria do novo papa, Pio IX, em quem depositou suas expectativas (Rosmini, 1848, p. 111).

Vale destacar que essa ideia de maior liberdade da Igreja em países não católicos já estava presente havia décadas no discurso católico brasileiro. Como exemplo, podemos ler as seguintes palavras de Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, dirigidas ao Presidente da Província de Minas Gerais, em 1856:

Tendo dito estas coisas a Vossa Excelência para lhe mostrar os abusos que tem havido na interpretação da palavra Divisão Eclesiástica, e como a nossa Legislação Provincial tem ido de encontro às Leis Eclesiásticas que nos regem, e [ao] pedir-lhes por Deus [para] atender à liberdade da Igreja, é para lamentar que tenham mais liberdade os católicos da Inglaterra ou da China, países protestantes e gentios, do que no Brasil, onde a religião dominante é a católica. Deus não pode abençoar tais abusos e escravidão (apud Marques; Camello, 2024, p. 556).

Dez anos mais tarde, em 1865, em outra carta, desta vez dirigida ao Ministro do Império José Liberato Barroso, Dom Viçoso exorta a que as autoridades eclesiástica e civil não extrapolarem suas atribuições. Para isso, reforça a defesa da liberdade da Igreja, a qual lhe foi dada por “seu Divino Instituidor, reconhecida pelo governo, e de que ela goza até nos governos protestantes”. E discrimina, de maneira bastante concreta, de que modo a liberdade da Igreja seria constantemente violada:

Dirão que não tenho razão de me queixar, porque o governo é muito respeitador das leis da Igreja, e que a deixa gozar de perfeita liberdade. Mas eu, sem falar no Beneplácito Régio, e no Recurso como de abuso, de que muito falou o falecido senhor Bispo do Rio (mas em vão) na sua obra dos *Elementos do Direito Eclesiástico*, respondo: será liberdade, não poder o pároco ler os proclamas para um casamento sem pagar 200 réis? Será liberdade não poder omitir os proclamas por algum motivo urgente, sem que pague 10\$000, talvez um pobre jornaleiro que nada tem? Será liberdade não poder um fazendeiro, que mora seis ou mais léguas distantes de sua Matriz, chamar um padre que lhe diga missa pelo Natal e Páscoa, e batize suas crianças, e dos pobres seus agregados, sem pagar um tributo à Nação, e outro à Província? Será liberdade não poder o Opositor a uma freguesia ser colado sem que pague a quarta ou terceira parte de sua cônica anual? Será liberdade, quando há necessidade de dispensar os interstícios para tomar Ordens, pagarse 15\$000 de Selo? Será liberdade não poder o bispo usar dos compêndios, que melhores lhe parecem, sem aprovação do governo, e poder este demitir os mestres quando lhe parecer? (apud Marques; Camello, 2024, p. 562-563).

Percebe-se que os membros da Igreja e fiéis sentiam que a liberdade estava tolhida porque encontravam restrições advindas do poder secular, dentre as quais incluíam-se o pagamento de tributos e o controle doutrinal. Os principais mecanismos de controle, todavia, eram aqueles mencionados por Dom Viçoso: o beneplácito e o recurso à coroa. Era a eles que Cândido Mendes de Almeida dirigia especialmente seus ataques, quando dizia que, “[e]ntre nós, o placet com licença prévia, sobre ser um intolerável arbítrio em oposição à *liberdade religiosa*, agrava sobre-modo a posição dos que solicitam graças à Santa Sé, com o peso dos impostos” (Almeida, 1866, p. XXIX – destaque nosso).

Da mesma forma, o autor recorria ao jurista alemão Ferdinand Walter, para afirmar o seguinte:

O professor de Viena no § 112 do Direito Eclesiástico fulmina com toda a força da sua lógica, e da sua razão tanto o Placet como o Recurso à Coroa, declarando que essas duas instituições, cuja inteira conexão é evidente, não se podem conciliar com os verdadeiros

ros princípios do Direito Divino. E acrescenta: que o Placet da autoridade civil muitas vezes tem servido para perturbar profundamente a legislação da Igreja; e por uma consequência fatal a comprometer gravemente a *liberdade religiosa*; sendo da maior evidência que o Estado investido de semelhante prerrogativa seria o verdadeiro soberano da Igreja. E que seja qual for o sentido que se dê ao Placet, sempre ofenderá a independência, a autoridade e o honra da Igreja; pelo que com razão o reprovarão os Papas em diferentes Bulas! (Almeida, 1866, p. CCCCXIV – destaque nosso).

Portanto, o uso positivo do conceito de liberdade religiosa por parte dos ultramontanos, associado à percepção pela Igreja católica de que não retomaria seu poder de influência sobre as instituições e os rumos do Brasil, pode ser visto como uma espécie de ensaio a contragosto para a assimilação do léxico liberal, ainda que mediante reelaborações conceituais que adaptariam aquela noção a um estilo de pensamento rival. Isso viria a se consolidar nas décadas seguintes, com a efetiva reivindicação das liberdades religiosas sob o Estado laico republicano.

Todo esse complexo de mobilização dos conceitos de liberdade e de liberdade religiosa pode ser visto como parte de um sinuoso percurso relacionado com a tentativa de “aprender a utilizar as novas liberdades em vantagem própria”, que tinha como objetivo fundamental assegurar a “independência do poder da Igreja em relação ao do Estado, mesmo se isso significasse a separação” (Santirocchi, 2024, p. 86).

O uso da expressão “liberdade religiosa” para defender a liberdade da Igreja mostra certa intercambialidade entre os termos, o que aponta para um mesmo campo semântico em que posições rivais combatem e reforça a noção de “liberdade da Igreja” como central para um projeto de modernidade católico.¹⁴ A referência à liberdade religiosa é efetuada apesar de (e em razão de) o termo liberdade apontar, nessa utilização, para a noção iliberal de um privilégio natural, o qual os ultramontanos até certo momento defenderam que deveria ser protegido pelo Estado tal como assegurava a Constituição de 1824, mas depois passaram a reivindicá-lo contra o Estado, num sentido que convergia para a laicidade.

Um texto publicado em 1886 por Antônio Macedo da Costa, bispo do Pará envolvido na Questão Religiosa, revela toda a complexidade da situação católica no Brasil do fim do século XIX, o que pode ser particularmente notado pelo recurso ao conceito de liberdade religiosa, com a invocação de autores “insuspeitos” e uma transcrição do protestante Guizot:

Queremos o Catolicismo, não um Catolicismo deturpado, de mascarada, religião só composta de exterioridades hipócritas, acompanhada de indecentes saturnais e de sacrilégios que fazem gemer nossos templos; mas o Catolicismo verdadeiro, como ele é, na plenitude de seus dogmas, de sua disciplina, de sua moral. Quem pode achar mal que o queiramos assim? Todo o chefe de uma comunhão religiosa, seja ela qual for, trabalha para sustentá-la com a constituição interna que a ela é particular, com suas crenças, com sua disciplina própria. O direito da Igreja de organizar-se, de governar-se, segundo suas leis, segundo as tradições de sua história, é incontestável, e todos os escritores, ainda insuspeitos, Thiers, Labouleye, Guizot, e muitos outros o admitem unanimemente. Segundo este último, não consiste, unicamente a liberdade religiosa em poder cada homem *isoladamente* professar sua fé; “a constituição interior da sociedade em que os homens se unem religiosamente, isto é da Igreja, seu modo de governo, as relações de seus ministros com os fiéis, as regras e tradições que a ela presidem, fazem essencialmente parte da liberdade religiosa.” E com que razão o liberalismo moderno nos recusaria a nós, o que concede a todas as comunhões dissidentes? Seria absurdo. [...] (Costa, 1886, p. VI-VII – destaque do original).

¹⁴ É o que Ana Rosa Cloquet da Silva (2017) defende.

Como se nota, mesmo um membro da Igreja como Antônio Macedo da Costa, ultramontano processado e preso por confrontar o Estado em defesa da independência do poder da Igreja católica, ao final do século recorria aos direitos tais como reconhecidos pela lógica liberal, para sustentar a liberdade religiosa da Igreja. A posição de liberdade enquanto privilégio natural já não seria mais reivindicada sob a proteção da Constituição, mas como uma posição privilegiada de fato a embasar a atuação católica, mesmo que isso implicasse o fim do vínculo oficial com o Estado.

Considerações finais

Podemos afirmar que uma das chaves para interpretar as relações existentes entre as tradições religiosas e as tradições liberais é que, embora de maneiras distintas, ambas se propuseram a tarefa de lidar com a salvação das almas (Di Stefano, 2012).

A utilização do conceito de “liberdade religiosa” pelos ultramontanos brasileiros do século XIX aqui evidenciada infiltra-se no quadro semântico do liberalismo, valendo-se de um termo que lhe é inerente para subverter o conceito conforme sua própria lógica. Ao fazê-lo, a salvação muda de *locus*: enquanto o liberalismo aponta para a busca individual da salvação, que pode ser remetida à tradição de tolerantismo perceptível já nos séculos XVI e XVII (Schwartz, 2009), ou ao desenvolvimento da ética protestante, dotada de afinidade seletiva com o espírito do capitalismo, na tese de Max Weber (2004), o ultramontanismo reformula a ideia de liberdade religiosa, para vinculá-la à salvação institucionalmente mediada, própria da tradição católica.

Embora haja uma subversão no conceito liberal de liberdade religiosa, ao mantê-lo positivo, mas alterar radicalmente o seu significado para implicar a liberdade da Igreja católica contra o Estado, é possível vislumbrar na própria utilização do conceito um sinal de abertura para a linguagem do campo adversário. Essa abertura, sempre em defesa da mais ampla extensão dos poderes da Igreja e correspondente restrição das interferências do Estado, apontaria no final do século para uma espécie de aceitação resignada do conceito propriamente liberal de liberdade religiosa, decorrente da percepção de que a tutela do Estado sobre a religião servia mais ao poder civil do que à Igreja católica.

Assim, de certa forma, o ultramontanismo, que a princípio defendia um Estado vinculado e submisso à Igreja católica, não sendo atendido pelo Estado brasileiro em suas reivindicações, pareceu em algum sentido mais propenso à liberdade religiosa do que o regalismo que o confrontava. Afinal, o regalismo levava a um controle da Igreja nacional, suas dioceses e benefícios, que interessava ao poder secular. Diante disso, as relações entre Igreja e Estado esgarçaram-se a tal ponto que, ao final do Império, a própria Igreja passaria a ficar indiferente ao futuro político do país, mesmo quando as decisões do governo tocavam os assuntos religiosos (Santirocchi, 2015, p. 479).

Vai-se formando, assim, um projeto de modernidade da Igreja católica (Santirocchi, 2024; Silva, 2017), parte do qual passaria pela elaboração e utilização de um quadro conceitual contemporâneo àquele do liberalismo, com o qual não manteria apenas uma relação de disputa e rivalidade, mas também de absorção, apropriação e reconfiguração de conceitos, como o de liberdade religiosa.

Estudos como este se justificam especialmente em tempos nos quais a liberdade religiosa volta a ser objeto de discussões, como mostra recente artigo de Thiago Arruda Queiroz Lima

(2024), acerca de discursos de afronta à liberdade religiosa (em sentido liberal) pelo Centro Dom Bosco, que a consideram um erro e defendem a (re)instituição de um Estado católico. A história das linguagens políticas, e em especial as análises históricas dos conceitos e dos discursos, contribuem para a compreensão de que os conceitos têm camadas de história e pluralidades de significados, que são socialmente disputados em cada período e lugar. Assim, trazer à luz usos de certos conceitos distintos daqueles que muitas vezes supomos únicos (ou ao menos, por serem prevalentes, os tratamos como se fossem únicos) é uma forma de impedir certa sensação de surpresa, que faz parecerem novos significados e usos que são, na verdade, renovações de formas anteriores, em um novo contexto linguístico. Trata-se, afinal, de apurar a nossa capacidade de perceber os eventos, que nem sempre se apresentam com a necessária clareza em sua forma temporal, isto é, se são efetivamente novos, se são repetições ou renovações de estruturas pretéritas, ou se são manifestações mais ou menos visíveis de realidades históricas permanentes, ou pelo menos persistentes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Cândido Mendes de. **Direito civil ecclesiástico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito canonico**. Rio de Janeiro: B L Garnier Livreiro Editor, 1866-1873.
- ANGELELLI, Gustavo. **Cândido Mendes de Almeida: um jurista-historiador no Brasil Oitocentista**. São Paulo: Almedina, 2022.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa; ORTEGA, Francisco A. Preliminar. Política y religión: aproximaciones a un léxico emergente de la contemporaneidad iberoamericana. In: CÁRDENAS AYALA, Elisa; ORTEGA, Francisco A. (org.). **El lenguaje de la secularización en América Latina**: contribuciones para un léxico. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria; Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2023, p. 13-29.
- CIARALLO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização na esfera política. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.
- COLOM, Francisco; RIVERO, Ángel. Introducción. In: COLOM, Francisco; RIVERO, Ángel (Eds.). **El altar y el trono**: ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 7-16.
- Collecção das Leis do Império do Brazil**: parte 1ª. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- COSTA, Antônio de Macedo Costa. **A questão religiosa perante a Santa Sé ou Missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará**. Maranhão: Typographia da Civilisação, 1886.
- DE SANCTIS, Frei Antonio (Org.). **Encíclicas e Documentos Sociais**: da "Rerum Novarum" à "Octogésima Adveniens". São Paulo: Edições LTr, 1991.
- Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa – 1823**. 3 v. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.
- DI STEFANO, Roberto. **Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano**. Reflexiones a partir del caso argentino. Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas (Unpublished), London: Senate House, 18 abr. 2012. Disponível em: <https://sas-space.sas.ac.uk/4121/>. Acesso em: 18 ago. 2025.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. **História conceitual no Atlântico ibérico**: linguagens, tempos, revoluções. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Editora Hucitec, 2023.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Liberal/Liberalismo. In: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (org.). **Diccionario político y social del mundo iberoamericano**: La era de las revoluciones 1750-1850, v. 1. Madrid: Fundación Carolina; Sociedad Estatal de Commemoraciones Culturales; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 693-848.
- LIMA, Thiago Arruda Queiroz. Contra o Estado laico: a condenação da liberdade religiosa pelo Centro Dom Bosco através do curso "Catecismo da Crise da Igreja". **Revista Brasileira de História das Religiões**, São Luís, v. 17, n. 51, p. 1-21, set./dez. 2024.
- LINARES LONDONO, Óscar Javier. Palabra/Concepto. In: TENA, Alberto; RODRÍGUEZ, Jaime; ARANGO, Andrés (org.). **Metodologías y prácticas para la historia intelectual**. Bogotá, Medellín, Barranquilla, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional; Universidad de Antioquia; Editorial Universidad del Norte, 2024, p. 281-294.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. Liberal/Liberalismo. In: FERES JÚNIOR, João (org.). **Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 121-136.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. "Monarquía sin despotismo y libertad sin anarquía": historia del concepto de liberalismo en Brasil (1750-1850). In: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (org.). **La aurora de la libertad**: los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano. Madrid: Marcial Pons, 2012, p. 75-115.
- MANNHEIM, Karl. **Conservatism**: a contribution to the sociology of knowledge. Oxom: Routledge, 1999.
- MARQUES, Lúcio; CAMELLO, Maurílio (Org.). **Correspondência de Dom Antônio Ferreira Viçoso (1823-1875)**. Brasília: FUNAG, 2024.
- MCCONNELL, Michael. **Religious freedom at a Crossroads**. The University of Chicago Law Review, v. 59, n. 1, p. 115-194, 1992.
- NABUCO, Joaquim. **A invasão ultramontana**: discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.
- O Apóstolo: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade. Rio de Janeiro: 1866 a 1892. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=>. Acesso em: 28. ago. 2025.
- OBEID, Rafael Issa. **Religião e Estado no Brasil**: análise histórico-constitucional. São Paulo: Almedina, 2023.

- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. A primeira das liberdades: o debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil imperial. Desigualdade e Diversidade: **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, v. 1, n. 1, p. 98-121, jul./dez. 2007.
- PRODI, Paolo. Cristianismo, modernidade e historiografia. **Revista de História**, 160, p. 107-130, 2009.
- PRODI, Paolo. **Il paradigma tridentino**: un'epoca della storia della Chiesa. 2. ed. Brescia: Morcelliana, 2024.
- ROMANO, Roberto. **Brasil**: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979.
- ROSMINI, Antonio. **Delle cinque piaghe della Santa Chiesa**: trattato dedicato al clero cattolico. Lugo: Tipografia Veladini e Comp, 1848.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. **XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal, 2013.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Pensar o catolicismo intransigente para o Brasil do século XIX. In: SILVA, Ana Rosa Cloplet da; ROY-LYSENCOURT, Philippe; CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O catolicismo no mundo contemporâneo**: debatendo o intrasigentismo no Brasil. Campinas, SP: Editora Saber Criativo, 2024.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.
- SILVA, Ana Rosa Cloplet da. As experiências da modernidade e da secularização no discurso ultramontano da segunda metade do século XIX: uma discussão a partir da história dos conceitos. **VI Congresso da ANPTECRE**. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, p. 101-108, 2017.
- SILVA, Ana Rosa Cloplet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 35, p. 9-42, set./dez. 2019.
- SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. **Da liberdade religiosa no Brasil**: estudo de direito constitucional. 3. ed. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1874.
- SOUZA, José Soriano. **Principios geraes de Direito Publico e Constitucional**. Recife: Casa Editora Empreza D'A Provincia, 1893.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.