Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Luiz Carlos Ramiro Junior

Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil.

Rio de Janeiro
2014
Luiz Carlos Ramiro Junior

Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil.

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Christian Edward Cyril Lynch

Rio de Janeiro

2013

Luiz Carlos Ramiro Junior

Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil.

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em:
Banca examinadora:

_____
Prof. Christian Edward Cyril Lynch (orientador)
Ciência Política – IESP/UERJ

_____
Prof. César Augusto Coelho Guimarães
Ciência Política – IESP/UERJ

_____
Prof. Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das Neves
História - UFF

Rio de Janeiro
2014

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, minhas irmãs, sobrinhos, sobrinhas e cunhados, por estarem sempre presentes e me apoiando em todos os sentidos. Assim como a todos os meus familiares.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do IESP pela oportunidade de fazer um mestrado de alto nível. Ao CNPq, pela bolsa de estudos, que possibilitaram a dedicação à pesquisa.

Ao orientador, professor Christian Lynch, que soube dar liberdade, assim como contribuições e diretrizes fundamentais para todo o trabalho. Menciono ainda o prof. Pedro Villas-Bôas Castelo Branco que contribui imensamente, e muitas vezes na vez de um co-orientador com a leitura de algumas partes, além de sugestões. Agradeço também a outras pessoas que contribuíram ao longo desse mestrado, em aulas ou conversas, fora e dentro do IESP: prof. Paulo Corval, prof. Eduardo Val, prof. César Guimarães, prof. Carlos Ziller Camenietzki, prof. José Maurício Domingues, prof. João Feres Jr.

Além dos professores, não poderia deixar de agradecer às pessoas que trabalham no IESP, Cris, Carol, ao pessoal da biblioteca, da portaria, da administração, enfim, a todos que mantém a casa.

Aos colegas do IESP, mestrandos e doutorandos, sociólogos e cientistas políticos, com quem aprendi e convivi ao longo do mestrado.

Aos meus amigos, do Rio de Janeiro, de Santa Catarina, e pelos rincões do Brasil e do mundo, que sempre compartilharam grandes momentos.

A ciência contentou-se em estender a mão à teologia, — com tal segurança, que a teologia não soube enfim se devia crer em si ou na outra. Itaguaí e o universo ficavam à beira de uma revolução.

(Machado de Assis. *O Alienista*. Rio de Janeiro, 1882)

- Sim, pertenço à fraternidade dos franco-maçons – disse o viajante, ficando Pedro com uma insistência cada vez maior. – E em meu nome e em nome deles aqui tem a minha mão fraternal.

- Tenho medo – balbuciou Pedro, sorrindo hesitante entre a confiança que lhe inspirava aquele indivíduo e o seu hábito de troçar das crenças maçônicas -, tenho medo de estar muito longe da compreensão... como é que hei de dizer? Tenho receio de que as minhas ideias relativamente ao universo em geral sejam tão opostas às suas que não possamos nos entender.

(Leon Tolstói. *Guerra e Paz*. Vol. 2:428.)

RESUMO

Esse trabalho é fruto de pesquisas sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX. O objetivo é apresentar um panorama dos debates políticos em torno da Questão Religiosa - principal evento no Segundo Reinado (1842-1889) envolvendo o clero e a política imperial -, cujas discussões percorreram o Senado, a Câmara dos Deputados, o Conselho de Estado, o poder judiciário, e a sociedade como um todo, sobretudo nos jornais, entre 1872 e 1875. O conflito aconteceu a partir da tentativa de dois Bispos de separar o culto católico das práticas maçônicas. A Questão Religiosa revela-se no Brasil como um verdadeiro embate, entre a defesa e o prolongamento dos princípios liberais da Constituição Imperial de 1824, e o movimento mundial da Igreja católica de reação ao liberalismo, emplacado no *Syllabus* – um documento lançado em 1864 pelo Papa Pio IX listando os 80 erros da sociedade moderna. Nessa perspectiva a dissertação divide-se em duas partes. A primeira trata do conceito de secularização e o quadro político frente à religião católica na Europa. E a segunda lida com a Questão Religiosa no Brasil e com quatro posicionamentos diferentes, sobre as relações entre os poderes político e religioso, que foram expressos na década de 1870.

Palavras-chave: Teoria política. Secularização. Brasil: Segundo Reinado. Igreja católica. Maçonaria no Brasil. Liberalismo.

ABSTRACT

This work is the result of a research about the relationship between the church and the state in Brazil during the nineteenth-century. The aim is to present an overview of the political debates around the Religious Question, which was the main event in the Brasilian Second Empire (1842-1889) when part of the clergy acted against the Brasilian imperial policy, whose discussions went through the Senate, the House of Representatives, the State Council, the Judiciary, and a society as a whole, especially in newspapers, between 1872 and 1875. The conflict arose from the attempt to bishops lined up with the ultramontanism who wanted to separate Catholic worship from Freemasonry practices. The Religious Question in Brazil actually is a real clash between the defense and extension of liberal principles of the Imperial Constitution of 1824 versus the global movement of the Catholic Church to condemn the liberalism, as prescribed in the Syllabus - a document released in 1864 by the Pope Pius IX with a list of 80 errors of the modern society. In this perspective the dissertation is divided into two parts. The first one deals with the concept of secularization and the policy framework across the Catholic religion in Europe. And the second is about the Religious Question in Brazil and four different positions on the relationship between political and religious power, which were expressed in the 1870s .

Keywords: Political theory. Secularization. Brazil: Second Empire. Catholic Church. Brazilian Freemansory. Liberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 09

1. SECULARIZAÇÃO E QUESTÃO RELIGIOSA..... 21
1.1 A saída da religião..... 24
1.2 Regalismo: Estado moderno sobre a religião..... 29
1.3 Ultramontanismo: a reação da Igreja no século XIX..... 48
1.4 Catolicismo liberal como desejo de conciliação.....65

2. A QUESTÃO RELIGIOSA NO BRASIL (1872-1875) E O PENSAMENTO ULTRAMONTANO 76
2.1 O ultramontanismo e a Questão Religiosa..... 100

3. REGALISMO, MODERANTISMO E RADICALISMO.....130
3.1 O governo saquarema e a Questão Religiosa..... 130
3.2 A salvação pela moderação e a Questão Religiosa..... 141
3.3 O liberalismo radical e a Questão Religiosa..... 152

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 176

REFERÊNCIAS..... 181

INTRODUÇÃO

O primeiro desafio dessa dissertação é tratar da Questão Religiosa no Brasil sob um ponto de vista político. A vasta quantidade de referências, documentos, livros e artigos, tratando desse acontecimento na história do Brasil, permite um relato minucioso do ocorrido. Mas ao invés de apenas recontar os fatos, a pretensão aqui é lançar mão dessas fontes para a exposição de um panorama de posições políticas em confronto. A Questão Religiosa foi um conjunto de eventos entre os anos de 1872 e 1875 envolvendo: clérigos, maçons, o monarca, o gabinete ministerial e o Conselho de Estado, a Câmara e o Senado, e a sociedade em geral. E faz parte de um capítulo importante da história política brasileira que acentuou demandas, clericais e anticlericais, ou, como na linguagem da época, ultramontanas, regalistas e liberais.

As principais intervenções políticas na Questão Religiosa são classificadas em quatro categorias de grupos ou indivíduos conforme o ideário adotado: regalistas ou saquaremas, ultramontanos, liberais moderados e liberais radicais.

Regalismo refere-se ao esforço do poder político em controlar a religião oficial, e era a prática que predominava no Partido Conservador, apelidado de saquarema por referir-se ao modelo político, inicialmente articulado entre chefes fluminenses, que se reuniam em uma fazenda no município de Saquarema, no Rio de Janeiro. O pressuposto desse modelo era promover a modernização do país pelo alto, através da concentração de poder no Estado, que tutelaria a esfera social. Diferente dos liberais moderados e liberais radicais na década de 1870, que pretendiam a ampliação do protagonismo social, conciliando-se com certas tradições políticas ou desenvolvendo um processo abrupto de rompimento. O liberalismo moderado não desenvolve um anticlericalismo, enquanto o radical pretende destituir o lugar da Igreja na vida social. Por fim, ultramontanismo refere-se à atitude política que coloca a religião como o elemento principal de todo debate político, e procura resistir à diminuição da presença da Igreja na sociedade.

A estrutura para compreender os conflitos da Questão Religiosa envolve duas perspectivas, uma estrutural e outra do debate político. A primeira é a dimensão que vai de fora para dentro. O evento, que teve como estopim a interdição pelo Bispo do Rio de Janeiro de um padre ligado à maçonaria em 1872, pode ser identificado como a versão brasileira de uma verdadeira encruzilhada do mundo ocidental, entre duas

posições antagônicas a respeito das relações entre Igreja e Estado. De um lado a Igreja católica, contrária ao processo revolucionário e à modernidade, em nome de valores tradicionais, religiosos, num conjunto de ideias que ficaram conhecidas como ultramontanas. A base desse pensamento surge das obras de autores da contrarrevolução francesa, legitimistas, e católicos ultraconservadores do século XIX, além dos documentos eclesiásticos, como a encíclica do Papa Pio IX (1792-1878) *Quanta Cura* de 1864 que anexou o *Syllabus* com os 80 erros do modernismo.

Como oposto encontram-se três posições. Desde as que procuram uma conciliação entre os valores tradicionais e o processo de modernização, até as liberais radicais demandando a completa separação entre Igreja e Estado, e uma ação incisiva em direção à secularização das instituições, a fim de promover o casamento civil, o ensino laico, cemitérios civis, registro de nascimento no lugar do registro pelo batismo, etc.. Em suma, como opostos ao ultramontanismo as expressões políticas - liberais moderadas, liberais conservadoras e liberais radicais – apropriam-se do constitucionalismo moderno para enfrentar a ascensão política da Igreja. Diferentemente, o ultramontanismo quer preservar a sociedade da vaga liberal, argumentando que a demolição do modo de organização política pautado na soberania da Igreja, como ápice do poder, significa uma ação deliberada do liberalismo para a destruição da civilização cristã.

A segunda perspectiva é a referente ao debate político, cujo norte é a observação dos aspectos particulares da política brasileira quanto às relações entre Igreja e Estado. A começar pela importância da Igreja católica no Brasil colônia. Nesse período a transformação mais sensível se deu na administração do Marquês de Pombal, que entre outras ações, promoveu a expulsão dos jesuítas de todo Império português no ano de 1759. A Companhia de Jesus formava o principal contingente de religiosos na Colônia. O procedimento de Pombal foi chave para a sobreposição do poder estatal sobre o religioso.

O Brasil independente herda de Portugal esses dois pressupostos: a religião católica como religião do Estado, através do padroado - elo institucional de ligação entre a Igreja e o Estado imperial. E a prática estatal de sobreposição do político sobre a religião, a fim de usá-la como instrumento de concentração de poder. O que leva o nome de regalismo, e pode ainda ser tratado como uma deturpação do padroado: ao invés de cuidar, e ser o “padrinho” da Igreja, o chefe estatal a usa como instrumento de concentração do poder.

A combinação entre esses exames, o debate político e o plano estrutural, serve para compreender como os grupos políticos entram em confronto sobre as relações Igreja-Estado. Nesse sentido é possível verificar diferenças entre o debate europeu e o brasileiro a respeito do clericalismo e do anticlericalismo. Por mais que agentes e grupos no Brasil observassem o debate político e ideológico europeu, as situações e particularidades do país traziam situações novas. Por exemplo, se no caso europeu do início do século XIX, variavelmente, é possível identificar tendências cesaristas, ultraconservadoras, liberais moderadas, republicanas e socialistas. Não há uma simetria de matizes políticos no cenário brasileiro dos anos 1870. O saquaremismo está longe de ser a tradução exata do cesarismo, e até mesmo o liberalismo radical de um Saldanha Marinho (1816-1895) – jornalista e parlamentar anticlerical, signatário do manifesto republicano e personagem de destaque na década de 1870 - vai procurar no regalismo ferramentas para dar cabo da crise instaurada. O socialismo europeu, no Brasil é ainda incipiente nessa época, para não dizer inexistente.

A presente dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro abre uma discussão quanto à relação entre secularização e a questão religiosa, e divide-se em cinco subcapítulos: um tratamento conceitual da secularização a partir do termo *saída da religião* - empregado por Marcel Gauchet em sua obra *Le Désenchantement du Monde – Une histoire politique de la religion* (1985). A seguir três subcapítulos dão conta dos ideários políticos que proporcionam a compreensão dos debates sobre religião católica e política no século XIX. Essa primeira metade da dissertação serve para fornecer as informações históricas e teóricas sobre a origem de alguns argumentos encontrados na Questão Religiosa no Brasil.

O segundo capítulo contém um relato da Questão Religiosa, realçando as causas e consequências da reação dos Bispos de Olinda e do Pará contra a maçonaria. O regalismo que funcionava com certa tranquilidade desde a Regência foi posto em questão a partir de 1872[1], provocando desequilíbrio na relação do governo com a Igreja. Diante da ameaça de um partido católico ultramontano, liberais e conservadores contrários à ascensão do poder da Igreja procuram na

[1] O momento de conturbação anterior entre Igreja e Estado ocorrera na Regência (1831-1840), quando o padre deputado Diogo Antônio Feijó (1784-1843) defendia uma reinterpretação mais lata dos direitos do padroado, para aumentar os poderes do governo e diminuir a interferência romana, quis proibir a entrada de padres estrangeiros, propôs a abolição celibato clerical, e dizia que as leis brasileiras não deveriam ratificar uma situação em que os brasileiros eram tratados com preconceito por Roma (FEIJÓ, 1999:27).

Constituição de 1824 um meio de afirmar a monarquia constitucional. A Constituição foi um instrumento para a defesa do *status quo* regalista, do ideário liberal e inclusive da presença da religião católica – mas não na chave ultramontana, e sim na ideia de que a Constituição reconhecia a Igreja católica como auxiliar da formação moral da população.

Ainda nessa segunda parte, o pensamento político do catolicismo ultramontano é apresentado. Entre os principais integrantes, além dos Bispos D. Vital (1842-1878) e D. Macedo Costa (1830-1891), resgata-se o jurista e senador Cândido Mendes de Almeida (1818-1881), e os defensores do clero tradicionalista na Câmara dos Deputados – como o padre Pinto de Campos (1819-1887), e outros parlamentares leigos, Tarquínio de Souza Amaranto (1829-1894) e Leandro Bezerra (1826-1911).

A terceira e última parte refere-se aos outros três modos de ação política na Questão Religiosa que se contrapõe a ascensão de um partido ultramontano. Primeiramente considera-se o discurso oficial a respeito da Questão Religiosa e das relações entre Igreja e Estado a partir do modelo político saquarema. O saquaremismo é apresentado segundo as intervenções do chefe do gabinete ministerial entre 1871 e 1875 - o Visconde do Rio Branco (1819-1880), e do discurso oficial do governo através dos Relatórios do Ministério do Império - sob a chefia de João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), o que compreende ainda os pareceres do Conselho de Estado que analisou a Questão Religiosa em 1873.

O subcapítulo "*A salvação pela moderação e a Questão Religiosa*" encontra nas propostas de José Tomás Nabuco de Araújo (1813-1878) - enquanto conselheiro de Estado - a tentativa conciliatória entre o regalismo e o catolicismo (liberal). A ala liberal radical aparece nos artigos e intervenções políticas, tanto quanto nas palestras promovidas pelas lojas maçônicas, nos escritos e falas de Saldanha Marinho e Rui Barbosa (1849-1923).

Através desse material pretende-se fazer uma história do político, utilizando a história e os debates da Questão Religiosa como exercício de teorização. O intuito é levantar duas questões diante dos discursos da época: (i) como se articulavam as disputas diante da noção de soberania, e, (ii) como cada grupo referia-se à noção de liberdade entre a atuação da religião, da sociedade civil e do governo. A reflexão sobre o poder pode ser mediada entre esses dois conceitos: liberdade e soberania.

Que além de estarem entre os mais mencionados nas obras e falas, permitem visualizar a dinâmica da secularização.

Naquele contexto palavras como liberdade e soberania, tanto encaminham a observação do confronto entre, poder temporal e poder espiritual, Estado e Igreja, sociedade civil e sociedade religiosa, como também retratam o âmago da ciência política: *o estudo do poder*. De sua ação e princípios, e de como funciona o mando entre sujeitos e instituições, cidadãos e sociedade política. Em outras palavras, a liberdade existe em relação a algo, e conforme alguma garantia. Soberania é uma forma de domínio, livre de sobreposição – trata-se de um poder completo. Para os Bispos ultramontanos, a Igreja precisava de liberdade ante o governo regalista, e a soberania política estatal não se sobressai a uma outra soberania: a sobrenatural – representada pela Igreja -, e aclamada como a própria garantia da sobrevivência da sociedade civil e política. Os saquaremas, como o Visconde do Rio Branco, entendiam que a liberdade é uma concessão da soberania do Estado, ele é o garante das liberdades individuais e coletivas, e que não há soberania superior à estatal. O liberalismo radical, por sua vez, prega que a liberdade é um atributo dos indivíduos, como é a construção da soberania, oriunda do conjunto dos cidadãos e expressa por seus representantes, isto é, a garantia da liberdade advém da própria vontade popular, edificada em um governo constituído civilmente.

Liberdade e soberania são conceitos capazes de pôr a pesquisa à prova e identificar o político nos discursos dos agentes envolvidos ou que trataram da Questão Religiosa. O foco no político identifica as linhas de ação dos atores, tendo em vista uma sociedade em disputa. O tradicionalismo católico ou ultramontanismo utiliza o conceito de liberdade para demandar a ampliação da atuação da religião sem a tutela do Estado. Contra essa proposta, o pensamento liberal procurava adaptar o catolicismo à modernidade para que liberdade significasse um protagonismo menor da Igreja e mais atuação autônoma da sociedade. À medida que o viés saquarema considerava a sociedade despreparada para ser autônoma, sendo o Estado o avalista da liberdade, e por isso sobreposto ao clero.

Dentro desse sistema de confrontos uma questão religiosa se torna política e carrega resultados sociais, mediante um percurso compreendido a partir das decisões em torno do político. Pierre Rosanvallon mostra que falar do político é "*falar do poder da lei, do Estado e da nação, da igualdade e da justiça, da identidade e da diferença, da cidadania e da civilidade*" (ROSANVALLON, 2002). E pela ligação

intrínseca do século XIX com o processo de secularização – representado pelo constitucionalismo moderno, os conceitos de liberdade e soberania absorvem um horizonte explicativo sobre as diversas condutas políticas.

Esse modo de lidar com o político, através da história, não é distante da proposta de Quentin Skinner (1999) sobre os usos do passado para a teoria política. O zelo pela contextualização traduz-se no tratamento do pretérito com o mesmo cuidado em que se lida com o presente. Tal olhar se tornou possível a partir da crise da filosofia da história como progresso[2], abrindo margem para a reabilitação do passado como fonte de análise política. Assim se pode pensar no futuro como um presente que pode acontecer, tanto quanto retirar do passado uma práxis para qualquer debate público atual, mas sem a pretensão de esquadrinhar a história com a carga de desejos contemporâneos.

Mais do que a proposta metodológica de acordo com uma história do político, que talvez já pudesse apontar alguma relevância para o trabalho, a princípio o intuito era apenas abordar o processo de secularização no Brasil. Ou seja, servir-se da Questão Religiosa como objeto de estudo da ciência política, para lidar com esse fenômeno da desconstrução de uma estrutura política em que a religião tivesse uma função preponderante.

O tema da secularização vem chamando atenção das ciências sociais nas últimas décadas, por conta do desgaste da teoria da modernidade em explicar a presença da religião na vida moderna. A tese que pregava o simples fim da religião, em uma perspectiva evolucionista, há muito se tornou insustentável (MACHADO, 2013).

Além da história do político e da secularização, há uma série de outros temas envolvendo o pensamento político brasileiro que são discutidos no trabalho. Como a respeito das vertentes do conservadorismo no Brasil, as discussões diante da criação de um partido católico no Império, a crise no modelo político saquarema, a retórica do liberalismo radical, e a atuação política das lojas maçônicas.

[2] A filosofia da história como progresso refere-se a um modo de compreensão racional que justifica o progresso como um processo necessário e universal, e formula uma lei para apresentar as idades de sucessão histórica. Segundo o idealismo alemão, a filosofia da história é um processo necessário, mas independente da ação humana, pois se trata da realização do espírito absoluto. De modo que a própria noção de liberdade é modificada, e refere-se à compreensão do fenômeno, e não propriamente uma livre escolha em face de alternativas possíveis, mas o reconhecimento do escalonamento necessário dos fatos. Tal paradigma moldou profundamente as ideologias, o conhecimento e o próprio ensino universitário e fundamental até o século XX, e quiçá até o XXI (BOBBIO, et. al., 1998:1010).

O enfoque principal, no entanto, diz respeito ao estudo da linhagem política antiliberal no Brasil. Sabe-se que o pensamento político brasileiro costuma lidar com duas linhagens fundamentais: liberais e conservadores. A dualidade marca o confronto sobre o curso dos projetos modernizadores no Brasil. E os nomes para retratá-los costumam variar entre os clássicos da matéria[3], chama-se *saquarema* ou *conservadorismo liberal* (LYNCH, 2010) - a tendência unitarista ou centralista, realista, burocrática ou tecnocrata, autoritária, instrumental, estatista. Em oposição à ala oposta, denominada *liberal*[4] – descentralizadora, idealista, programática, de retórica popular e autonomista, contra a ampliação da intervenção estatal. Acontece que conservadores e liberais, inscritos nessas linhagens clássicas, estão dentro do debate liberal: entre o reformismo e a revolução, a direita e a esquerda. No fundo ambos são liberais diante de uma filosofia da história, de superação do Antigo Regime.

Mesmo o conservadorismo no Brasil Imperial, como é geralmente observado, igualado ao saquaremismo, não era sinônimo de reacionarismo, flertava com Edmund Burke e François Guizot - o primeiro membro do partido Whig britânico, o segundo, orleanista, da monarquia liberal francesa. Sem embargo, o partido ultramontano é de corte inteiramente antiliberal, trata-se de uma terceira via, que circunstancialmente pode dialogar em questões políticas tanto com conservadores (o que é mais plausível), como com liberais, porém, no sentido do *Político*, reserva-se como oposto a ambas as posições que por rotas diversas seguem na mesma direção. No tempo em que os ultraconservadores católicos seguem a orientação oposta, de defesa da supremacia da Igreja e do Papa, de recuperação da tradição, valorização do medievo, intolerância religiosa, e no pensamento de que o ideal da liberdade jamais pode vir à frente da obediência religiosa.

Sob o aspecto da religião na política, e levando em conta a história imperial, o antípoda do Partido Liberal no Brasil, não é propriamente o saquaremismo, mas sim o ultramontanismo. Pois é a expressão de uma política contraposta ao ideário liberal

[3] Esses são alguns termos para tratar o conservadorismo liberal: ""verdadeiro liberalismo" (Visconde de Uruguai); "idealismo prático" (Joaquim Nabuco); "idealismo orgânico" (Oliveira Viana e, mais recentemente, Gildo Marçal Brandão); "pragmatismo crítico" (Guerreiro Ramos); "liberalismo de transição ou conciliação" (Raimundo Faoro); "autoritarismo instrumental" (Wanderley Guilherme); "ideologia do Estado" (Bolívar Lamounier); e, finalmente, "iberismo" (Werneck Viana)"" (LYNCH, 2010). Do lado liberal *stricto sensu*, os termos aparecem como: brasilienses, liberais, idealistas utópicos, ou simplesmente liberais.

[4] Que para esse trabalho focaremos nos radicais que se posicionavam de modo mais extremo com relação ao clero, daí *liberais radicais*.

- seja progressista, radical, ou liberal conservador (como o pertencente ao saquaremismo burocrático). Portanto, torna-se mais condizente dizer que o oposto do liberal Tavares Bastos é o tradicionalista Cândido Mendes de Almeida, e não Visconde do Uruguai, Rio Branco, ou São Vicente.

Acima das disputas políticas, o ultramontanismo enfrenta um dilema interno ao catolicismo. O pensamento político católico não forma um bloco uniforme, o catolicismo liberal surge com uma vertente voltada à conciliação com o liberalismo, em que o imperativo não é a religião, mas sim o paradigma liberal. O ultramontanismo, por seu turno, possui uma marca na política nacional que pode não ser reacionária, por vezes é progressista ou moderada - mas fundamentalmente sempre emprega a supremacia da religião católica. Nesse partido tradicionalista enquadram-se, entre outros, Brás Florentino de Souza, José Floriano de Souza, Tarquínio de Souza Amarante, Joaquim Pinto de Campos, Leandro Bezerra, Zacarias de Góis e Vasconcelos, Martiniano Figueira de Mello, e, no século XX, Jackson de Figueiredo, Gustavo Corção (VILLAÇA, 1976).

É importante deixar claro que o tratamento da linhagem ultramontana na política brasileira tem sentido na medida em que se depreende o significado da secularização. Levando isso em conta, para explicar a *presença* e a *ausência* da linhagem católica antiliberal na política brasileira é preciso, (i) reconhecer como a política abre ou tenta limitar o espaço da intervenção religiosa, e, (ii) dar conta da influência da dinâmica interna da Igreja romana. Sobre o primeiro ponto é a observância das tentativas de aliança ou perseguição de governos sobre igrejas, de como se dá o comportamento da religião diante das transformações legislativas: se logram resistir ou promover alterações, ou, se estão alheias ao processo. O ponto dois envolve um dado mais abrangente, de intercâmbio entre a Igreja universal e a nacional, para que assim se possa ter algum conhecimento de como o ultramontanismo no Brasil. Roma é um “centro” de poder que não servia apenas de modelo da forma de agir político dos países católicos, mas exercia uma influência direta sobre clero e laicato locais. Apesar de ter criado uma fileira de pensadores e contribuído em regimes conservadores na história nacional, o ultramontanismo teve dificuldades de se manter após as transformações ocorridas no Concílio Vaticano II, que reorientou a Igreja para uma conciliação com o mundo moderno, como se destituísse o próprio caráter do tradicionalismo, deixando-o sem a referência do pontificado (MATTEI, 2012).

Para tratar da Questão Religiosa e desse cabedal de assuntos elencados até agora, a pesquisa deparou-se com uma ampla variedade de fontes. Artigos de periódicos da época, Atas do Conselho de Estado, Anais do Senado Imperial e da Câmara dos Deputados, Relatórios Ministeriais, Diários da Assembleia Constituinte de 1823, jornais da época, e referências bibliográficas primárias, para compreender o discurso direto dos envolvidos no conflito, como para o tratamento teórico dos assuntos.

A primeira parte do trabalho conta com uma análise mais teórica. A segunda refere-se à aplicação desse pressuposto teórico, além das considerações a respeito da dinâmica política do Brasil Império. As obras de José Murilo de Carvalho (1988; 2000; 2006; 2007) e Christian Lynch (2007; 2008; 2010; 2011a; 2011b; 2011c) sombrearam as considerações mais abrangentes dessa parte.

É interessante perceber que tanto a partir dos agentes presentes no contexto da Questão Religiosa nos anos 1870, como nas posteriores interpretações sobre aquele evento histórico, há uma verdadeira disputa *político-historiográfica,* ou seja, para cada partido ou grupo há uma forma de contar a história. Uma das primeiras obras a tratarem da Questão Religiosa lançando mão das referências oficiais, especificamente as atas do Conselho de Estado, foi a obra de Joaquim Nabuco – *Um Estadista do Império* (1897;1898;1899), cujo foco foi dar razão ao moderantismo do pai, Nabuco de Araújo, inclusive na sua forma de adesão ao catolicismo. Antes de Joaquim Nabuco, no próprio curso dos eventos, bispos ultramontanos já procuravam dar a sua versão, de acordo com o que estavam agindo dentro das leis da Igreja, e defendendo-se contra a maçonaria e contra o regalismo estatal. Algumas dessas obras não se detinham apenas no relato dos acontecimentos, promovendo uma teorização política. Foi o caso do livro de D. Macedo Costa: *Direito contra o direito; eu, o Estado sobre tudo*, de 1874, condenando a concentração do poder estatal à revelia da ação da Igreja como controladora do poder civil.

Assim como os textos dos Bispos D. Vital e D. Macedo Costa, outros surgiram ainda na década de 1870. Como o lançamento da tradução de Rui Barbosa de *O Papa e o Concílio* (de Janus), em 1877, que condenava fortemente o dogma da infalibilidade papal e procurava reconfigurar esse debate para a dinâmica brasileira entre o constitucionalismo moderno e as pretensões do Syllabus de Pio IX.

Entre os primeiros da historiografia católica, vale mencionar o trabalho de Antonio Manuel dos Reis, de 1878, que, de modo apologético a D. Vital, conseguiu

apresentar os enfrentamentos políticos na Questão Religiosa. Posteriormente, o livro que reúne o maior número de dados sobre o padroado e a crise entre Igreja e Estado na década de 1870 é o de João Dornas Filho (1838) – *O Padroado e a Igreja brasileira*. E outros autores a se debruçarem especificamente sobre o tema foram, Nilo Pereira (1966;1970), Antônio Carlos Villaça (1974;1975), e, recentemente, Dilermando Ramos Vieira (2007). Esse último escreveu até hoje a obra mais densa em documentação direta, incluindo arquivos do Vaticano e uma abordagem de toda a literatura que o precedeu.

Contra essa historiografia católica há uma sorte de brochuras e livros da maçonaria. O interessante dessas bibliografias é que em alguns casos elas divulgam escritos e materiais dos Grandes Orientes da década de 1870. Embora a maçonaria atualmente se diga discreta, e não mais secreta, o acesso a esses documentos torna-se mais acessível mediante esses livros, como os de José Castellani (1996) e Marcelo Linhares (2005).

Percebeu-se que pesquisas importantes sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil, ao lidarem com o conflito episcopo-maçônico de 1872-1875 compartilhavam da tese de Mary Crescentia Thornton (1848). *The Church and Freemasonry in Brásil, 1872-1875; a study in regalism*, explica como se constituiu uma conspiração liberal, de âmbito universal para destruir a Igreja católica romana, e que a maçonaria fora utilizada como arma para este fim, tanto no Brasil, quanto em diversos países americanos e europeus. Por mais exagerada que pudesse ser o tom do discurso, mesmo autores com uma preocupação de dar enfoque à diversidade religiosa, como o excelente livro de David Gueiros Vieira (1980) – *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* - repetem essa tese. No caso, Gueiros Vieira trata de como o protestantismo foi parte central no dissenso entre Igreja e Estado no Brasil.

Os estudos mais interessantes do ponto de vista historiográfico são aqueles que lidam com os artigos de jornal da época. Pois é possível perceber claramente como aquilo que poderia ser considerado como opinião pública se colocava diante do conflito[5]. Na verdade todo periódico pertencia a algum partido ou grupo de pressão, mesmo os Bispos possuíam suas trincheiras jornalísticas na qual atacavam

[5] O limite dessa "opinião pública" é exposto mediante a observação do grau de analfabetismo no Brasil. Em 1872 o percentual da população que sabia ler e escrever era de 6%, como na França de 1600. De cada 100 habitantes livres no Brasil daquele ano, apenas 23 homens e 13 mulheres eram letrados. Entre os escravos os números eram de 1 para cada 1000 (LYNCH, 2008:315).

ou defendiam-se dos maçons e do regalismo. O debate público se dava em torno das folhas, cumprindo um papel no aprendizado democrático, apesar da linguagem frequentemente violenta. Os jornais eram responsáveis pelo incitamento de agressões físicas e até atentados contra a vida de jornalistas (CARVALHO, 2000:139).

Uma tese fundamental sobre os periódicos ultramontanos foi feita por Tiago Adão Lara (1988), pesquisando nos jornais que circularam entre as décadas de 1860 e 1870 aqueles que reuniam laicato e clérigos interessados na defesa do tradicionalismo católico em Pernambuco. E uma recente dissertação de mestrado, defendida no programa de História da UFF, trabalha com o panorama da Questão Religiosa a partir da imprensa maçônica (GONÇALVES, 2012). Há ainda o empolgante livro de Ivan Teixeira (2010), O *Altar & o Trono – Dinâmica do Poder em Alienista*, em que o professor dedica um capítulo especialmente para consolidar a tese da analogia entre o conto *O Alienista*, de Machado de Assis, com a Questão Religiosa. No sentido em que o cientificismo de Simão Bacamarte tem paralelo, ou mesmo uma crítica implícita de Machado, ao liberalismo radical laicizante, que acabava se tornando uma paranoia, em meio a uma sociedade ainda pautada pela religião. Teixeira faz também um balanço das análises sobre a Questão Religiosa ou dos Bispos, identificando dois tipos de discurso contra a Igreja na época, um de caráter sisudo, representado pela imprensa maçônica e dentro das lojas, e outro, de cunho caricatural, apresentado nas publicações satíricas, como na *Revista Ilustrada*, *O Mosquito*, e *Vida Fluminense* (TEIXEIRA, 2010:225).

Pelo lado narrativo em si, João Camilo de Oliveira Torres (1968) já dava o assunto como esgotado. Ainda assim, não faltavam críticas dos especialistas no assunto sobre a omissão de escritores quanto às consequências da Questão Religiosa (VILLAÇA, 1974). Nesse ponto se pode afirmar que resta uma abertura para lidar com o fenômeno de um ponto de vista político, dos confrontos, e coligado à dinâmica da saída da religião.

Além do já mencionado livro de David Gueiros Vieira - talvez o mais completo no sentido de apresentar os embates político-religiosos, entre protestantes, maçons e católicos –, Roque Spencer Maciel de Barros (1974; 1986) e Ubiratan Borges de Macedo (1997) proporcionam uma compreensão ampla da Questão Religiosa. Barros identifica as mentalidades que orientaram os atores políticos. E Macedo aborda como a liberdade norteou as disputas, entre os focos interessados em

promover a liberdade religiosa, que levaria à separação entre Igreja e Estado, e os ultramontanos tentando evitar esse processo.

Apesar do leque de possibilidades para desenvolvimento de assuntos dentro desse estudo sobre as relações entre Estado e Igreja no Brasil Império, vale registrar o que não será feito. O trabalho não é propriamente sobre a Igreja católica, enquanto instituição e sua atuação política, ou mesmo sobre a elite eclesiástica e a política brasileira – apesar desses aspectos aparecerem em alguns momentos, eles não compõe o fundamental da obra. Também não se pretende abarcar todo o período do Brasil monárquico (1822-1889), e por isso o texto se vale de um espaço temporal restrito cuja atenção é maior – entre os anos de 1872 e 1875.

Por pretender se apartar das disputas historiográficas a respeito da Questão Religiosa, esse estudo não repetirá a afirmação frequente de alguns historiadores: de que a Questão Religiosa une-se às demais – militar, escravista e federalista – como determinantes da queda da monarquia (VILLAÇA, 1974). Na segunda parte do texto isso será debatido, de antemão é urgente apontar para uma confusão que precisa ser desfeita: entre o regime imperial e o regime saquarema. Um não é igual ao outro. Nesse quesito, o embate entre os Bispos e o governo na década de 1870 não teve força suficiente para determinar a queda da monarquia, ainda que tenha sido importante para desestabilizar a situação saquarema (1868-1878)[6]. Por fim, há dois outros tópicos que são sensíveis ao tema aqui trabalhado, e cujas remissões devem ser feitas, ainda que não seja possível desenvolver: sobre as consequências da questão religiosa como uma questão social, e a ponderação sobre a sua contribuição para a separação entre Igreja e Estado em 1890. Tampouco haverá espaço para traçar quadros comparativos, quanto ao que foi o equivalente da questão religiosa em países na América Latina, ou mesmo na Europa.

[6] É importante fazer três distinções sobre o emprego do termo “saquarema”. (I) quando se emprega o termo *governo saquarema* – refere-se ao governo Rio Branco entre 1871 e 1875. (II) A *situação saquarema* identifica o período entre 1868 e 1878, em que o Partido Conservador voltou ao poder. (III) e, quando o termo empregado é *modelo político saquarema,* diz respeito à interpretação constitucional saquarema, ou seja, e que pode envolver vários períodos e governo, até mesmo liberais, contanto que esteja condizente com uma prática constitucional que preconizava a centralização política, uma forma de modernização que contava com a defesa da estabilidade através do funcionamento do Poder Moderador, espécie de ponte entre o absolutismo e o constitucionalismo.

1. SECULARIZAÇÃO E QUESTÃO RELIGIOSA

O objetivo desse capítulo é demonstrar que secularização é um conceito marcado pelo conflito entre as esferas políticas estatal e eclesiástica. Do mesmo modo que a questão religiosa vai além das relações entre Estado e Igreja, esse processo dilui-se ao longo da história moderna e está contido nas instituições, leis, e na própria percepção dos sujeitos perante o fenômeno religioso.

A palavra secularização surge como termo técnico no âmbito do direito canônico para designar a transferência dos bens da Igreja para o príncipe ou poder civil, e chega ao campo da filosofia e teologia, passando pela ética e sociologia (MARRAMAO, 1997:17). O primeiro uso recorrente do termo foi na França no século XVI, para designar o trânsito de um religioso regular (um padre, por exemplo) para o estado secular (KOSELLECK, 2003:42). Como demais termos da modernidade, esse conceito é polissêmico e se expandiu, não se resumindo ao direito canônico. Com o tempo ele passou a servir de fonte explicativa da modernização social, e diz respeito à passagem, transferência ou realocação de pessoas, coisas, funções, significados e uma série de outros pressupostos da tradição religiosa para a secular (CASANOVA, 1994:13).

Segundo Reinhart Koselleck a primeira ampliação desse instituto jurídico teve lugar com a Paz de Vestfália de 1648, na ocasião "*se produziu sobre o solo do Império alemão uma situação global de tabelas que fixava rigidamente quotas de propriedade eclesiástica e secular*" (2003:42). Porém, a grande virada e consolidação do conceito como categoria para evidenciar os rumos da história humana, se dá com a Revolução francesa de 1789, quando secularização se torna análoga à ideia de emancipação ou progresso (KOSELLECK, 2003:45).

A Revolução francesa é o segundo ato da mudança do ocidente, iniciado com a Reforma Protestante, de quebra da ordem cristã enquanto força espiritual superior à terrena (VOEGELIN, 1975:182). Além da convergência entre reforma e revolução, com a França de 1789 a noção do tempo se acelera, o Estado torna-se promotor das transformações, a atuação política transborda para o social, formam-se agentes especializados em sua condução (revolucionários), e, em nome de uma noção de progresso disposta pelos filósofos do iluminismo, a Revolução se autolegitima. Ela será a matriz de todas as revoluções modernas, já contendo o mote que as explicará: a troca do poder em nome de um projeto futuro.

O que possibilita o diálogo entre a patogênese no mundo europeu e em qualquer outro lugar do Ocidente é essa dilatação da história da Europa. A própria Revolução francesa dirige-se ao homem, em um caráter universal. Nesse sentido que os sucessos e vicissitudes do velho continente deixam de ser locais para ganhar dimensão mundial, na medida em que o fundamento filosófico de pelo menos metade do mundo comunga das mesmas origens. Assim, o processo de secularização atinge vários níveis em tempos diferentes. A história foi absorvida pela noção iluminista, promotora de uma filosofia da história como progresso que substituiu as profecias cristãs do passado, proclamando a morte da metafísica. Surge um novo plano de esperanças, que não está no panorama bíblico, mas é exclusivamente terreno, e se renova continuamente, pois parte do iluminismo dotado de um pensamento protelatório "*convencido em adiar continuamente a decisão sobre um presente que ele não é mais capaz*" (MARRAMAO, 1995:131).

Por se tratar de um movimento que encontra resistências e mantém o seu significado justamente delas, toda a dinâmica em torno da secularização surge porque há pessoas e instituições contrárias a ela se opondo. Em momento nenhum foi executada de modo consensual ou unânime. Toda questão religiosa, enquanto conflito em torno dos rumos da laicização de uma nação é o mais evidente exemplo disso.

A respeito dessa dualidade a teoria política lida com posições divergentes, entre teses completamente arredias a qualquer presença metafísica na vida política, até as que observam a política a partir da teologia. Hans Blumenberg, por exemplo, trata da impossibilidade da categoria da secularização significar a passagem do conteúdo da esfera teológica à política, mostrando que a modernidade se autolegitima (CASTELO BRANCO, 2011:206), que o religioso não é mais preciso para dar respaldo à atividade política. Hannah Arendt assegura que a secularização como separação entre religião e política, ou institucionalmente, entre Igreja e Estado, deixou o homem alienado, voltado para si mesmo, e não para o mundo, sendo essa a condição humana moderna (ARENDT, 2007), e que também significa a separação completa entre as duas esferas.

Uma concepção alternativa às anteriores pode ser encontrada em Carl Schmitt, que recupera as ideias dos contrarrevolucionários, Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Donoso Cortés para mostrar que a política jamais pode ser formulada sem um fundamento metafísico; o que existe é uma transferência conceitual do

espiritual para o temporal, que tem como auge a teoria da soberania, do Estado absolutista ao Estado democrático (CASTELO BRANCO, 2011:205). Apesar dessa afirmação de que a política bebe na fonte da teologia, o propósito de Schmitt é a secularização da política, com a finalidade de tornar visível o político, reabilitando o sentido secularizante segundo Jean Bodin e Thomas Hobbes (CASTELO BRANCO, 2011:221). O vigor dessa corrente que justifica um plano metafísico aparece também em outro autor germânico, Eric Voegelin, que emprega o conceito de gnosticismo para explicar o plano de interação metafísica da modernidade (VOEGELIN, 2004).

Há ainda uma posição a respeito da religião na política, tão radical quanto às mencionadas no parágrafo anterior, de que não existe sociedade ou política laica, e que a secularização é uma negação da ordem divina. Entende-se que ao quebrar a ordem cristã há uma série de outros fundamentos extralegais que entram em seu lugar, dando o norte político e social indiretamente, como as sociedades secretas, nos séculos XVIII e XIX. Nessa visão, o ideal é a Igreja católica restaurada como poder indireto por excelência, pois só com a união entre o temporal e o espiritual é que se pode formar uma comunidade perfeita – no sentido tomista, já que o Estado por si só não o é, tampouco a sociedade sem a religião (DEVILLERS, 2013:19-20).

Depois desse panorama a respeito do conceito de secularização e como a questão religiosa compreende-se dentro desse processo, o subcapítulo a seguir propõe mais uma via de observação para o fenômeno. A diferença é que essa proposta metodológica de concepção da história política da religião terá como foco as noções de soberania e liberdade.

1.1 A saída da religião

O itinerário rumo à laicidade pode ser apresentado a partir do termo *saída da religião*, usado por Marcel Gauchet (1985, 1998) para narrar a história política da religião. Com essa ferramenta teórica será possível reter alguns pressupostos sobre as noções de liberdade e soberania dentro da dinâmica secularizante. Esses dois conceitos são centrais na compreensão das relações entre Igreja e Estado no século XIX, inclusive na Questão Religiosa no Brasil.

Gauchet procura identificar o movimento de perda da centralidade da religião na vida política com a modernidade, na medida em que o religioso deixa de marcar o patamar público para ser interiorizado nos indivíduos. A tese de Gauchet não prega o fim da religião, ou sua condenação como elemento alienante - algo comum à análise marxista - apenas apresenta o deslocamento do lugar do religioso na vida social (GAUCHET, 1985). "*O processo de saída da religião é um processo de materialização da autonomia que passa pela refundição do conjunto de engrenagens organizadoras das comunidades humanas"* (GAUCHET, 2005). Significa que a sociedade se reestruturou de tal modo a partir da ideia de autonomia, que o religioso passou a habitar apenas o plano imanente, na perspectiva individual, sem ser o fundamental do público para uma ascese voltada ao transcendental.

A importância dessa análise tem a ver com o reconhecimento de como o cristianismo moldou o Ocidente, e é a matriz determinante na sua gênese. Por mais normal que seja a relevância da religião para o funcionamento e organização de qualquer sociedade, o caso do cristianismo é particular no sentido de ter sido a religião da saída da religião (GAUCHET, 1985:II). Atributos modernos e laicizados ligados à liberdade e à soberania, por exemplo, são oriundos de uma base cristã, que permitiu o desenvolvimento de uma autonomia do sujeito e a formação de um aparato político independente e dessacralizado. Vale afirmar que se o direito moderno capacitou o indivíduo para o exercício de um poder, a liberdade conquistada no horizonte do progresso ocidental foi, primordialmente, obra da religião cristã que capacitou o homem para exercer e ter a percepção de seus direitos.

De um lado a linguagem teocrática da Igreja é uma afirmação do mando divino sobre a terra, com um senso de que o passado é mais forte, carregado pela ideia de tradição. Paralelamente, o cristianismo é a religião da interpretação e intermediação entre Deus e os homens, através da Igreja. O fato é que o Deus

cristão é compatível com a autonomia humana (GAUCHET, 1985:107). No cristianismo a rejeição a esse mundo não é completa, pois permanece uma preocupação reservada a ele, já que o próprio Deus viveu e agiu nele. A dualidade de Cristo, que possuía a alma divina e humana, transita entre o religioso e o direito político medieval, e contribui para a formação do Estado moderno (KANTOROWICZ, 1998). Uma das heranças do religioso foi a perpetuidade, a percepção de que o Estado, assim como a Igreja, poderia ser infinito.

No medievo a religião cristã conquistara uma soberania completa – face ao religioso, e deste último, sobre o político. Seu exercício através da Igreja possuía um fator organizativo próprio, baseado em um princípio de anterioridade e superioridade que dava o tom sobre a ordem coletiva (GAUCHET, 1985:18). A operação da saída da religião é a composição necessária para erigir o Estado moderno, e do seu surgimento é que se retira o dilema travado no século XIX e em toda a era moderna a respeito da soberania. De fato, essa *saída* se apresenta como percurso necessário para a soberania estatal moderna. Foi preciso que o Estado ocupasse o espaço de atuação política da Igreja, modificando a base legitimadora do poder.

Surge um novo transformador social, em um percurso não linear. O sentido da formação do Estado moderno é mais complexo do que a transição do imobilismo ao movimento. Houve, é certo, uma gradual vinculação do agente político com as transformações sociais, promovendo um ritmo mais intenso de mudanças, que atingiu a própria reconfiguração do religioso (GAUCHET, 1985:29). É nesse ponto que o Estado se apropria e intervém incisivamente nesse tema, a fim de trazer para si a legitimidade da soberania. Gauchet (1985:31) admite que a organização social sempre demandou causas fundamentais e imutáveis do sagrado para o seu funcionamento.

Nesse caminho a aceitação da política moderna pressupõe a indeterminação religiosa, toda a perspectiva volta-se à secularização. Surge uma nova legitimidade: a da ação administrativa da soberania política, que paulatinamente vai absorvendo espaços de independência e plena atuação da Igreja.

O nó górdio do cristianismo, que cultiva em seu surgimento a semente de sua redução, estaria nessa base formada pela união de contrários ou a complementaridade de opostos (GAUCHET, 1985:215). Tal característica, que surgiu como grande novidade e tornou-se marcante na sua desfiguração, é explicada através do modo como a Igreja ocupou espaços ao longo do tempo. De

início veio para preencher o vazio deixado pelo Império Romano – cultural, social e político. O que permitiu um percurso corresponde à passagem de "*um regime de unidade do corpo social e seu fundamento extrínseco a um regime de dualidade*" (GAUCHET, 1985:138). Por ter sido a religião de resgate do povo romano, entrando em cena como religião imperial na queda do Império, atuava como religião e substituta do Império decaído. Nesse ponto atuam duas esferas de legitimidade, duas ordens independentes de autoridade e dois princípios de sociabilidade (GAUCHET, 1985:186). E a história passa a ser de combinação, confusão e confrontação entre elas.

Primeiramente o cristianismo promove uma quebra da noção comum de hierarquia. Na vida terrestre o senhor não é mais Deus – o poder é dessacralizado. Quem faz essa separação é Santo Agostinho (354-430), para deixar claro que nenhum poder terreno é igual a Deus. E o faz usando a metáfora de dois viajantes de duas cidades caminhando a duas metas distintas. Como só há uma Cidade de Deus, há apenas um caminho correto. Ao passo que na cidade terrena, entre a organização religiosa e a política, apenas a primeira é capaz de ostentar a presença divina, enquanto a outra, contanto que possua essa presença, pode ser à imagem celeste (AGOSTINHO, 2003:175). É por isso que o chefe desse mundo não conciliado com a Igreja é o oposto de Deus. A novidade da Igreja é que depois de dessacralizado o poder político, é ela quem consagra o soberano por conta da sua legitimidade enquanto intermediária entre o céu e a terra. A Igreja possibilita um modo novo de soberania, fundado no sobrenatural e atuando sobre os homens, com o auxílio do poder terreno.

A marcante figura do Rei-Padre é desfeita no papado de Gelásio I (410-496) sob o argumento de que não se pode ser padre e monarca. Assim, vigoram duas ordens de ação, duas ordens de realidade: o governo deste mundo e as obrigações em face do outro mundo. A especialização das duas soberanias não pressuporia, segundo a Igreja, uma desvinculação da necessidade de plena coordenação entre os dois poderes e a obediência de todos ao espiritual, já que a Igreja mantém seu papel maior de evangelizadora.

Na narrativa de Gauchet, o fim da religião como estruturadora da sociedade aparece em torno de 1700, tendo sido a fratura mais profunda vista na história, em que se configura esse franco processo de redução da religião. Foi o sucesso do modelo cristão que permitiu a sua queda, como na interpretação de Hegel sobre a

Divina Comédia de Dante Alighieri (1265-1321), de que a obra teria sido o mais perfeito retrato da Idade Média, e que o passo seguinte ao ápice revelado na arte nada mais é do que a queda. Dante é o prenúncio do fim, no seu auge. Seria o espelho do cristianismo, que partiu de uma excepcional eficácia – política, intelectual, religiosa, cultural, artística, social -, ao ponto de metamorfosear a alteridade religiosa voltada à sua própria redução (GAUCHET, 1985:233). Todos os movimentos de saída para a heterodoxia foram gestados na ortodoxia, por conseguinte, a noção moderna de autonomia, foi consequência natural do desenvolvimento dessa heterodoxia.

Nesse reino da autonomia dos homens abrindo as portas à modernidade, o conceito de soberania política atinge um novo pressuposto, ao absorver a transição da sociedade sujeita ao social-sujeito à submissão ao corpo político autônomo. Gauchet comenta que "*à pluralidade ordenada de comunidades e de corpos, o soberano tende idealmente a substituir a unidade refletida de um ser coletivo primitivamente constituído a partir da vontade da sociedade e dos membros individuais*" (GAUCHET, 1985:249). Ele não dirige mais uma ordem que vem de fora, trata-se de uma força que deve ser gerida e consta no conjunto social. É quando a sociedade entra na era da representação política

> O soberano cessa com efeito de ser aquele que encarna a lei de fora para se tornar o instrumento do 'direito divino', mas de substância completamente terrestre da relação da comunidade humana a ela mesma. Ele não 'representa' mais a exterioridade efetiva do fundamento, ele responde ao interior do corpo político às necessidades imanentes de seu conjunto-retido (GAUCHET, 1985:250).

A legitimidade é encontrada no próprio ambiente laicizado da sociedade.

> Não mais o outro sagrado que a comanda de fora; o outro 'laico', o outro imanente que ela é e que ela se faz por ela própria, que se refere à definição de seu tempo legítimo, de formas de coexistência de seus membros ou de modalidades de seu governo (GAUCHET, 1985:253).

Surge a ilusão de que uma soberania autônoma, livre do jugo religioso, pressuporia o reino da liberdade (noção essa que também foi modificada entre a teologia cristã e a era do esclarecimento). Contudo, Gauchet revela que o maior dilema da saída da religião é a franca expansão do Estado e da dinâmica política na vida cotidiana (GAUCHET, 1985:261). *"A noção da separação pode corretamente surpreender, e é verdade, se trata de mencionar o engrandecimento prodigioso das funções asseguradas pela instância político-administrativa no interior da vida social"* (GAUCHET, 1985:284).

A tese é weberiana e positivista, ao supor um decaimento da função simbólica do poder político e uma ilimitada e efetiva ampliação da atividade estatal. Apesar da evidente expansão do Estado, por outro lado, a primeira parte da tese vai de encontro à historiografia que comprova a sacralização do estatal (ao passo que o próprio Papado teria se secularizado) (PRODI, 1982; KANTOROWICZ, 1998). Mas retornando ao raciocínio de Gauchet, a ideia é que a partir do momento que o mundo virou as costas para o reino de Deus, o político foi cultivado sem a base divina. Isso teria acontecido porque o poder do corpo político passou a residir em si próprio depois da saída da religião (GAUCHET, 1998:16).

É certo que o ambiente moderno criou meios de atenuar esse expansionismo das atribuições estatais. Um dado importante é a manifestação da sociedade civil de modo independente, permitindo uma pluralidade que não cabe dentro do Estado, possibilitando inclusive a sobrevivência, no mesmo patamar de contestação das correntes progressistas, das ideias contrarrevolucionárias e da demanda pelo reestabelecimento da legitimidade de acordo com a tradição. Foi o surgimento de um partido antagônico ao partido revolucionário, o representante do passado contra o representante do futuro (GAUCHET, 1985:266).

Por fim, esse percurso que pensa uma saída da religião identificou as novas configurações para a noção de liberdade e soberania, pela erige da autonomia. Contudo esse quadro é inconcluso: a autonomia, e, por conseguinte, a liberdade moderna e a soberania política, esbarram nos seus próprios dilemas. Primeiro porque o Estado moderno dificilmente foi o aliado da própria liberdade; e, em segundo lugar, é contestável a perda da estruturação política a partir de alguma base metafísica. A chamada teologia política permanece viva. Ainda assim, a proposta de Gauchet serve para indicar uma linha muito clara de atuação das ideias progressistas, em promover a autonomia do indivíduo e do corpo político, contra a religião. É justamente o conflito que aparece em todos os países que passaram por uma questão religiosa.

1.2 Regalismo: Estado moderno sobre a religião

A análise dos discursos políticos da Questão Religiosa – objeto central desse estudo – passa pelo tratamento de teorias que embasaram os debates da década de 1870 no Brasil. O que remete à tônica das relações entre Estado e Igreja: da organização política medieval com o Papa enquanto última instância decisória, aos projetos de sobreposição do poder secular frente ao sacro. Desse último ponto, como parte da consolidação do Estado moderno, são conhecidas ao menos duas fórmulas: o regalismo e a religião civil. De certo modo elas se encontram, com pelo menos uma diferença flagrante, o primeiro modelo é próximo dos países de tradição católica, enquanto o segundo tem como exemplo os Estados Unidos.

Neste subcapítulo observa-se o fundo teórico da eliminação da Igreja enquanto poder indireto, levando em conta o regalismo. Nesse encaminhamento, há dois conceitos imprescindíveis à compreensão das fundações do Estado moderno, inescapáveis à secularização, e consequentemente à proposta moderna: a soberania e a *razão de Estado*. No estudo desses temas pode-se ter a dimensão da tensão permanente entre as instituições civis e as eclesiásticas.

Além do ponto de vista teórico e conceitual, o objetivo aqui é ainda considerar um momento marcante de prática do regalismo radical, especificamente com o projeto filosófico dos iluministas franceses e a própria Revolução de 1789.

(i) Soberania e razão de Estado na história do político

Soberania é o poder de mando de uma sociedade política sobre um determinado território e de uma determinada população, de modo supremo, exclusivo e não derivado (BOBBIO et ali, 1998:1179). A finalidade da soberania está em reunir o monopólio da força a fim de realizar a máxima unidade e coesão. O termo surgiu no século XVI para indicar, em toda sua plenitude, o poder estatal, como sujeito único e exclusivo da política (BOBBIO et ali, 1998:1179). O aparecimento de um soberano é concomitante ao surgimento do Estado moderno, antagonizando com a Igreja, e contando com uma *razão de Estado* enquanto retórica de justificação do seu domínio.

O funcionamento das relações políticas no medievo passava pela administração eclesiástica. A Igreja que se desenvolve no ocidente sobre as cinzas do Império romano, o substitui em vários sentidos. No que tange ao concerto político a novidade fica por conta da dessacralização do poder, e, a sua distinção diante do

religioso – marcadas respectivamente pela teologia de Santo Agostinho e pela inovação do Papa Gelásio I. Ernst Kantorowicz (1998) mostra como a dinâmica política encabeçada pela Igreja na Idade Média compreenderá uma teologia política corporificada: a comunidade cristã é um corpo, encabeçado pelo rei, sendo a nobreza os braços, as pernas formadas pelo povo e o coração pelo clero (*apud* LYNCH, 2007:26). Essa era a forma de governo distante dos contornos polibianos do governo misto, que vigorara na Roma republicana. Com a recepção na Europa da literatura grega da Antiguidade, por volta do século XIII, ao serem recuperadas obras de Aristóteles, Políbio e Cícero, entre outros, é que se gera uma tentativa de conciliação, pela escolástica, das propostas organicistas com a teoria do governo misto (LYNCH, 2007:26). Essa transferência da noção política, do campo litúrgico ao jurídico foi empreendida por São Tomás de Aquino (KANTOROWICZ, 1998:130).

A soberania passa a significar a maneira pela qual o monarca escapa da noção de corpo místico ou dessa junção entre organicismo e governo misto. Curioso é que esse caminho é atravessado pelo paradigma da concentração de poder Papal, promovida a partir da reforma gregoriana entre os séculos XI e XIII (NEMO, 2005:59), o que fez do pontificado o motivo de auge e queda de sua determinância na política europeia, ou seja, fazendo da concentração de poder do pontificado o motivo de seu auge e início de sua decadência, enquanto determinante na política europeia. Alguns anos antes do Papa Gregório VII (que exerceu seu cargo entre 1073 e 1085), uma decisão importante da Igreja já havia sido tomada no sentido de fazer do clero uma entidade autônoma e independente do governo secular: em 1059 no concílio de Latrão delibera-se que a eleição do Papa seria feita pelos cardeais, e não mais segundo os Imperadores - estes a partir dali teriam apenas um papel de confirmação. Essa é a primeira transformação significativa, quando a Igreja se autonomiza e desvincula-se do poder secular. Tal procedimento torna-se definitivo e permanente no terceiro concílio de Latrão (1179).

O que demarca o apogeu político da Igreja no pontificado de Gregório VII é a solução para a *Questão das Investiduras*. Ponto alto do atrito entre o rei e o Papado, cujo cerne "*residira em estabelecer meios de decidir qual das duas supremas autoridades sobre a Terra, a temporal (o Imperador) ou a religiosa (o Papa), era competente para decidir numa situação excepcional*" (SKINNER, 1996:38 *apud* LYNCH, 2007:28). Gregório VII – para suplantar as investidas de Henrique IV, Imperador do Sacro Império Romano (1056–1106) contra o clero - emite a *Dictatus*

Papae em 1090, afirmando a primazia do poder eclesiástico sobre o terreno, listando prerrogativas exclusivas ao Sumo Pontífice contra os poderes seculares, dando um caráter de excepcionalidade à atuação política da Igreja, e, consequentemente promove a interdição absoluta e geral da investidura laica (NEMO, 1998:848). Por outro lado, é dessa tomada de posição que o Papado começa a funcionar como modelo de soberano sobre os povos, base que será tomada pelos monarcas para superar o poder sobrenatural. De algum modo a própria Igreja contribui na corrosão do princípio teológico corporal da forma clássica de governo medieval.

A Igreja romana saída da reforma gregoriana exerce uma função revolucionária, ao desestabilizar e dissolver o poder local laico sobre as igrejas, reivindicando para si as atribuições sacramentais (PRODI, 1992:120). Paolo Prodi (1992:122) mostra que a própria palavra *sacramentum,* não apenas como juramento na designação de atribuições ao temporal pelo espiritual, mas inclusive na exaltação cristã da vida comunitária, entrará em desuso. Primeiramente, a palavra é expulsa da linguagem eclesiástica; posteriormente, da civil. A iniciativa da Igreja de reivindicar o exercício das tarefas burocráticas da vida social acabou gerando uma dupla crise, da Igreja e do Estado, da fratura sob o plano do controle do poder entre crime e pecado (externo e interno), transferida ao plano do direito.

Gradativamente o corpo político medieval vai se desmantelando. A noção gelasiana de equilíbrio entre os poderes é quebrada entre os séculos XIII e XIV, abrindo espaço à evolução constitucional de cada reino. Como o que aconteceu na Alemanha em 1338, na eleição do Imperador na Dieta de Frankfurt, quando foi formada uma federação de príncipes (ou uma república aristocrática de príncipes sob a presidência do Imperador), tendo durado até o II Reich (1870) (VOEGELIN, 2012).

A partir do século XIV surgem novas teorias contra a ingerência da Santa Sé nos estados em formação e as de resistência a esse processo. As tomistas chegam ao limite de afirmar uma hierocracia, com o poder secular devendo reconhecer os poderes indiretos do Papa nos assuntos temporais e espirituais. As teses classificadas como hereges se posicionam de modo contrário, como nas formulações de Marsílio de Pádua (1275-1314) ou dentro do nominalismo de Guilherme de Occam (1285-1347), afirmando que o poder secular deve ser autônomo dentro de sua esfera de atuação (SKINNER, 1996:455). Occam foi o autor do *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico* (1340-41), obra que tinha como objetivo

restringir o exercício do poder papal no âmbito secular, na ideia de que os poderes eclesiástico e secular haviam sido instituídos para o bem comum dos fiéis, e os limites de cada um deveriam ser respeitados em nome desse bem; caso contrário os papas estariam infringindo direitos dos príncipes e dos povos (AZZI, 1991:136).

Enfim, por um lado encontrava-se o discípulo de São Tomás, Egídio Romano (1243–1316) formulando uma doutrina contra as tentativas de Filipe IV da França (1268-1314) de desbancar o Papa Bonifácio VIII. De acordo com ela, ignorar o Sumo Pontífice seria como ignorar o Senhor. Devido a seu grau de superioridade o Papa deveria ser considerado o homem espiritual julgando tudo e não sendo julgado por ninguém (ROMANO, 1989:37-38). Por outro, autores como Marsílio de Pádua já antecipavam que por detrás dos direitos existentes na comunidade haveria uma espécie de poder constituinte do povo que se reuniria em assembleia (VOEGELIN, 2012). Assim, se na época da *Querela das Investiduras* o mote era o alinhamento junto ao Papa ou junto ao Imperador, a partir do século XIV o choque era entre o Papa e a pluralidade dos poderes nacionais. Para Marsílio a condição para a paz está na submissão do sacerdote ao poder secular absoluto, pois a responsabilidade do estabelecimento da paz e da tranquilidade é objeto da política – que promove ações incabíveis ao religioso. Tal fator facilitaria a atuação do rei em promover a concentração política, abrindo espaço à construção do conceito de soberania.

A soberania absoluta traduz-se como uma saída contrária à síntese do corpo místico com o governo misto, e emerge de justificativas excepcionais, conforme a necessidade e a finalidade de salvação e conservação da comunidade (LYNCH, 2007), gerando consigo a retórica da *razão de Estado*, que pode estar livre dos vínculos morais. O rei soberano aparece como um terceiro interessado nas contendas locais, e se sobressai diante dos demais. No seu papel de unificador de reinos e concentrador de poder caberá a eliminação dos poderes indiretos que compunham o governo misto:

> Na medida em que a escalada de guerras dos séculos quinze e dezesseis confundiu, nos reinos europeus, estado de exceção e estado ordinário, o poder excepcional do monarca acabou incorporado ao seu patrimônio permanente com prejuízo dos demais elementos do governo misto, como a Igreja e a nobreza (LYNCH, 2007:27).

Nesse período parte da literatura humanista dedica-se aos espelhos de príncipe, livros destinados a guiar a ação dos governantes. Dentre os quais estão: *O Príncipe* (publicado em 1532) de Nicolau Maquiavel; e, o tratado de Giovanni Botero

(1544-1617) - *Da razão de Estado,* publicada em 1589 (SKINNER, 1996:267). Nessas duas obras encontram-se concepções a respeito da *razão de Estado*: como meio de mostrar como é ou deve ser o comportamento dos príncipes de modo mais concreto e menos idealizado, para a preservação e conquista do espaço político. *Razão de Estado* é também o princípio sobre o qual o Estado fica autorizado a violar o direito em nome de um bem superior.

A divisão do pensamento político orienta-se sobre qual bem superior cada um se refere. Apesar do universo intelectual de Maquiavel e Botero ser o mesmo, assim como o objetivo de abordar uma *razão de Estado*, a diferença é que Maquiavel abre a senda para que essa ideia fosse tomada de forma negativa, como a ação pouco cristã, pouco humana, e, de certo modo amoral, ou seja, era a ojeriza da soberania cristã do Estado. Ao revés, Botero procurou estabelecer uma *razão de Estado* própria para governos católicos contra a forma laica de Maquiavel, considerada vil, baixa. Segundo Botero

> Estado é um domínio firme sobre povos e razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um domínio deste gênero (...) contudo isto se diz mais daquelas coisas que não podem ser reduzidas a razão vulgar e comum (BOTERO, 1992:5).

Giovanni Botero, que era jesuíta e um dos nomes da Contrarreforma, escrevia para os dirigentes políticos da época propondo a combinação de *razão de Estado* e concepção católica antiprotestante de política. Por residir na Itália, leva em conta de modo particular o Estado pontifício (PRODI, 1982:90). O Concílio de Trento é o ingrediente necessário, na formação da teoria base da politização do papado, enquanto projeto eclesiástico para frear o protestantismo, e, consequentemente, a secularização. Não obstante, gerava uma nova dinâmica política, criando controvérsias inclusive entre autores jesuítas. Francisco de Vitória (1483-1549), por exemplo, argumentava que o Papa não é o patrão do mundo, e deve restringir-se à atuação no plano espiritual (SKINNER, 1996:456). Outro crítico da maneira como se desenvolvia esse empoderamento papal foi Roberto Bellarmino (1542-1621). Ele previa uma "*deformação do sacerdócio, posto ao serviço do poder e nele sua inevitável manifestação opressiva, não de modo ocasional e profundo*" (PRODI, 1982:213). Bellarmino via a clericalização do governo civil como um processo degenerativo do Estado pontifício. Apesar de duramente criticada (tida como extremamente clerical) pelos teóricos absolutistas, como Bossuet (SKYNNER, 1996:455), tanto quanto por Hobbes (como veremos mais a frente), Bellarmino

defende a atuação indireta do Papa, pela via média, ocasional e voltada à solução do problema da salvação dos homens. O historiador Paolo Prodi (1982) mostra que essa posição de Bellarmino, apesar de tão difundida na época, encontrava adversários na cúria romana, e esbarrou nas decisões do Papa Sisto V. A ponto de algumas obras de Bellarmino terem sido postas no *Index*, por estarem sob suspeita de heresia. Sisto V licenciava o seu papado ao exercício do poder sacerdotal e político em uma única pessoa, recorrendo ao Antigo Testamento, tendo como exemplos dessa forma de concentrar poder, Melquisedeque e Moisés.

Com a Contrarreforma a figura do Papa assume uma dupla cabeça: é o soberano pontífice, chefe da Igreja e da potência católica agindo de acordo com a *razão de Estado* correspondente (PRODI, 1982:58). Daí se pensar em dois processos paralelos de construção do Estado moderno a partir das relações entre Igreja e Estado. De uma parte essa revolução Papal a partir de Gregório VII, posteriormente consolidada no *Cinquecento* com o Concílio tridentino. E, a reboque dessa iniciativa eclesiástica, o que os filósofos do estado absolutista promovem é a saída da Igreja enquanto parte de um corpo político, para pensarem o poder político conforme outras fontes de autoridade. Ou seja, quando as dinastias encontraram uma forma de legitimidade desvinculada da Igreja e do povo, é que surgiu o absolutismo (KANTOROWICZ, 1998:202); o que explica as teorias do direito divino do rei. Entretanto, reitera-se que Thomas Hobbes não está entre esses autores estritamente absolutistas[7], o seu argumento é moderno, propondo que o poder político existe do consentimento da coleção de indivíduos pactuando com o soberano.

(ii) Cesarismo equivalente de absolutismo; galicanismo sinônimo de regalismo

O constitucionalismo moderno foi um meio de controle estatal secular sobre as questões eclesiásticas (PRODI, 1982:302). Portanto, o *regalismo* é concebido como um instrumento oriundo da prática política da soberania *absoluta*, que procurava distanciar-se da doutrina do governo misto (LYNCH, 2007:28), e, por

[7] Não ser "*estritamente absolutista*" significa que a teoria de Thomas Hobbes não procura fundar um poder exclusivamente fundado no soberano, de cima para baixo. A noção de que a legitimidade do Leviatã advém da base, significa que o apoio ao poder absoluto contempla um pressuposto anterior, de legitimidade pelos representados. Uma proposta estritamente absolutista não leva em conta o contratualismo. Por exemplo, os argumentos de Jaime II, da Inglaterra, que advogava o direito divino dos reis contra as ideias de Francisco Suárez, que atuava contra esse pressuposto, refletem um debate entre um absolutismo estrito e uma teoria política católica.

conseguinte, de formas indiretas de intervenção política, como da Igreja - sem que propriamente fosse preciso eliminá-la. De certo modo é como a tática resumida no princípio de que só é destrutível o que pode ser substituído. A destruição do poder eclesiástico passa pela sua substituição, pelo poder único do rei que congrega indistintamente o sacro e o profano.

No plano da religião o regalismo foi uma porta de entrada do Estado laico ou uma porta de saída da religião. Refere-se ao desejo dos príncipes de se pôr no lugar da Igreja romana por meio da concentração das atribuições da Igreja local. No regalismo, a nomeação do clero local, a vinculação de leis eclesiásticas, o funcionamento dos sacramentos, e uma série de outros elementos da vida da Igreja devem passar pelo crivo ou pelo completo controle do poder central. Os instrumentos jurídicos para a prática regalista são: o padroado, as concordatas e as nunciaturas. Institutos primordialmente criados pela Igreja a fim de atuar na periferia de Roma (PRODI, 1982:301). O padroado é um conjunto de benefícios eclesiásticos dados pela Igreja ao chefe de Estado de um país, e surgiu em 1455, quando Calixto III, pela bula *Inter Cætera*, deu poderes aos soberanos portugueses (DORNAS FILHO, 1938:16). Concordatas são acordos diplomáticos entre a Santa Sé e outro Estado, com o qual teve no passado desinteligência. O propósito da Igreja é ceder alguns direitos ao poder civil, mantendo a preponderância da religião católica. Outrossim, o caso mais paradigmático de Concordata que franqueou a Igreja ao cesarismo foi a de 1801, assinada entre o primeiro cônsul da República francesa, Napoleão Bonaparte, e o Papa Pio VII, como parte das iniciativas de substituir a Igreja romana por um clero submisso ao chefe estatal. E as nunciaturas são as representações diplomáticas que a Igreja envia para manter a conexão com os países, o núncio apostólico é uma figura que serve de intermediário entre a ação da Igreja e o poder local no que tange a religião, assim como a respeito dos tribunais eclesiásticos, que ao núncio estão submetidos.

Percebe-se que há vários matizes para essa prática regalista: da mera observação e confirmação de atos clericais, à ação radical de alterar os rituais de uma missa. Todavia, trata-se de algo marcado pelo absolutismo estatal, ainda que o termo mais recorrente nos debates do século XIX fosse "*cesarismo"*. Os dois são sinônimos no sentido da concentração e ação discricionária do chefe político, e no uso do regalismo, mas a questão é que a monarquia absolutista está para o Antigo Regime, desconsiderando a ideia de soberania popular e outros elementos

modernos; o *cesarismo*, por sua vez, corresponde à era revolucionária e pós-revolucionária, visível em líderes como Oliver Cromwell (século XVII), e, sobretudo no século XIX: Napoleão Bonaparte, Luís Napoleão, Otto Von Bismarck, Bernardo O'Higgins. O cesarismo designa o exercício do poder político moderno a partir da figura de Júlio César, ditador da República romana, de modo que o sistema de governo fique à mercê da autoridade central, resplandecendo a figura carismática do chefe militar diante do povo, que nessa chave tem relevância central como legitimador da ordem. Lançava-se mão de um recurso teórico da Antiguidade dentro do ambiente moderno, a fim de destituir as concepções tradicionais políticas do medievo. Obviamente a Igreja era refratária a todas as práticas do cesarismo, sobretudo a do regalismo.

Já o termo *galicanismo* possui o mesmo significado de regalismo, mas leva esse nome especial por referir-se à Gália (território francês), isto é, trata-se do regalismo aplicado à França, país onde foram protagonizadas as primeiras investidas de um chefe político para dominar a Igreja. Felipe IV da França no século XIV foi quem tentou com mais consistência resgatar um cesarismo pré-moderno, e nesse sentido fez surgir o galicanismo (ALMEIDA, 1866:XLV), esse movimento para tornar a Igreja católica do país independente de Roma e autônoma. O galicanismo adquire força na monarquia absolutista de Luís XIV com as ideias de Bossuet, expressas na "*Declaração do clero galicano*" de 1682, em que afirma quatro pontos fundamentais: (i) os reis são independentes da Santa Sé nas coisas temporais; (ii) o Concílio está acima do Papa; (iii) o Papa deve respeitar as regras, costumes e constituições aceitas na Igreja galicana; (iv) as definições oriundas de Roma referentes à fé não podem sofrer reforma sem que haja o consenso de toda a Igreja.

Com efeito, foi a partir da França que o galicanismo tornou-se modelo para várias outras monarquias absolutistas. No caso de Portugal, já as primeiras monarquias baseavam-se no direito francês, importando teses e institutos daquele país, como o jansenismo e a própria doutrina galicana (ALMEIDA, 1866:XXXVIII). D. Afonso III de Portugal explicitamente tomava o reinado de Felipe IV da França como exemplo de como agir diante da Santa Sé (ALMEIDA, 1866:XXXVIII).

É preciso frisar que, desde sua origem, o galicanismo - ou regalismo - não constitui um rompimento com a instituição eclesiástica, mas de uma apropriação. Significa a conclusão da absorção da potência espiritual na ordem monárquica (GAUCHET, 1998:50), para que dessa maneira o poder estatal pudesse apoderar-se

do religioso fora da dinâmica protestante. Se pela religião protestante o Estado automaticamente se sobrepunha à religião, acelerando o processo de autonomia da esfera burocrática, nos países católicos o recurso da *razão de Estado* face à Igreja foi o regalismo.

A negação da distinção entre as ordens espiritual e temporal fez com que o César da Roma pagã (parâmetro do regalismo) jamais possa ser cristão. No medievo, o César cristão surge para sepultar o pagão. Mas eis o paradoxo: o desmoronamento da relação entre os dois poderes como um corpo político, teve como passo inicial os próprios limites da Igreja, na trilha do nominalismo, das teses conciliaristas. "*Foi a Igreja sucessora do paganismo, a organizadora da nova sociedade, que, não obstante muitas alternativas, nunca mais pôde escapar à sua influência*" (ALMEIDA, 1866:XLIV). As sementes dos antagonismos, que deram frutos na modernidade, têm origens comuns, e a elas se atrelam.

Do ceio da Igreja as doutrinas conciliaristas provocam as desconstruções da concordância edificada no século XIII entre o poder eclesiástico e os reinos da Europa. Contrárias a elas, a obra tridentina do século XVI, e depois a ultramontana pós-Revolução francesa, foram medidas para resistir ao fortalecimento do poder secular e das heresias no campo teológico, através do aprimoramento da soberania papal.

Há afinidades entre conciliarismo e regalismo. Primeiramente condenando a hierarquia da Igreja a partir do Papa; segundo, circunscrevendo a atuação da Igreja em domínios espirituais e assim individualizando a adesão religiosa; terceiro, de modo geral, as duas doutrinas são abertas à entrada da legitimidade popular à erige da soberania estatal. Diante dessas ideias Roma é considerada como adversária da vontade geral, do consentimento popular, do poder nacional. O regalismo adquire força em diversos estados europeus no século XVII, sob o argumento de que é preciso evitar a Santa Sé, pois o Papa é como um príncipe estrangeiro (PRODI, 1982:332). O auge do regalismo no século XVIII mantém essa tendência, que se espraia até o século XIX, e compreende até mesmo a retórica dos partidários do liberalismo radical, como será observado com Saldanha Marinho e Rui Barbosa.

Com essa senda aberta pelas ideias de consentimento popular e formação da soberania estatal, as teorias regalistas logram aliar esses dois atributos. Como o fez Gabriel Pereira de Castro (1571-1632), poeta e magistrado da cidade de Braga, influente no constitucionalismo luso e brasileiro nos séculos XVIII e XIX. Sendo a

maior referência sobre as origens do regalismo em Portugal. Não à toa um dos autores mais citados nas obras e pronunciamentos de Cândido Mendes de Almeida (1866) (1982) no Brasil nos anos de 1860 e 1870, jurista de referência no Brasil sobre o direito eclesiástico e civil no Brasil.

Pereira de Castro tem como um dos temas mais caros à sua teoria, o direito, e, as prerrogativas dos reis de intervirem na justiça quando o litígio envolvesse vassalos eclesiásticos, sem que isso gerasse constrangimento ou ofensa à liberdade da Igreja no seu espaço de atuação espiritual (CALAFATE, 2012:215). Manifestando em suas duas obras: *Du Manu Regia* (1622) – colocada no *Index* em 1640 - e *Monomaquia,* publicada postumamente em 1737, que a soberania reinol constituía o poder de jurisdição ampla, sobre vassalos seculares e eclesiásticos.

Assim, o regalismo é justificado em nome de uma reunião entre direito divino e soberania popular, para que se combatesse a intervenção do romano pontífice e as pretensões absolutistas da monarquia inglesa. Tal combinação construída por Pereira de Castro era assim formulada:

> A jurisdição temporal e política não foi concedida aos reis pelos sumos pontífices, pois antes que Deus nosso Senhor viesse ao mundo, de quem o poder eclesiástico se derivou a S. Pedro, [...] havia reis que tinham jurisdição temporal, dada imediatamente por Deus e mediatamente pelas gentes (PEREIRA DE CASTRO *apud* CALAFATE, 2012:215).

A formulação do escritor português aproxima-se da elaborada pelo jesuíta espanhol Francisco Suárez (1548-1617), para quem a mediação entre o soberano e Deus é feita pelo povo, não pelo Papa, e menos ainda pela linha direta da teoria do direito divino. Pereira de Castro dizia *ipsis litteris* que a defesa da autoridade temporal dos príncipes era feita em nome "*de cidadania e igualdade de todos os membros da república*" (PEREIRA DE CASTRO *apud* CALAFATE, 2012:216). Nessa chave o regalismo é um argumento em prol do bem comum, como a ação do príncipe para o benefício daqueles que não detêm condições de se defender dos abusos da Igreja, ou quando há manifesto prejuízo do reino, por isso é que

> estas concórdias [entre o rei e a Igreja] não são dos reis, senão do Reino, em que a propriedade da jurisdição está radicada, posto que o uso dela esteja no rei, como administrador; e desta não pode ele dispor nem alheá-la; e tudo o que fizer por dano do reino se há pro não feito (PEREIRA DE CASTRO apud CALAFATE, 2012:216).

Ainda assim o poder indireto do Papa existe sobre as coisas temporais quando elas dizem respeito ao fim espiritual. O Papa é colocado dentro de um quadro de limitações para que sua soberania não se torne absoluta e seu governo

tirânico, já que "*todo o absoluto passa em tirania*" (PEREIRA DE CASTRO *apud* CALAFATE, 2012:217). Se no espiritual o Sumo Pontífice é superior, no temporal esse quesito de superioridade não se coloca, as autoridades devem ser distintas e separadas.

No plano teórico outro autor que ajuda a caracterizar o regalismo é Thomas Hobbes (1588-1679). Mas ainda que o filósofo inglês tenha se tornado elementar para pensar a luta do poder político contra a ação indireta da Igreja, num primeiro olhar, sua influência no contexto específico estudado sobre a Questão Religiosa no Brasil, sua remissão não é substancial. O autor é inteiramente válido no sentido estrutural, do Estado sobreposto à religião.

No universo constitucional luso-brasileiro até a reforma pombalina no século XVIII o predomínio é de autores da Contrarreforma, como Giovanni Botero, Fernando Alvia de Castro (1572-1640), Pedro Barbosa Homem, e Gabriel Pereira de Castro. Posteriormente as referências são os *estrangeirados,* filósofos portugueses, como Luís Verney (1713-1792), que trouxeram para Portugal as orientações do que havia de mais recente na filosofia iluminista europeia. E também os próprios autores do Século das Luzes são manuseados para a construção do Estado nacional, na trilha do despotismo esclarecido[8].

Na segunda metade do século XIX Hobbes é dificilmente mencionado como fonte direta, nos debates políticos do século XIX no Brasil. A não ser como o autor que explica a origem da concentração de poder nas mãos do Estado, como a grande teoria da concentração de poder contra a religião, e, em especial como objeto de crítica a esse processo (COSTA, 1874).

A contribuição de Hobbes para essas reflexões sobre as relações entre Igreja e Estado, e mais detidamente sobre o regalismo e o absolutismo, condiz com as críticas a uma espécie de *razão de Estado* que ele chamava de poder invisível (a da Igreja romana). Bem como é responsável por propor um pacto entre indivíduos e soberano para erigir o *Leviatã*, um Estado consentido pelo povo, sem a intermediação religiosa.

O *Leviatã,* de 1651 – foi uma proposta teologia política com base na distinção entre poder temporal e o espiritual para a submissão do segundo ao primeiro. O

[8] Além da ampla adesão da intelectualidade portuguesa aos teóricos da Contrarreforma por conta da marcante presença dos Jesuítas nos colégios e universidades, talvez porque a península Ibérica não passou por guerras de religião que acometeram a Europa no século XVII, o sentido de autores como Thomas Hobbes para explicar as relações entre Igreja e Estado não tenha se tornado central.

problema da fé figurava como um elemento humano individual e imanente, e, não social e transcendente. Como as criações desse mundo são humanas, a "*nossa fé será apenas fé nos homens*" (HOBBES, 1974:46). A religião, por sua vez, corresponderia àquilo que é da singularidade da natureza humana. A fé interior é natureza invisível, que não consegue ser manuseada para tratar do corpo político artificial. Nascia daí o repúdio aos poderes invisíveis (ou indiretos), intangíveis e capciosos. A política, como forma exterior funcionaria de maneira clara e visível – como o constructo da pretensiosa secularização. Ao invés do corpo místico medieval, a ideia de Hobbes era formar um corpo artificial cujas partes estivessem concentradas em um só ser, em um só livre-arbítrio, sem a concorrência de elementos exteriores ao pacto que o formou.

A primeira vista percebe-se que o projeto não era o de eliminação do religioso, mas a sua transposição ao terreno[9]. "*Ao invés de uma separação, poder-se-ia pensar em promiscuidade, intercâmbio ou contínua tensão entre ambas as esferas, sobretudo no que respeita a mútua transferência (herança) de conceitos políticos e jurídicos*" (CASTELO BRANCO, 2004:26). O primeiro passo na construção do Leviatã era evitar que aquilo que movia o homem internamente fosse motivo de exposição pública. Além do ordenamento jurídico e da propriedade, a religião também deveria ser instituída pelo Estado.

A crença não seria descartada. Reconhecia-se que o desequilíbrio religioso em um povo descambava instabilidade social. "*No século XVI, a ordem tradicional estava em plena decadência. E, em consequência da perda da unidade da Igreja, a ordem social saiu dos eixos*" (KOSELLECK, 1999:21). O objetivo hobbesiano era evitar um clero independente, que pudesse questionar o chefe do poder político, ou um clero católico, que obedecesse às ordens de Roma.

Na quarta parte do Leviatã que trata do reino das trevas, o autor empreendeu um ataque direto contra a Igreja católica. Sem mencionar a instituição, negou: o

[9] Para Eric Voegelin (1982), essa mudança não leva ao laico, no fundo o projeto moderno revela um gnosticismo, espécie de fuga da realidade. A teoria hobbesiana da representação estaria em linha direta com o rumo gnosticista que a modernidade irá tomar. Enquanto "*há uma sociedade política que deseja manter uma ordem estabelecida na existência histórica*", do lado oposto, "*há indivíduos na sociedade que desejam alterar a ordem pública, se necessário pelo uso da força, em nome de uma nova verdade. Hobbes resolveu o conflito decidindo que a única verdade pública era a lei da paz e da concórdia na sociedade*" (VOEGELIN, 1982:112). A argumentação de Hobbes pautava-se em três pressupostos básicos: i) o ditame da razão no homem, que o predispõe à paz e à obediência para uma vida natural em busca da felicidade; ii) esse ditame da razão é visto como lei da natureza; iii) essa lei da natureza não governa a existência humana antes de que os homens se submetam a um soberano comum (VOEGELIN, 1982:113).

inferno, o exorcismo, o estabelecimento das imagens de culto, a castidade do clero, as procissões, o casamento religioso, o purgatório, o uso do latim pela Igreja, a confissão, o dízimo, as excomunhões e, especialmente, o poder do Papa. O adversário intelectual era os jesuítas, com destaque para o cardeal Roberto Belarmino - defensor da tese do poder indireto da Igreja. A montagem do Leviatã despia completamente a Igreja católica de suas bases dogmáticas para o exercício do poder espiritual na terra. Mais que um debate político, as duas partes finais do Leviatã promoviam um debate teológico político, oposto ao da posição católica. Com o intuito de descaracterizar o clero de modo que sem a chancela do poder civil, nada valesse. O único espaço livre seria o âmbito privado de cada um.

O ponto alto era a critica ao papado. Para Hobbes a Santa Sé representa um fantasma do defunto Império romano. Seria Roma querendo reviver a custa da crença religiosa do ocidente. Identificava na Igreja uma pretensão de protagonista universal, marcante, e que superaria qualquer poder civil local. Daí se falar em perigo do espírito de Roma (HOBBES, 1974:407). O papado ainda era atacado em três situações que marcam a figura do chefe da Igreja: (i) quanto à infalibilidade, (ii) como autenticador de leis e, (iii) quando agia na jurisdição eclesiástica. Contestar o Papa era livrar-se de uma confusão. Os súditos não podiam seguir dois senhores, duas leis. O Leviatã prescindia do poder do Sumo Pontífice para sujeitar o espiritual ao mando terreno, livrando os homens do risco da guerra religiosa.

(iii) A representação do regalismo radical - a maçonaria, a Revolução francesa e a era revolucionária

No conjunto de movimentos e ideais que repercutiram no século XIX, a Revolução francesa é o fato histórico mais importante. O período entre as duas quedas, a da Bastilha em 1789 e a de Napoleão em 1815 é definidor na vida das sociedades ocidentais, do Estado moderno e da Igreja nos séculos seguintes, entre outros motivos, por ter sido o resultado de um programa amplo de descristianização e ação violenta contra a instituição por parte do poder político. Assim como gestou seus antagonistas, como as teorias contrarrevolucionárias em prol da superação da religião católica.

A Revolução se insere em uma era revolucionária[10], sob o aspecto das relações com a religião, compreendendo a atuação da maçonaria nesse processo. Os valores que vinculavam a maçonaria e a noção moderna de revolução proporcionaram fundamentos para as opiniões políticas que rechaçavam a Igreja. O que marcaram o rompimento com os valores tradicionais, em ações de cunho universalista e imprevisíveis, cujas bandeiras demandando *liberdade, igualdade* e *fraternidade* foram postas como objetivos permanentes de um projeto político para tomada do poder, sob um novo padrão de política e de sociedade para o mundo[11].

Essa quebra de expectativas para um novo horizonte de experiências, parafraseando Koselleck (2006)[12], contou com a crítica à religião vigente como verdadeira espinha dorsal do anseio revolucionário, ancorado sobremaneira na França de 1789[13]. A atitude de escritores franceses como Voltaire, D'Alembert e

[10] A abertura de uma era revolucionária é comumente apresentada a partir da Revolução americana de 1776 (GODECHOT, 1989), no sentido de ter sido o primeiro lugar onde os propósitos iluministas deram resultados práticos.

[11] Os objetivos revolucionários não se detinham ao território francês, a Revolução era universalizante. E em seu nome não se poupou vidas. Em meados de 1793 (pouco mais de três anos do marco inicial, a queda da Bastilha em 14 julho de 1789) a contabilidade dos mortos já chegava a 500 mil, sem contar o primeiro genocídio da história moderna na Guerra da Vendéia (1793-1796), o sanguinário período do Terror (1793-1794) – quando a guilhotina fez prováveis 18.600 vítimas (ROBESPIERRE, 1999:8) e as guerras napoleônicas (1803-1815) (GODECHOT, 1989:170). O aspecto da violência revolucionária agitou a política europeia, pela perplexidade que causava aos olhares internos e externos. Atores e autores políticos que se armaram como seus críticos, o fizeram não apenas contra a fúria, mas especialmente questionando a legitimidade. A crítica contrarrevolucionária, sobretudo, diante do jacobinismo, não deixa de condenar os resultados, mas antes contesta o fundamento: de onde surgiu a autoridade revolucionária para tudo querer mudar? Se o que foi apresentado como legal, fosse também legítimo, qual a razão da barbárie?

[12] Referência ao capítulo 14 "*Espaço de experiência" e "horizonte de expectativa": duas categorias históricas*, de "*Futuro Passado"*, conjunto de textos de Reinhart Koselleck (2006) sobre o estudo da história dos conceitos. O autor utiliza essas duas categorias destacadas no título para delinear e estabelecer as condições históricas possíveis da história moderna, e são categorias que entrelaçam passado e futuro. A tese é a de que na era moderna amplia-se a diferença entre experiência e expectativa.

[13] Gertrude Himmerfarb (2008) em The Roads to Modernity – the British, French and American Enlightenments, aponta os pontos comuns entre os três iluminismos, como o respeito pela razão e pela liberdade, ciência e indústria, e, justiça e bem-estar. Não obstante, ressalta que o francês não toma a rota indicada por Montesquieu, de menos revolução e mais reforma, distanciando-se do modelo inglês que congregou afeições sociais com disposições religiosas. De modo geral a Ilustração corresponde à origem de uma série de princípios anticatólicos. O fomento da instrução primária com novos métodos pedagógicos, desenvolvimento de um intelectualismo excessivamente abstrato e racionalista, admissão de ideias galicanas na teologia, laicismo e anticlericalismo – provocando a debilidade do vínculo das igrejas nacionais com a Santa Sé, indiferentismo religioso, otimismo no progresso, etc. Mas o que Himmerfarb consegue fazer é contrastar com a devida especificidade três matrizes do esclarecimento – Inglaterra, França e estados Unidos – para mostrar as suas peculiaridade, em especial no trato com a religião. Por exemplo, a pesquisadora verificou que ao contrário do que ocorreu na França, a Inglaterra promoveu uma sofisticada defesa do teísmo (HIMMERFARB, 2008:40). No que tange à manutenção de uma igreja, tanto Hobbes, quanto os mais céticos pensadores do século XIX aceitavam a permanência de uma igreja oficial, pois observaram a dimensão que a religião tinha na moral dos homens, tendo lá sua utilidade, como o pai do ceticismo pensava: "*Hume had enough religion to support the church establishment, in part as a corrective to*

Diderot embasou uma condenação exaustiva da Igreja católica, voltando-se a um paganismo moderno (na verdade um deísmo), enquanto o iluminismo inglês e o americano teriam seguido outra direção (HIMMERFARB, 2008:19)[14].

O grau de preocupação com o tema da religião na política influi na historiografia a respeito da Revolução. A tese que propõe a relação, entre filósofos iluministas e personagens da Revolução, com as sociedades secretas, é mais um dos modos de explicá-la. O envolvimento das sociedades secretas nesse processo estaria vinculado a toda sorte de paganismo que se desenvolveu na Revolução francesa, como resultado da desfiguração da religião junto às elites da época[15]. Esse fenômeno passou, da ação mais incisiva do galicanismo, herdado do absolutismo monárquico, à própria invenção de novas divindades que substituiriam a religião de Cristo.

O documento que assinala o controle revolucionário sobre a Igreja foi a Constituição Civil do Clero da França, de 13 de fevereiro de 1790. Que mostrou a face liberal radical do regalismo[16] porque imputava a ideia de que a religião deveria ser um objeto de deliberação pública popular. A cúpula da obediência deixaria de ser Roma para se tornar a Assembleia, e a escolha de novos Bispos passaria por eleição popular. A Constituição Civil tornou o catolicismo francês cismático, os Bispos eram colocados a assinar um documento que os obrigava a não obedecer a qualquer superior estrangeiro (incluindo o Papa). De Roma, o Papa excomungou a Constituição Civil do Clero e todos aqueles que a assinaram. Então, surgiu na

---

zealotry, but also because the belief in God and immortality had a salutary effect on people's lives. Those who tried to disabuse the people of that belief, he conceded, 'may, for aught I know, be good reasoners, but I cannot allow them to be good citizens and politicians'". (HIMMERFARB, 2008:40).

[14] O iluminismo inglês assimilando uma Igreja e o americano concedendo liberdade a todas as seitas. Aquilo que aproximava o inglês do francês era quanto à hostilidade dos *philosophes* ao papismo da Igreja e à autoridade monárquica.

[15] A desvirtuação da religião tradicional passa pelo próprio retorno do paganismo na França revolucionária: "*Um Calendário Republicano, é decretado, eliminando o domingo, substituído pelo decadi, e os dias santos pelas referências aos objetos que exprimem a "verdadeira riqueza nacional": o trigo, a carne, etc. No dia 20 brumário do ano II (10 de Novembro de 1793), foi celebrada, na catedral de Notre Dame, uma festa da Liberdade, esta representada por uma atriz da Ópera. A Convenção decretou que a catedral de Notre Dame se tornaria o templo da Deusa Razão. As sociedades populares, os "clubes" e os representativos do governo nas províncias fizeram espalhar esse culto da Deusa Razão. Robespierre, em seguida, fez decretar o culto do Ser Supremo, estabelecendo as festas: 1°) ao Ser Supremo e à natureza; 2°) ao gênero humano; 3°) ao povo francês; 4°) aos benfeitores da humanidade, etc."* (FLEICHMAN, 2013:64). E mais, surge uma nova religião da Revolução: "*Uma nova religião, 'theophilantrópica', foi estabelecida. Mas ninguém a levaria a sério. As populações exaltadas tomavam conta das ruas e a anarquia se espalhava*" (FLEICHMAN, 2013:65).

[16] O que permite pensar que não seria anacrônico ao deputado brasileiro Saldanha Marinho - membro do partido liberal, e um dos fundadores do partido republicano – reivindicar o regalismo para lutar contra os Bispos ultramontanos no Brasil.

França uma igreja católica "revolucionária" – que aderiu aos princípios de 1789, e aproveitou para extinguir o celibato do sacerdote; ao mesmo tempo, a Igreja local fiel à Santa Sé também esteve vigente, fazendo com que na prática houvesse duas organizações eclesiásticas funcionando paralelamente. A Concordata de 1801, assinada entre Napoleão Bonaparte e a Santa Sé, revogou o documento, que sempre esteve condenado pela Igreja.

A maçonaria funcionou como o palco das tendências anticristãs do iluminismo. Ela surge enquanto sociedade secreta, e de caráter universal, a princípio de mera beneficência, para em um segundo momento trabalhar contra a religião cristã, com o intuito de formar uma nova sociabilidade religiosa em torno do culto do supremo Arquiteto do universo, sem qualquer dogma nem preceitos, contando como pedra fundamental apenas a razão (MONTALBAN, 1985:297)[17]. Cabe observar que esse formato moderno, pseudorreligioso, só passou a vigorar nas sociedades secretas de modo pleno no século XVIII, e seu marco é o ano de 1717, com a fundação da Grande Loja de Londres - primeira loja a congregar objetivos declaradamente filantrópicos e humanistas, com tolerância mútua e liberdade de consciência. Foi aí que a maçonaria antiga passou da construção material de edifícios à construção espiritual de uma nova sociedade (MONTALBAN, 1985:301), conforme as máximas do deísmo[18].

---

[17] A maçonaria ganhou caráter religioso e de mistério: "*Em suas lendas e fábulas se referiam ao arquiteto Hiram e outros fenícios que ajudaram a Salomão a construir o templo de Jerusalém, dos quais se chamam sucessores ou vingadores; ou aludem aos mistérios do Egito e da Grécia, como se ali estiveram seus precedentes; ou falavam da suposta corporação de artes e ofícios fundada em Roma por numa Pombilío setecentos e quinze anos antes da era cristã; ou versavam sobre os grêmios e corporações da Idade Média, ou sobre a Ordem dos Templários, com suas supostas doutrinas ocultas, etc*." (MONTALBAN, 1985:298). E esse culto ao templo de Salomão teve origem na sociedade Rosacruz: "*Já em 1646 os maçons de Londres admitiram em suas assembleias os membros de uma sociedade filantrópica, secreta, que se apelidava de Rosacruz (Rose-croix), sociedade constituída segundo as ideias de certas novelas de Juan Valentín Andrea, abade de Adelsberg (1586-1654). E se fundaram lojas filantrópicas de Rosacruz sob a presidência de Elías Ashmole (1617-1692), alquimista e astrólogo, que introduziu a lenda simbólica do templo de Salomão (templo ideal das ciências, que se propunha construir). Hoje Rosacruz é o grau 18 da maçonaria*" (MONTALBAN, 1985:299).
Há até mesmo indícios de elo entre o jansenismo e a maçonaria sendo formada pela sociedade Rosacruz: "*No princípio do século XVIII, justamente quando o jansenismo foi definitivamente condenado, formou-se na Inglaterra a primeira loja da maçonaria Rosa-Cruz, movimento de origem misteriosa que já vinha do século anterior, mas que, agora, organizava-se numa espécie de corporação (os pedreiros-livres), com estatutos aparentemente filantrópicos e com uma espiritualidade 'deísta' que pretende ver no universo um mecanismo semelhante ao de um relógio*" (FLEICHMAN, 2013:60).

[18] Segundo Montalban (1985:299) até o final do século XVII nos estatutos da maçonaria o primeiro artigo prescrevia que todo maçom deveria ser fiel a Deus e à Igreja. Mas já na Constituição da sociedade iniciática inglesa de 1724, o primeiro artigo constava que a obrigação primordial é substituída pela obediência à lei moral. Ademais, já não havia qualquer obrigatoriedade de

Outro dado a respeito da maçonaria inglesa, e que se repetiu nos seus ramos europeus: a arregimentação de sócios ilustres, que funcionariam como sócios protetores ou membros honorários. O primeiro caso famoso foi o do rei Guilherme III de Orange, aceito em 1694 e presidente de algumas sessões das assembleias de Hampton-Court (MONTALBAN, 1985:299). Gradativamente as lojas[19] se consolidaram como centros de união, e meio de construir amizades e relações públicas; a certa altura os próprios partidos ingleses procuraram fazer com que essas sociedades e corporações se posicionassem; enquanto que em um momento posterior a maçonaria é que passaria a determinar as posições dos partidos.

Da Inglaterra as sociedades secretas se alastraram por toda a Europa. Desde 1725 na França e 1733 na Alemanha, e já nessa época, o príncipe de Gales, o herdeiro da Prússia - Frederico, e o grão Duque Francisco Toscana ingressam na maçonaria. A corte de Heidelberg, ao contrário, a condena em 1737, assim como a corte de Viena em 1743. Na Espanha as primeiras lojas são de 1725 (Mahón) e 1729 (Gibraltar), e de lá foram para Cádiz e outros portos (1739) frequentados por ingleses (MONTALBAN, 1985:302). Em 1776 surgiu na Alemanha a seita maçônica dos Iluminados (Iluminati), que logo se difundiria pela França, com uma linha radicalmente revolucionária e anticlerical[20].

Na França os primeiros a se inscreverem na maçonaria foram os *philosophes* e enciclopedistas, como Lalande, Voltaire e Helvétius. Segundo Luis Blanc, que também fizera parte de uma loja, nas vésperas da Revolução francesa, a maçonaria havia alcançado um desenvolvimento inimaginável por toda a Europa, inclusive os mais importantes líderes da Revolução - Camille Desmoulins, Condorcet, Danton, D. Gerle, Mirabeau, Sièyes, o Duque de Orléans (Louis Philippe II), entre outros - pertenciam a alguma loja, igual a vários membros do clero, do exército, da magistratura, da nobreza (como Louis de Borbón-Condé, o Duque de Antin, o príncipe de Broglie, o conde Choiseul), e o próprio Luís XVI, que foi seu protetor-chefe (MONTALBAN, 1985:303). Josefina, esposa de Napoleão, favorecia as festas de beneficência das lojas. José Bonaparte, que foi rei de Nápoles e da Espanha,

---

pertencimento à religião (MONTALBAN, 1985:300). Posteriormente, a nova maçonaria torna-se militante a serviço de uma religião da humanidade e rechaça a base sobrenatural do cristianismo. Chega a declarar guerra à Igreja e às nações oficialmente católicas (MONTALBAN, 1985:300).

[19] Loja era o nome dado ao local de reunião dos francomaçons.

[20] "*Adam Weisshaupt funda na Baviera em 1776 essa sociedade secreta, que tinha por objetivo a destruição de toda religião e todo Estado político, tratando de substituí-los pela luz da razão individual e pelo governo patriarcal, no qual não haveria outro sacerdote que não fosse o pai de família*" (MONTALBAN, 1985:303).

desempenhou por dez anos o cargo de grão mestre, a partir de 1804 quando nomeado pelo próprio irmão, Napoleão[21].

O fato é que a Revolução francesa, como os processos revolucionários e secularizantes entre o século XVIII e XIX passaram pelo foro maçônico, lugar de onde partiam as discussões políticas mais avançadas sobre a aplicação da filosofia iluminista. Koselleck (1999) apresenta a tese de que as sociedades secretas foram os espaços privilegiados em que a atmosfera iluminista expande-se do privado para o domínio público. Apesar de congregar quase toda a elite política, inclusive membros de governos absolutistas, as lojas contribuíram para a difusão das críticas liberais ao regime monárquico e às instituições que suportavam o Antigo Regime (KOSELLECK, 1999). A própria questão religiosa, no Brasil e em diversos outros países, é considerada como o auge da discórdia entre religião cristã e maçonaria.

Nesse sentido é que o principal objetivo da maçonaria era debilitar a soberania do estado absolutista, e, de modo conjunto a instituição religiosa representante da ordem tradicional. Formava-se um novo poder indireto que procurava tomar o lugar da Igreja nessa atribuição: "*todos concordavam em afirmar que a sociedade secreta, com os seus 'chefes', formava 'um Estado dentro do Estado', ou, antes, 'um Estado acima do Estado soberano'*" (KOSELLECK, 1999:113)[22]. Dentro do prognóstico revolucionário o embate com a Igreja era para fazer uso do empenho da maçonaria na substituição da religião, pela moral, e da teologia, por uma filosofia da história (KOSELLECK, 1999:114).

---

[21] Apesar de se tratar de um romance, "*Guerra e Paz*" de Leon Tolstói, publicado em 1865 e 1869, pode servir como fonte para assegurar a presença da maçonaria nos ambientes políticos, sociais e militares da Europa. Da Rússia ao alto escalão do governo de Napoleão o autor russo apresenta os iniciados na maçonaria.

[22] Os passos dados através da maçonaria eram estratégicos, e surge enquanto organização extraestatal. "*O curso dirigido da ação secreta, que consistia em minar o Estado por dentro para eliminá-lo – isto é, a ação política – foi projetado em uma linha temporal do futuro, de modo que o cumprimento dos desígnios da história era, ao mesmo tempo, a garantia da vitória não violenta da moral, da liberdade e da igualdade, e, portanto, o cumprimento da missão política dos maçons*" (KOSELLECK, 1999:116).

Prodi analisa o papel do juramento político no ocidente, e percebe uma negação de vários filósofos modernos diante desse procedimento, como Montesquieu, Beccaria, Hobbes, Pufendorf. O juramento que na configuração antiga era lugar comum, num primeiro momento passa a ser visto como ato de submissão do poder soberano a algum compromisso religioso. Contudo, com o fenômeno das lojas maçônicas ocorre o resgate do juramento no movimento jurídico-cultural moderno. A partir da maçonaria vê-se "*que a junção para a passagem do movimento ideológico-cultural ao movimento político é ainda um retorno ao juramento, o juramento maçônico. Não se trata tanto de um empenho sacral ao segredo mas de uma* coniuratio *no senso clássico do termo: não uma conjura ou conspiração na versão banalizada que terminou como assunto no século da idade moderna, mas a formação iniciática de uma elite destinada a construir um novo Estado fundado sobre a razão e sobre a ordem natural*" (PRODI, 1992:465).

De modo consciente, a maçonaria remodelava a filosofia da história – herdeira da teologia e produto do século XVIII. "*Os maçons transpuseram deliberadamente a obra de salvação cristã para um passado novo, por eles criado, que deveria legitimar o seu Grande Plano Internacional*" (KOSELLECK, 1999:115). Os maçons aparecem no lugar de Deus – à "*maneira oculta*", antes só o Deus cristão agia assim, através da Igreja. Havia na maçonaria algo dirigido a um grande projeto, de um arquiteto universal, e de um novo homem atuante no mundo segundo o espírito que dirige a filosofia da história.

Essa organização passou a ser condenada e perseguida pela Igreja católica a partir de 1738[23]. Os papas viam na maçonaria um grupo de pessoas inconfessáveis, logo distantes da doutrina cristã. Ademais, o caráter esotérico e liberal das lojas maçônicas ampliou o antagonismo para com a doutrina da Igreja. O conceito de "livre", usado no termo "pedreiros-livres" para designar os maçons, referia-se à liberdade do jugo da Igreja, significa que dentro da sociedade secreta os membros possuíam autonomia frente a religião oficial ou ao pensamento católico, concebido como irracional, obscurantista, anticientífico (FLEICHMAN, 2013:60).

[23] Uma das primeiras obras de clérigo contra a maçonaria veio de um franciscano espanhol, o fr. José Turrubia, que publicou *Centinela contra francmasones* (1752). (MONTALBAN, 1985:302). Quanto às condenações da Igreja à maçonaria: a Igreja católica a condenou diversas vezes. A primeira foi com Clemente XII na bula *In eminenti* (04 de maio de 1738), depois Bento XIV, na bula *Providas* (18 de maio de 1751), e Pio VII em 1827, Leão XII em 1825, Gregório XVI em 1835, Pio IX em 1864 - no Syllabus, Leão XIII em 1884, e no Código Canônico atual.

1.3 Ultramontanismo: a reação da Igreja no século XIX

Quatro autores ultramontanos são analisados neste capítulo: Joseph de Maistre (1753-1821)[24], Louis de Bonald (1754-1840)[25], Donoso Cortés (1809-1853)[26] e Louis Veuillot (1813-1883)[27]. Eles pertencem a duas gerações: os dois primeiros escrevem no final do século XVIII e início do XIX; enquanto Cortés e Veuillot atingem a maturidade intelectual por volta da metade do século XIX. Mas o único dos quatro a vivenciar e atuar no Concílio Vaticano I (1869-1870) é Veuillot. Sua participação é significativa e nos ajuda a compreender a relação entre o laicato católico e o clero contra o modernismo. Todos esses autores mencionados estão no primeiro time do pensamento católico no século XIX, e foram tomados como referência nos livros e discursos dos tradicionalistas brasileiros.

Além de aprimorar o conceito de ultramontanismo e abordar seu lugar na tradição católica, o objetivo aqui é relacionar alguns argumentos lançados contra o Iluminismo que levou à Revolução francesa de 1789, e às ideologias do século seguinte. Esse tratamento in loco visa observar como o ultramontanismo se insere na tradição política conservadora através do questionamento sobre a legitimidade revolucionária, *pari passu* a uma perspectiva particular à linhagem católica: de justificativa do poder temporal encabeçada pela ordem supraterrena. Esses dois pontos da política ultramonana – a legitimidade e a supremacia do chefe da Igreja –

[24] **Joseph de Maistre, conde (1753-1821)**, foi senador da Savóia antes de emigrar em 1792 para a Rússia, foi ainda magistrado, historiador e escritor. Depois da Rússia vai para Turim onde fica até o fim da vida. Antes de sua conversão ao catolicismo, foi membro da maçonaria. Sua obra contra a Revolução francesa, *Considerations sur la France*, publicada em 1797 inaugura a política reacionária. Outras livros como, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, escrito em São Petersburgo no ano de 1814, e *Du Pape*, de 1819, também ganharam destaque.

[25] **Louis-Gabriel-Ambroise, Visconde de Bonald (1754-1840)** nasceu no sul da França, foi político, escritor e pensador social católico. Ao recusar o cargo político de deputado se exila na cidade de Heidelberg, na Alemanha e escreve um de seus textos mais importantes: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, 1796. Participa ativamente da Restauração da monarquia na França em 1814, tornando ainda mais conhecidas suas ideias reacionárias.

[26] **Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809-1853)** nasceu em uma pequena cidade de Extremadura, na Espanha, descendente longínquo do conquistador Hernan Cortés, formou-se em direito, foi parlamentar e diplomata espanhol sobretudo em Paris, onde faleceu. Famoso por sua postura e ideias conservadoras, antes da completa conversão ao catolicismo e abandono do credo liberal, Donoso Cortés no início da carreira como político era apelidado de "Guizotín", por sua semelhança com o pensamento liberal moderado do historiador e político francês Guizot. Sua obra mais conhecida é o *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales*, publicada em 1851.

[27] **Louis Veuillot (1813-1883)** nasceu na pequena Boynes, região central da França, foi um apaixonado jornalista católico, polemizou e fez reviver o *L'Univers*, um dos principais flancos do catolicismo romano na França. Foi defensor do ensino privado e religioso. Junta-se aos católicos liberais na luta pela liberdade da Igreja, mas logo se afasta desses e torna-se partidário da restauração da monarquia. É autor de vários romances, e de textos políticos e apologéticos. O texto que é analisado nesse trabalho é de 1866, *A Ilusão Liberal*.

aparecem, respectivamente, na própria condenação à Revolução francesa, do iluminismo e de toda a corrente progressista do século XIX (laicismo, socialismo, anarquismo, cientificismo, etc.), bem como, no auge da defesa do Papado no Concílio Vaticano I.

(i) Ultramontanismo: direita, conservadora, antiliberal

A contrarrevolução existe na revolução, assim como o tradicionalismo em face do modernismo, a Revolução desenvolveu antíteses: Estado e Igreja, modernidade e tradição, revolução e contrarrevolução, cientificismo e experimentalismo. O conservadorismo torna-se o outro projeto político à disposição dos homens, à sombra da força modernizadora. A reflexão a respeito dos teóricos contrarrevolucionários para a análise política passa pela compreensão dos conceitos utilizados, pelo projeto político envolvido e pela realização de uma teoria política pautada na presença da religião.

O ultramontanismo figura nesse feixe antirrevolucionário como uma linha de conduta, que vincula a ação política à supremacia do Papa como chefe da Igreja católica. Além disso, busca o retorno de uma sobreposição da Igreja ao Estado. É considerado como o marco desse resgate no século XIX o livro *Du Pape* de Joseph de Maistre, lançado em 1819[28]. Porém, outras obras pós Revolução francesa, incluindo uma do próprio de Maistre, já possuíam elementos estéticos comuns – num tom apocalíptico e insuflado – condenavam veementemente a Revolução, e tratavam a religião como fator determinante na organização política, não apenas por corresponder ao costume de um povo, mas ainda pelos vínculos sobrenaturais que um corpo político estabelece. Seguindo a trilha aberta pela primeira obra contrarrevolucionária de peso, *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, de Edmund Burke (1729-1797) – publicado em 1790[29], Louis de Bonald e Joseph de Maistre

[28] Nesse período, entre os anos de 1818 e 1819 é que o ultramontanismo passou a ser identificado como tal. Louis de Bonald caracterizou-se como autor tradicionalista de forma clara a partir da obra *Recherches philosophiques sur lês premiers objets de la connaissance morale* (2 vols.), de 1818 (LARA, 1988:47), sendo que o termo ultramontano é estigmatizado com a publicação de *Du Pape*, de 1819, escrito por de Maistre. Que preconiza a volta às ideias de supremacia (que ele apontava como "moderada") da autoridade do Sumo Pontífice sobre todos os príncipes e reis, embora respeitando a autonomia destes últimos em suas esferas próprias. Assim se formou o movimento que denominamos "ultramontano", isto é, a favor daquele que reside para além das montanhas - os Alpes, referindo-se ao Papa (FLEICHMAN, 2013:67).

[29] **Edmund Burke (1729-1797)** foi um político irlandês, autor, orador e teórico político, atuante na Casa dos Comuns da Inglaterra como membro do partido Whig. Em 1790 escreve *Reflections on the*

escrevem no mesmo ano de 1796 suas análises de oposição àquele processo. Diferente de Burke, os dois, católicos, delimitam que 1789 foi mais que um ataque aos hábitos da nação, puro e simplesmente, foi uma ação contra a religião, e uma revolta contra Deus.

O movimento ultramontano segue uma tradição teológica e política da Igreja, em defesa da hierarquia católica com a superioridade papal e da ortodoxia contra as teses conciliaristas, jansenistas e galicanas. Essas propostas, consideradas hereges, buscavam fatiar o poder máximo do Sumo Pontífice, em nome de autonomia e de liberdade às igrejas locais e nacionais, deixando um menor espaço de ingerência para a Santa Sé. No século XIX, o liberalismo é considerado como o grande inimigo do catolicismo tradicional, nada mais sendo do que a continuação e sucessão das heterodoxias que abalaram a Igreja e a sociedade desde o medievo. O plano de resistência desse catolicismo militante procura apontar o Papa como a chave da organização política, e conceber a vida secular como imersa na sobrenatural.

As posições do Concílio de Trento (1545-1563), voltadas contra o protestantismo, e, mais tarde, a teologia católica que atuou contra o jansenismo e o regalismo, estão em sintonia com o ultramontanismo. O liame é a sustentação da soberania do sumo pontífice e a defesa da ortodoxia. Isso não é tão evidente nas referências apresentadas pelos autores – talvez por não estarem escrevendo teologicamente, mencionando vagamente as obras dos doutores da Igreja. Todavia, no contraste com o catolicismo liberal, essas características tornam-se flagrantes.

O ultramontanismo é o único ideário político completamente antiliberal. E as suas bandeiras não são novas. O fato de ter aparecido como produto da Revolução, refere-se à amplitude e a diversidade de posições que esse processo lega à sociedade moderna. Se considerarmos o período entre 1795 e 1850 na França, há uma extrema direita que aparece junto dos ultramontanos: Joseph de Maistre e Louis de Bonald, e, do outro lado, uma extrema esquerda com os primeiros socialistas, Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Proudhon e Marx (que viveu exilado em Paris por alguns anos). Esses são extremos que não se tocam, mas atuam contra o liberalismo - de Benjamin Constant, Royer-Collard, Say, Guizot, entre outros (NEMO, 2009:701). Porém, há um detalhe importante: o objetivo teleológico da extrema

---

Revolution in France, que logo se transformou em um best-seller, nos primeiros seis meses vendeu mais de 19 mil cópias, e até setembro de 1791 contou com onze edições.

esquerda pode passar pelo liberalismo, nesse sentido é que a burguesia já foi revolucionária. Há um liame entre esses grupos. O que não acontece com a posição antiliberal dos católicos, que agem tradicionalmente negando toda a ideologia liberalizante, seja ela democrata, socialista, anarquista, romântica ou mesmo católica (daqueles que buscam uma conciliação, como veremos no próximo capítulo). O ultramontanismo não permite transigir, misturar-se, ou aliar-se no sentido do político, a não ser em pontos da política corriqueira, mas nunca por princípios ou fins.

Esse ultraconservadorismo, *essa direita*, ampara a essência do caráter reacionário, fundada na ordem natural e providencial. O especial *dessa direita* ultramontana é a renúncia ao progresso, no sentido iluminista. Há uma mística da sociedade medieval, cavalheiresca por parte dos cristãos, em geral o elogio é à sociedade pré-industrial, rural, artesã. Do outro lado, a esquerda recusa a sociedade aberta, e trabalha na linha científica, técnica e econômica. Sua atuação é em prol da revolução. O matiz discursivo é utópico, pois a lógica dominante passa a ser a da ação em nome do futuro.

As palavras contrarrevolução, tradicionalismo, reacionarismo, legitimismo e conservadorismo em certas ocasiões podem ser sinônimas, ainda que cada uma possua características próprias. É possível afirmar que todo contrarrevolucionário é conservador, mas nem todo conservador é antirrevolucionário. François Furet mostra como exemplo o conservadorismo de Guizot: "*Quanto a Guizot, é seu conservadorismo político que o liberta da mitologia do acontecimento fundador: a Revolução Francesa deve ser um ponto de chegada, não um início*" (FURET, 1989:102). O conservadorismo pode ser reduzido a um conjunto de atitudes para conservar a ordem estabelecida, o *status quo*, isso talvez seja mais importante que uma teoria política conservadora, ou seja, no mais das vezes o conceito deve ser pensado como um comportamento psicológico que procura negar uma nova condição social (BOBBIO et ali; 1998:242). Contudo, conservadorismo não é sinônimo de imobilismo. Mas pode servir como um guarda-chuva para designar um conjunto de pensadores políticos contra todos ou alguns elementos da modernidade.

Em suma, o conservadorismo não exaure o conceito de ultramontanismo ou tradicionalismo católico. Quando se observa alguns casos exemplares a confusão se desfaz. No caso, Edmund Burke, de Maistre, de Bonald e Donoso Cortés – são conservadores, contrarrevolucionários, todos eles arquirrivais da Revolução

francesa, constructo maior da filosofia da história no século XVIII. Ocorre que, mesmo Burke sendo um político *sui generis* - era membro do partido Whig e não está em paralelo com os ultramontanos -, é ele quem abre a senda da política conservadora moderna, e que por seu turno não se iguala ao conservadorismo ultramontano - esse completamente antiliberal. Burke projeta uma análise a respeito da legitimidade, de acordo com os costumes da comunidade. Com os tradicionalistas a situação é diferente, a ilegitimidade existe exatamente pelo caráter liberal do processo revolucionário. Ou seja, o foco é na defesa dos valores religiosos e da Igreja católica, enquanto Burke faz a defesa da liberdade religiosa no sentido de que cada população deve ter seus costumes respeitados, o que o leva, por exemplo, à defesa do catolicismo na Irlanda (sua terra natal) diante da Inglaterra anglicana.

Burke não aparece nesse trabalho como o representante do reacionarismo, até porque esse epíteto não o caracteriza, afinal era um Whig. Ele estava em uma sociedade liberal contra os excessos da ruptura revolucionária, que avistava na França. Essa postura burkiana marca na teoria política o conservadorismo liberal, que preconiza um freio aos movimentos revolucionários, mas não anula a mudança. O reacionarismo, por sua vez, de Louis de Bonald e outros aqui mencionados já corresponde a um conservadorismo que pretende evitar a mudança, e mais ainda quando ela é feita de modo abrupto. Esses ultramontanos europeus estavam em uma sociedade do Antigo Regime contra, não apenas o método da mudança (que era o dilema burkiano), mas com a mudança em si, que já se achava em curso.

A questão é que o mesmo não pode ser dito quanto aos ultramontanos no Brasil, que exceto a respeito da religião não se colocam favoráveis a toda e qualquer reação, já que a sociedade nem mesmo estaria nas condições suficientes de um Antigo Regime europeu ideal. A adoção da literatura ultramontana europeia no Brasil serviria como um antídoto ao liberalismo radical, assim como uma forma de manter a presença da religião no panorama político (CAIRÚ, 2001).

(ii) A Revolução é ilegítima

Antes dos contrarrevolucionários católicos, o primeiro crítico da Revolução francesa foi Edmund Burke, ao lançar uma obra com ampla repercussão na Europa e que lançou as bases da política conservadora, ou melhor, do que é hoje o conservadorismo liberal. Burke tinha como objetivo evitar que a Inglaterra entrasse

na desordem revolucionária. A Revolução francesa seria impulsionada por uma nova ordem política que procurava se legitimar, sendo a França de 1789 a imagem de uma catástrofe. Para o parlamentar irlandês, o tipo de mudança preconizada na Revolução era corrosiva, se prestava a destituir aquilo que abastecia as mudanças mais concretas: os costumes, os preconceitos, a história, e as tradições do país.

O ponto de vista do conservadorismo católico pressupõe que a ilegitimidade da Revolução se dá por conta da irreligiosidade ou do falseamento da religião, sob o influxo das ideias liberais. A principal resistência é contra o laicismo do iluminismo francês, ao se afirmar que sem religião o caráter político de uma nação é indefinido, surgindo a sociedade desconstituída, e a relação não é somente valorativa, é também metafísica. O que é relativamente diferente da análise burkeana, em que a religião é importante como componente natural da sociedade, dos valores que a compõe, o que expõe de um aspecto do iluminismo britânico que o distancia do francês: na relação entre o político e o religioso, o processo de secularização na Inglaterra foi abrandado, de certo modo por um respeito maior pelos costumes locais envolvendo os religiosos (HIMMERFARB, 2008).

Em meio à ação revolucionária de descristianização o reacionarismo alavancado por de Maistre e de Bonald procura recompor a ordem teológica da política. É uma tentativa de recolocar a função da providência para tentar superar uma realidade política feita pelos homens (MILBANK, 1995:74). Havia o entendimento de que a orquestração do mundo era divina, desde a sua origem, e presente em todos os momentos. O homem só age a partir daquilo que Deus dispõe, por isso a frase do savoiano Joseph de Maistre: "*L'homme propose et Dieu dispose*" (MAISTRE, 1988:10).

De Maistre se apresenta de modo ainda mais radical do que Burke; para ele não se trata apenas de descrever a Revolução para evitá-la em outro terreno com a remissão aos horrores e anacronismos. *Considerations sur la France*, obra publicada seis anos depois das *Reflexões* de Burke, é a voz das vítimas da Revolução, nela de Maistre apresenta que o maior ataque foi contra a religião cristã. Sem ser ocasional, a investida tem origem no mal. E a religião é a fonte de explicação desse processo dramático. Entra em cena uma narrativa mítica sobre os fatos políticos, estando no papel principal um fator antimoderno de explicação, a Providência. Mostrar que Deus é o árbitro supremo do universo. Torna de antemão descabida a ideia de que a razão governa o mundo. Essa noção é forte o bastante para de Maistre concluir que

a Revolução foi um milagre, uma situação ímpar de sacrifícios, em política designada pela palavra exceção. A França teria pagado de forma excepcional por seus pecados, a ponto de nem os próprios revolucionários serem capazes de dimensionar os seus atos, como se de Maistre repetisse uma daquelas sete frases de Jesus Cristo na cruz, "*Pai, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem*." (BÍBLIA, Lucas 23:34). A carga teológica e estética não retira a consistência da análise política: em seu *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, de 1809, de Maistre comenta que a política é a mais espinhosa das ciências, e mesmo utilizando a Providência na discussão, ela segue sendo ciência.

O governo revolucionário para de Maistre é ilegítimo, porque fruto de um crime maior, diante do transcendental. O atentado contra a religião desencadeou o descontrole, as contradições e os vazios do novo governo, refletidos em suas imperfeições. Para de Maistre é espantosa a indiferença quanto ao regicídio, e questiona: o que foi posto no lugar? A filosofia iluminista agiu contra a religião para cair no vazio, e o vácuo de autoridade é apenas mais uma das consequências. Outro problema decorreu da incompatibilidade entre soberania popular e representação. Com o povo alçado à condição de soberano, mais uma vez o destino da Revolução é posto em cheque na literatura reacionária sob o seguinte crivo: ou soberania, ou representação, os dois não combinam. Segundo de Maistre, inclusive filósofos da democracia moderna, como Rousseau, e partícipes da Revolução, como Babeuf, salientam esse impasse.

Louis de Bonald, por seu turno, contribui com o argumento tradicionalista, dizendo que a soberania popular é simplesmente um erro, e a própria tese rousseauniana contém uma falha lógica: "*adotar as leis feitas pelo homem, significa obedecer; e obedecer não é ser soberano, mas sujeito, e talvez escravo*" (BONALD, 1796:10). O resultado dessa discussão é importante por levar à figura do legislador. Para de Maistre esse cargo é sagrado, por ser aquele capaz de se assemelhar a Deus. Nesse mesmo espírito reacionário, de Bonald, é ainda mais categórico ao afirmar que o homem não pode intervir na sociedade, ele não é capaz de legislar sobre ela, pois nada pode ser a cabeça de um corpo que é a matéria dele. Em suma, legislar não é uma banalidade, como aconteceu nas três assembleias francesas ao longo da Revolução, quando centenas de leis foram editadas em seis anos, e três constituições em um quinquênio. Ademais, não se pode arrogar a tarefa de legislar para todos; há especificidades que condicionam as leis, para cada lugar,

cada clima, cada povo, cada cultura, por isso de Maistre critica a Constituição de 1795, dizendo que "*uma constituição que é feita para todas as nações, não é feita para nenhuma*" (MAISTRE, 1988:87).

O discurso fogoso de Joseph de Maistre resplandece em seus continuadores, Louis de Bonald e Donoso Cortés (CARPEAUX, 2010:1412). Todos discorrem em seus trabalhos sobre como nas formas políticas há algum fundamento metafísico. O agostinianismo e o providencialismo também são traços comuns a esses autores. O primeiro está refletido no movimento do pensamento, em especial, de Cortés e de Bonald, em que na dialética entre bem e mal, a síntese é o triunfo de Deus. De Bonald, de forma mais acentuada que em de Maistre, concebe que Deus governa sobrenaturalmente a sociedade com sua Providência, e, o homem, com sua graça. Em outras palavras, no fundo, o governo, como as vidas humanas, e o universo, não são pertencentes aos homens, mas a Deus, em última instância. Por mais que o mal possa anteceder, é Deus quem faz justiça e obra sobre tudo o que existe.

No capítulo inaugural do livro primeiro do *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales,* de 1851, Donoso Cortés procura explicar a tese de que toda questão política está envolta em uma teologia. O autor espanhol expressa o caso do liberalismo, que engendrado na filosofia empirista inglesa encontrou sua base no deísmo a partir de um autor de segunda ordem, mas de grande influência, John Toland (VALVERDE, 1970:9). Esse liberalismo clássico promove uma moral que coloca o balanço da vida entre o prazer e a dor, julgando que se tudo fosse natural, deixando o homem viver livre, em sua natureza livre e em uma sociedade livre, ao final seria feliz (VALVERDE, 1970:10). Nesse sentido o direito supremo à felicidade mundana encontra obstáculo justamente na religião. O cristianismo tornou-se o culpado da desdita do homem, e o deísmo virou programa de governo a ser difundido pelos governos liberais (CORTÉS, 1851).

Donoso Cortés é o que dá menor ênfase ao problema da legitimidade liberal, e concentra suas críticas sobre o problema da indecisão do assembleísmo. E esse quadro crítico também decorre de uma questão religiosa. Cortés ressalta que a escola liberal não é ateia em seus dogmas, mesmo não sendo católica, a verdade é que ela adota um simulacro de Deus: a marca religiosa do liberalismo é o deísmo, e é exercido politicamente pelo parlamentarismo, lugar da burguesia, "*una clasa discutidora",* uma classe oriunda do comércio que tem no caráter a negociação. A

escola liberal teme a decisão, propaga o ceticismo e discute para não decidir. Pode-se achar legítima por encontrar uma base teológica, mas é de falso aspecto. Donoso Cortés conclama que chegará o dia em que, mais uma vez, a decisão entre Barrabás e Jesus tornar-se-á inevitável.

Quanto a Louis de Bonald, o que é importante em sua primeira obra, entre outros motivos, é o conceito de sociedade civil tradicionalista e uma teoria das formas de governo de acordo com a forma religiosa. Em sua *Theorie du pouvoir politique et religieuse*, de 1796, de Bonald faz a distinção entre sociedades constituídas e não constituídas. As constituídas são aquelas que podem ser tratadas como sociedades civis, isto é, possuem a integralidade da constituição da sociedade política mais a constituição da sociedade religiosa, tal como se as duas cidades de Santo Agostinho pudessem estar em harmonia. O fim maior da sociedade é a conservação, como exemplo, de Bonald define o casamento perfeito entre a religião cristã e a monarquia, reunião de ares semelhantes, que tem por fim a conservação mútua. A monarquia é o governo médio, moderado entre a democracia pura - quase uma anarquia em que o estado é selvagem e todos obedecem às suas vontades, uns combatendo contra os outros (a descrição do autor se aproxima da guerra de todos contra todos hobbesiana) e o despotismo puro que se forma no estado de conquista, por um chefe absoluto a frente de uma tropa de escravos sempre prestes a se revoltar. As sociedades não constituídas são decaídas porque não mantêm uma relação com a sociedade religiosa, ou são governos despóticos, ou governos republicanos. Em Louis de Bonald, percebe-se que a discussão quanto à legitimidade cabe na correlação entre perfeição e imperfeição, aquilo que é legítimo consegue ser constituído, e atingir a plena harmonia na relação entre o político e o religioso. O ilegítimo para toda a literatura contrarrevolucionária é a desordem ou o simulacro. Na prática o fulcro era defender que o único regime legítimo era a monarquia. A centelha da discussão sobre a legitimidade por parte desses autores incendeia a defesa dos regimes monárquicos no século XIX, e, embasa movimentos legitimistas na França, miguelistas em Portugal e carlistas na Espanha.

(iii) A centralidade da religião no discurso reacionário

Contra a noção de aceleração do tempo promovida pelo fenômeno revolucionário de 1789, a contrarrevolução contribui para a caracterização do conceito de Revolução na medida em que serve como sua completa negação. A

condenação da laicização pelos reacionários abriu uma discussão com raízes medievais, que veio à tona como embate efetivo entre poder temporal e poder religioso. A cegueira a respeito da religião é observada como um tremendo castigo aos homens. No seu *Essai*, de Maistre termina dizendo que só resta a percepção do amor para dar conta do problema (MAISTRE, 1988:277), pois o caminho aberto pela Revolução é sem volta. Na prática, o movimento da política entre aproximação da religião (e da instituição religiosa) ou distanciamento tornou-se uma ambivalência permanente nos governos ocidentais.

É lugar comum entre os autores tradicionalistas católicos a interpretação da política à luz da religião. Donoso Cortés, por exemplo, dissertou sobre o erro dos liberais, e, sobretudo, dos socialistas, em interpretar a política à luz dos princípios empíricos ou naturais, e, econômicos, sem dar importância às questões metafísicas e religiosas (VALVERDE, 1970:132). A força daquilo que se convém chamar de teologia política está em tornar clara a ideia de que há um fundamento metafísico na política, na medida em que nada se sustenta sem um amparo transcendente. E trata-se de um modo de pensar a política que reluta para permanecer entre as formas possíveis de explicação dos fenômenos. Como fez Carl Schmitt que advogava em prol do conceito de teologia política contra as teses que clamavam por sua liquidação ante a força da modernidade.

A análise de Edmund Burke sobre o tema é um pouco diferente. A princípio o fim da instituição religiosa entre ele e os ultramontanos é o mesmo: a preservação da sociedade. Não obstante, Burke explica o atentado contra a Igreja como uma violação da liberdade do povo em escolher sua crença, mantendo a análise entre a importância da conservação e a legitimidade política, de modo que os revolucionários destroem o poder civil ao comprometer a instituição eclesiástica e a legitimidade política costumeira. O raciocínio é liberal conservador, mas não antiliberal conservador. O irlandês fica horrorizado com a sugestão de Mirabeau em colocar todas as propriedades eclesiásticas à disposição da nação. Destruída a Igreja, a ruína do governo revolucionário pode ser dupla, a do Estado e da instituição religiosa. A liberdade do clero é pensada, para poder atuar de forma independente, não separado do Estado, tampouco sob o controle do regalismo. O Estado não deve intervir na propriedade clerical, a religião é do povo, mesmo quando cumpre funções eminentemente públicas – educação, registro civil, casamento, sepultamento, etc.. E a situação francesa era ainda mais delicada à época da Revolução porque vigorava

o galicanismo – a forma do regalismo francês, pecado original da Igreja na França, segundo os ultramontanos.

Para Joseph de Maistre há um caráter lógico em encontrar em Deus o melhor caminho para a política. "*Se apenas Deus age verdadeiramente, o homem só pode agir com Deus*" (CHÂTELET et ali, 1993:735). A ideia de durabilidade política liga-se à aderência das raízes religiosas na sociedade, a boa política, ou a única correta, deve estar aliada à religião, assim como o catolicismo deve ser a religião civil do Estado, e no plano internacional o Papa é a *clef de voûte* da política europeia. O olhar sociológico demaistreano lança mão do particularismo (ante o universalismo revolucionário) e do providencialismo. Assim como Burke, de Maistre também lembra que o golpe não foi apenas contra a nobreza e o governo monárquico, mas, em especial, contra a Igreja. Os mecanismos desse golpe foram dois: a invasão das propriedades eclesiásticas, e o juramento constitucional imposto ao clero em 1790.

O decreto aprovado pela Assembleia Nacional Constituinte de 12 de julho de 1790, e sancionado no mês seguinte pelo rei, instituiu na França a Constituição Civil do Clero. Documento que reorganizou o clero secular francês, transformando-o em braço estatal, provocando a sua divisão em clero constitucional e clero refratário. O intuito da Constituição civil do clero era evitar que qualquer outro poder na sociedade se equiparasse à Assembleia Nacional, e, a Igreja teria sua organização conforme as divisões políticas: dioceses e paróquias, antes dispostas em uma divisão territorial que remontava ao medievo, seriam dispostas na nova divisão departamental da França. Transformar a Igreja era também controlá-la, sendo decisiva a desapropriação de bens eclesiásticos em nome do poder civil, dando concretude material ao processo de secularização.

A descristianização provocada pelo desgaste da Igreja na França significaria uma perda tanto religiosa, quanto civilizacional. Para Donoso, a civilização europeia tem um nome, relativo àquilo que a fez unidade, *civilização católica*. "*O catolicismo não é, pois, somente, como o senhor Guizot supõe, um dos vários elementos que entraram na composição daquela civilização admirável; é mais que isso, ainda muito mais que isso; é essa civilização mesma*" (CORTÉS, 1851). Em uma palavra, a religião é a instituição da ordem. Também de Bonald destaca que a sociedade civil não começa senão com o estabelecimento do culto público da religião cristã. E a França voltou ao estado selvagem assim que aboliu o culto público. A defesa da religião, em de Bonald, serve para combater o regime democrático, igualado à

selvageria. Para os contrarrevolucionários católicos, Estado leigo já é sinônimo de Estado anticristão, quem não está com a Igreja está contra ela.

De Bonald e Donoso Cortés desenvolvem relações entre religião e formas de governo no sentido em que transformações religiosas na sociedade correspondem a modificações políticas, na forma de governo e na ideologia. Cortés centra suas críticas contra o liberalismo e o socialismo. E de Bonald tem como alvo o republicanismo, pois considera que a republicanização da Europa é a porta de entrada do ateísmo.

A vinculação entre sociedades religiosas e sociedades políticas é inerente, segundo de Bonald, e nesse sentido propõe quatro formas de governo: (a) governo ou constituição monárquica responde à religião católica; (b) governo aristocrático hereditário, como o de Veneza, da Holanda, e de qualquer cantão suíço, representado pelo poder geral do Doge, do Avoyer ou do Stathouder, corresponde ao luteranismo puro; (c) governo democrático, o mesmo que constitui Genebra, a esse corresponde o calvinismo, o puritanismo ou o presbiterianismo, religiões que não possuem poder geral; (d) governo misto de monarquia, aristocracia e de democracia - tal como na Inglaterra, a religião correspondente é a anglicana ou episcopal, evidente mistura do catolicismo, do luteranismo e do calvinismo. Se não há esse equilíbrio o que acontece é a criação de uma religião que corresponda a um governo, "*é evidente que*, *em cada sociedade, o governo deve fazer um esforço secreto para estabelecer a religião que possui mais analogia com seus princípios, ou a religião tende a estabelecer o governo que a corresponda"* (BONALD, 1797:113).

Donoso Cortés aperfeiçoa essa classificação bonaldiana das formas de governo, congregando ainda o aspecto ideológico do governo. Propõe um esquema entre ordem religiosa e ordem política, em que essas relações se apresentam muitas vezes de modo inconsciente nos homens. Em três obras, no *Discurso sobre Europa,* no "*Ensayo"* e na *Carta al cardenal Fornari (1852)*, são feitas as seguintes combinações: (a) o *teísmo* combina com monarquias absolutas e monarquias constitucionais moderadas; (b) o *deísmo* com monarquia constitucional progressista, e na prática com o liberalismo; (c) o *panteísmo* está para a república, e aparece na ideologia comunista; e, (d) o *ateísmo*, onde Deus não existe, combina-se com o socialismo proudhoniano, em que o poder não existe, e encontra-se também com o ideal do socialismo em geral.

No projeto contrarrevolucionário dos teóricos católicos tratados neste texto, a política é edificada pela religião, ou o simulacro dela. Essa noção crítica gera na secularização o veredito de que o fim desse projeto é a extinção da civilização fundada no cristianismo. As ligações entre formas políticas e religiosas relacionam-se com o projeto de ação prática dos políticos católicos, o melhor escudo diante da laicização era a instituição religiosa. A Revolução tornou-se um fato, e o passo seguinte, mais do que atuar na contrarrevolução, era fazer o contrário dela. A reação deslindou um projeto político, o tradicionalista centrado na religião, elitista e monarquista.

A compreensão do programa político ultramontano passa pela crítica à Revolução francesa. A geração subsequente àquela que era adulta entre 1789 e 1815, parte da literatura erigida nessa época para reedificar uma plataforma de ação. A Igreja, livre de Napoleão, e, a partir da década de 1840 com Pio IX, enfatiza o ultramontanismo e aprova uma série de medidas que reafirmam a posição da Igreja católica como bastião da defesa da tradição contra o liberalismo. Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Donoso Cortés, e, de forma mais próxima do clero, Louis Veuillot na França, compõem o pensamento político da Igreja, contribuindo ainda mais para a difusão das ideias da reação católica.

(iv) Louis Veuillot, o ultramontanismo e a defesa da infalibilidade Papal

Louis Veuillot está entre os mais atuantes intelectuais na defesa da Igreja no século XIX. Contemporâneo de Pio IX, esteve na linha de frente do ultramontanismo, nas trincheiras do jornal *L'Univers,* de onde rivalizava contra as posições modernistas, do liberalismo católico e opostas à infalibilidade papal. A obra de Veuillot tomada como referência, *L'Ilusion Libérale* (A Ilusão Liberal), é de 1866 e reflete fielmente o seu trabalho no campo jornalístico, a partir de textos curtos e claros, argumentando em prol da cultura católica e da Igreja. Mas sabendo que estava na contracorrente do seu tempo,

> ideias como as nossas não conseguirão fazer muito sucesso. Elas não carregam o mundo, mas servem para freá-lo. Fomos fincados como barreiras cortando a correnteza, sobre as quais certo número de náufragos conseguem se salvar (Veuillot em carta à sua irmã *apud* VEUILLOT, 2010:15).

A Igreja católica é a instituição eminentemente reacionária, representante do passado na era moderna, e procura alienar o povo da vaga do progresso. Essas não são sentenças condenatórias, e na cabeça ultramontana soam como elogios a fim

de dispor à sociedade a negação do mundo liberal. A Igreja se alça à consolidação das teses ultramontanas de modo vertiginoso no Papado de Pio IX (entre 1846 e 1878), ainda que essas posições já estivessem contidas na própria história da Igreja. As publicações do laicato, contrárias à Revolução e às ideias do novo século, marcaram o pontífice, além de vários acontecimentos na primeira metade do século XIX – ameaças contra os Estados Papais pela unificação italiana, revoluções de 1848, surgimento do catolicismo liberal procurando a conciliação com os valores modernos, ações de governos republicanos contra a ingerência da Igreja nos assuntos públicos (escola, casamento, cemitério, etc.).

Os autores ultramontanos transitam na institucionalização da política de Roma. Há uma mão dupla entre laicato e clero. Tocqueville argumentava que "*o Papa foi mais excitado pelos fiéis a se tornar senhor absoluto da Igreja do que os excitou a se submeterem a essa dominação. A atitude de Roma foi mais um efeito do que uma causa*" (TOCQUEVILLE, Carta a Reeve, 1 de novembro de 1856 *apud* ROMANO, 1979:85). De fato, Pio IX torna-se bastante próximo das posturas antiburguesas e autoritárias de Louis de Bonald, Joseph de Maistre e Donoso Cortés, notando que se não há mais legitimidade dos governos e esses desconhecem o poder de Deus, é até mesmo lícito o emprego da força e da ditadura (ROMANO, 1979:86). Cortés, no caso, é aquele que mais fortaleceu o antidemocratismo em nome da decisão correta; e o próprio Pio IX levantou essa premissa no *Syllabus* de 1864 (ROMANO, 1979:88). Tendo em vista que o perpétuo projeto da Igreja era o de criar uma soberania paralela, do tipo universal e independente da política, sem concorrer com o ordenamento jurídico ordinário e mantendo uma relação direta com a consciência individual (PRODI, 1982:429). De modo algum essa proposta combina com a forma de governo democrática. Esse desacordo inscreve-se na noção de liberdade empregada pelos atores.

Louis Veuillot chama de *Ilusão Liberal* justamente essa confusão de tomar a liberdade como uma destituição da autoridade divina e da Igreja. Deus não teria dado a liberdade ilimitada, mas sim legado o livre-arbítrio. Essa ação ilimitada leva aos erros, que não são impunes às leis divinas e aos ensinamentos canônicos. Segundo Veuillot o absurdo dos poderes seculares é o de "*não combaterem a demência da liberdade ilimitada, mas, ao contrário, favorecem-na e chegam mesmo a impô-la"* (VEUILLOT, 2010:39), levando as nações à instabilidade, ao desmando,

ao perpétuo descontentamento, pois é uma liberdade que teve como princípio a revolta.

E toda a tentativa de usar essa noção de liberdade para promover uma paz entre os homens, fora da cristandade, será decaída, Veuillot diz que

> somente o domínio universal do Cristo realizará a fraternidade universal. Isso porque a liberdade devida ao homem é a de atingir o fim sobrenatural, que é ir até Cristo; é a única sociedade conhecida até hoje que reconheceu os homens como iguais e irmãos foi a sociedade de discípulos de Cristo (2010:32).

Assim, os governos deveriam fazer política para salvar as almas, na forma cristã. "*O liberalismo católico nega que o poder possa ser cristão; eu nego que ele possa impunemente não sê-lo e que impunemente possamos nos dispensar de fazer tudo o que a religião ordena e aprova para conservá-lo cristão ou se tornar cristão"* (VEUILLOT, 2010:40).

Com o discurso enviesado e apologético, Veuillot afirma que há na contenda entre Revelação e Revolução três partidos, o Partido da Revelação ou Cristianismo, o Partido Revolucionário, e, o Terceiro Partido (VEUILLOT, 2010:54). O problema para ele era o ecletismo desse último, toda a confusão e impotência são criadas por ele, que pretende a conciliação dos polos opostos. E é nesse Terceiro Partido que aparece o liberalismo católico como via de adesão aos trâmites da modernidade. Portanto, Veuillot considera que se os cristãos não se postarem no partido católico, não se pode evitar os erros do modernismo, como aqueles apregoados pela Igreja no *Syllabus* de 1864.

E foi com essa verve que Louis Veuillot contribui na linha de resistência ultramontana, contra as investidas do catolicismo liberal no Concílio Vaticano I (1869-1870), sobretudo na defesa da infalibilidade do romano pontífice. Tema estratégico e definidor da própria política da Igreja com relação aos estados, e apresentava um exemplo máximo de alternativa religiosa ao século do parlamentarismo secular. Com a infalibilidade papal a Igreja asseguraria a sua posição de não se aproximar da forma moderna, que na prática pressuporia uma linha mais conciliarista. Ao contrário, quando em 1868 Pio IX convoca o concílio para 8 de dezembro de 1869 através da bula *Aeterni Patris*, ali já aparecem outras condenações às ideias conciliaristas e galicanas.

Esses anos de 1869 e 1870 foram complicados. Roma vivia sob a pressão de Bismarck na Prússia e Cavour no Piemonte, e a vulnerável proteção da França de Napoleão III, que entrava em guerra com a Prússia, desguarnecendo a retaguarda

prometida aos Estados da Igreja. Sem contar que, em grande parte dos demais estados, vigorava sobre os cleros nacionais políticas liberalizantes e regalistas. A decisão sobre a infalibilidade seria uma forma de enfrentar esses problemas (lendo a consequência política da decisão). A infalibilidade pontifícia era uma questão que já vinha sendo postergada; o próprio Joseph de Maistre, décadas antes do Concílio, anunciava que o único meio de reação da Igreja frente às dificuldades que vinha sofrendo era fazer essa declaração (MONTALBAN, 1958:751).

Pio IX revelava a intenção de realizar um concílio antes mesmo de publicar o *Syllabus* em 1864, e enviou uma resolução ao Sacro Colégio nesse período (MONTALBAN, 1958:752). Ainda nessa época os trabalhos eram feitos em segredo, para evitar o movimento das forças contrárias à Igreja e que atuavam em prol da unificação italiana. O primeiro anúncio do concílio foi feito em 29 de junho de 1867. A principal assembleia decisória da Igreja teria dois grandes objetivos: reforçar o conteúdo do *Syllabus* como condenação à era moderna, e a santificação do princípio da infalibilidade papal. Tais medidas que passavam pela denúncia dos católicos liberais que insistiam na interpretação dos documentos da Igreja de forma conciliatória. Como o fazia o Bispo de Orleans (França), Félix Dupanloup (1802-1878) e outros liberais com o próprio *Syllabus*. Porém o nome forte da teologia liberal era o professor da Universidade de Munique, Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), que chegou a ridicularizar a ideia da infalibilidade do Papa.

Durante o Concílio os ânimos se exaltaram. Döllinger mantinha a impugnação à tese da infalibilidade em seus artigos no *Allgemeine Zeitung* sob o pseudônimo de *Janus*, dizendo que o Papa criaria uma verdadeira ditadura através da extrema centralização (KERTZER, 2002:26). De outro front, Veuillot agia contra o que ele chamava de oportunistas (MONTALBAN, 1958:762). A infalibilidade papal jogava mais pá de cal sobre a perspectiva conciliatória dos liberais e aprofundava o ultramontanismo na Igreja, já assentada nessa linha a partir das publicações de 1864 – *Quanta Cura* e o *Syllabus*.

O dogma da infalibilidade pontifícia precisou passar para uma votação no Concílio Vaticano I, a sessão foi antecipada e a votação apressada por conta da guerra franco-prussiana. A oposição, liderada por Félix Dupanloup, resolveu responder com um *non placet*, mas por conta de um atraso do grupo em chegar à reunião que decidiria sobre a infalibilidade, o Bispo francês observou que o *non placet* não seria compreendido pelos católicos, e então resolveu que ele e os demais

eclesiásticos contrários à infalibilidade do Papa se ausentariam da decisão, resultando em um total de 55 Bispos. Sem esses, na sessão de votação, dos 535 prelados apenas 2 discordaram (MONTALBAN, 1958:765).

Já o catolicismo leigo resistiu em aceitar o dogma, em especial na Alemanha, com o assunto sendo polemizado por Döllinger. O teólogo alemão via o Concílio como uma calamidade para a Igreja (KERTZER, 2002:26). E dirigia-se ao rei da Baviera mostrando que a doutrina da infalibilidade papal era muito perigosa aos Estados. Döllinger cria um "*movimento de reforma católica*", através de um congresso em Munique em 1871 (MONTALBAN, 1958:766).

Católicos liberais e ultramontanos seguirão se altercando dentro e fora da Igreja. E do mesmo modo que na teologia, as obras de ambos os grupos geraram consequências políticas. E esse foi o intuito desse capítulo, demonstrar argumentos dos partidários do ultramontanismo a respeito da legitimidade política, da religião e do conceito de liberdade diante da oposição interna à Igreja, bem como ante os demais partidos considerados inimigos da Igreja – socialistas, anarquistas, democratas, republicanos, liberais.

1.4 Catolicismo liberal como desejo de conciliação

Diante das novidades e dos movimentos que surgiram ao longo do século XIX, vários católicos refletiam sobre a possibilidade de conciliação entre a religião milenar e a era moderna. Pensava-se que havia pontos de contato entre a sociedade burguesa e o catolicismo, e muitos viam como empecilho para esse encontro as instituições: o Estado e a Igreja. Os sistemas de pensamento que conduziam essas instituições eram apropriados circunstancialmente - o liberalismo burguês e a religião cristã – encontrando neles o que pudesse levar ao mesmo lugar desejado: a liberdade. O objetivo era evitar a concentração de poder político estatal, distanciando-se do cesarismo, sem que para isso fosse preciso se afiliar ao reacionarismo. O catolicismo liberal revela-se como uma adaptação da religião católica ao paradigma liberal moderno.

Aos olhos dos católicos liberais não haveria porque separar o paradigma da liberdade com o do catolicismo, pois essa fora a religião da libertação do jugo romano, da formação das nações livres, e da mentalidade que permitiu à humanidade chegar ao nível de desenvolvimento intelectual e material a que chegou no século XIX. Mas contra essas posições, o ultramontanismo afirmava que o catolicismo liberal não passa de um anticatolicismo disfarçado.

Para a reflexão sobre o significado do liberalismo no catolicismo e como essa simbiose reflete-se nas disputas políticas, especialmente contra os ultramontanos, é preciso remeter-se a alguns dos autores centrais nesse debate como: Lamennais, Lacordaire, Döllinger, Montalembert, Dupanloup, Lord Acton. Não há um pensamento único entre eles. Para alguns o poder temporal da Igreja era indesejado, para Döllinger ele era apenas insustentável (JANUS, 2002:Vol.II), já Montalembert (1859) entendia que ele era absolutamente necessário, e na medida que inspirava desconfiança em outro católico liberal inglês, Lord Acton.

Todos esses autores mencionados no parágrafo anterior são referências frequentes dos moderados e liberais radicais no Brasil dos anos 1870; no pensamento e nas obras de Nabuco de Araújo, Rui Barbosa, Saldanha Marinho e Joaquim Nabuco, como entre outros. Para essa análise do catolicismo liberal europeu, serão avaliados textos de Montalembert e Ignaz Von Döllinger.

(i) A "Igreja livre no Estado livre" como ideal de conciliação em Montalembert

A Igreja católica é conciliável com a sociedade burguesa? Os autores divergem sobre a resposta a essa questão. Dentro do catolicismo, os liberais afirmam que sim, os tradicionalistas negam. No pensamento social, diferente de Weber, Tocqueville não via o choque entre Igreja e sociedade burguesa, dizia que "*nada no cristianismo nem mesmo no catolicismo é absolutamente contrário ao espírito destas sociedades, e muitas coisas neles são a ele muito favoráveis*" (TOCQUEVILLE *apud* ROMANO, 1979:77).

Foi com a Revolução francesa que o tema do lugar da religião ou da Igreja na esfera pública tornou-se um problema a ser resolvido. Nela incutia-se que os homens estavam a fazer história conforme o novo espírito racional, decodificado pelos filósofos iluministas segundo os desígnios da razão divina, enquanto a percepção da Providência, que carecia da mediação religiosa estaria superada. Não à toa, para combater essa ideia Joseph de Maistre resgata veementemente a total superioridade da Providência como protagonista dos acontecimentos (MAISTRE, 1988).

De todos os modos criava-se um abismo intransponível, ou melhor, para um dos lados do debate o diálogo era inviável, através do discurso ultramontano de resgate e afirmação da soberania da Igreja diante do poder temporal. Por outro lado, para o catolicismo liberal, seria possível transpor esse descompasso inicial entre religião católica e o espírito do século XIX, através da ponte da moderação.

O culto da Humanidade feito pela Revolução francesa carregava a missão de explicar Deus pela Razão (NICOLET, 1982:272), e fazer da religião algo que fosse manejado pelos sábios, intelectualizada ao alcance de todos os homens. Em um primeiro momento as práticas revolucionárias foram veementemente anticlericais. Mas com Napoleão Bonaparte no poder renovaram-se as ideias, surgindo o intuito de substituir o clero e dominá-lo, algo consagrado em 1801 pela Concordata assinada com a Igreja, que selou o reencontro do Estado com o galicanismo, para controlar a religião. A queda do general em Waterloo (1815), outra vez alterou o ambiente entre Igreja e Estado francês, as relações tornaram-se mais diplomáticas com a restauração monárquica de 1815-1830, que inclusive levou a governo vários ultramontanos – como Louis de Bonald. Nessa época em que predominava culturalmente o legitimismo romântico, as promessas de rompimento entre as instituições foram arrefecidas, mesmo por parte dos republicanos (NICOLET, 1982:271).

A Revolução de Julho de 1830 impôs a troca das casas monárquicas, com a saída da monarquia legítima dos Bourbons e a entrada da Casa de Orleans. Para aplacar a pressão republicana, ascendia ao poder um moderado, o *rei cidadão* Luis Filipe - Duque de Orleans. Nessa altura, o espírito da moderação espraia-se entre o laicato católico com o jornal *L'Avenir* dirigido por Lammenais, com Charles Forbes René de Montalembert (1810-1870) entre os articulistas. O periódico deu início na França à série de artigos de escritores, laicos e de parte do clero, em prol do entendimento entre Igreja católica e liberalismo.

Em 1848 a história se repetiria. Surge uma Revolução socialista na França e em toda a Europa, posteriormente esfriada e arrasada de forma trágica pelo sufrágio popular e pela vitória do político cesarista. Nas eleições daquele ano a maioria dos assentos na Assembleia fica com o partido da ordem e Luís Napoleão é eleito presidente. Em 1851 ele dá o golpe e torna-se Imperador. O que seria o salto para o futuro socialista, recai no regime autoritário, centralizador e populista do sobrinho de Napoleão Bonaparte - que se aliara à Igreja, e enviara tropas para definhar a revolucionária República Romana de Mazzini e permitir o retorno de Pio IX ao poder nos Estados da Igreja no ano de 1849. O catolicismo se fortaleceu e Napoleão III elevou a França à condição de fiel protetora do Papa. A Igreja romana orientava-se pelo ultramontanismo a partir de 1848 e consagrou a reação à modernidade ao emplacar o *Syllabus* de 1864 e o Concílio Vaticano I de 1869-1870 (NICOLET, 1982:272).

Contra a aliança com Napoleão III, o catolicismo liberal levantou a bandeira da libertação da Igreja do jugo estatal. Uma das teses principais era a de que a Igreja ultramontana, ao se apoiar em governos absolutistas reacionários, estaria propiciando a própria falência. E não só católicos liberais fizeram essa afirmação, ela foi explicitada por diversos autores que tratavam da crise da religião na Europa, como Tocqueville e Marx (CASANOVA, 1994:29).

Na mesma corrente Montalembert apropriou-se do mote "*Igreja livre no Estado livre",* do conde piemontês Cavour, para advertir que "*o futuro da sociedade moderna depende de dois problemas: corrigir a democracia pela liberdade, conciliar o catolicismo com a democracia*" (MONTALEMBERT, 1863:18). E justificou a necessidade da Igreja em se desgarrar do Estado, para não seguir sendo refém nas amarras do absolutismo, e deixar de ser a contracorrente do processo democrático. O seu papel seria outro, o de freio dos excessos da democracia.

Montalembert havia sido um dos principais membros do catolicismo liberal na França, era nobre, exerceu atividade jornalística, de historiador, e foi homem público, ocupando uma cadeira na Câmara dos Pares (equivalente ao Senado) em 1831. Ele pode ser considerado a contraparte religiosa de Tocqueville, pelo modo como constatou que o movimento democrático era irrefreável, mas que deveria ser dosado com a manutenção de certos valores. Montalembert foi também membro da Assembleia constituinte e legislativa da Segunda República depois da Revolução de 1848, assim como do legislativo do Segundo Império, se colocando favoravelmente à monarquia constitucional e liberal.

Em uma obra de 1859, *Pio IX e a França*, Montalembert tratava do papel da França na defesa dos Estados Papais com um argumento completamente diferente dos levantados pelos ultramontanos. A remissão a esse texto ajuda a desvendar a lógica liberal que procura manter o clericalismo, mas dentro de um paradigma moderno, sob o primado da soberania popular. Trata-se de uma estratégia política para o diálogo com a era moderna. Mais: uma forma de reforçar um novo padrão de crença social – sem impor a autoridade da religião e da tradição.

O livro inicia identificando que a ação da França na Itália era determinante para a vida dos Estados Papais. Se em 1849 o país salvou a Igreja dos revolucionários, e permitiu a volta da independência temporal do papado, foi também quem possibilitou o clima de instabilidade em 1859, quando apoiou o Piemonte na Guerra da Itália contra a Áustria, significando uma grave divergência entre as duas potências católicas, e arriscando a defesa dos Estados eclesiásticos.

O mais interessante na argumentação de Montalembert são os dois princípios utilizados para defender a soberania de Pio IX sobre Roma: (i) a pura justiça segundo o direito das gentes, sem que isso se relacione com uma aliança a algum interesse clerical, reiterando que a defesa do poder temporal do Papa sobre Roma não é algo que advém dos documentos pontifícios ou de algum Concílio, mas da voz unânime dos homens em estado de consciência, dos grandes interesses políticos e sociais do povo (MONTALEMBERT, 1859:39); e, (ii) que é da vontade do povo francês defender a Igreja católica, pouco importando a forma de governo dos Estados Papais. É nesse sentido que ele aponta uma responsabilidade à França diante da questão romana, incorporando a verve revolucionária, de falar universalmente a todos. Montalembert pega carona nesse ideal com o intuito de mostrar que não pode haver dois pesos e duas medidas. De modo que em

praticamente todos os princípios liberais encontravam-se motivos para a proteção de Roma.

Defender o Papa, nesse sentido, não se refere a um agraciamento por motivos exclusivamente religiosos, se mostrava como estratégia necessária ao fortalecimento do poder francês na Europa. Era o reconhecimento de que o centro da questão estava na articulação entre a França e a Santa Sé, contra as revolucionárias insurreições de Garibaldi, chefe das milícias do *risorgimento*. Montalembert acreditava que o poder temporal, ao resgatar a soberania do chefe da Igreja, adquire um respeito em todos os sentidos como soberano temporal, ou seja, a França consolidaria um forte aliado. Diferentemente, era condenável a aliança com o Piemonte, país que se mostrava despoticamente arbitrário e queria destituir o poder terreno de Pio IX. Aquele país parecia estar mais em paralelo com a Rússia autoritária do que com os princípios liberais modernos (MONTALEMBERT, 1859:21).

Montalembert apresenta o direito moderno para defender os Estados Papais dentro dessa lógica de soberania dos povos, propondo uma pergunta: *por que o poder temporal organizado pelo Papa representa menos os romanos que aqueles que pretendem a unificação?* O problema não estava em resolver qual território seria deixado ao Sumo Pontífice, mas sim o princípio temporal que estava sendo infringido: o da representatividade. Ou seja, Pio IX já representava os habitantes romanos, tão bem quanto qualquer outro governante que aquela nação poderia ter. Por isso, o governo piemontês incorria em um grave anacronismo, ao fazer uso de princípios antigos - a tomada de um território pela força – sob o manto retórico de um direito moderno: a libertação dos povos.

Muito por conta de uma intenção de convencimento e de que era preciso respeitar os postulados da modernidade, o catolicismo liberal via, na linguagem moderna e na própria política concreta, limites para os argumentos católicos e os pontos de vista religiosos, em defesa do poder político. A perspectiva pautada na religião (que nesse caso referia-se aos ultramontanos) não seria mais concebível no mundo moderno. E, desse modo, Montalembert adapta seu raciocínio ao ideário dos novos tempos, por descrer na possibilidade de convencer o leitor, admitindo que este, ao não reconhecer as premissas iniciais da religião, não estaria disposto a entender as razões políticas da Igreja. "*Falar ao mundo moderno, aos poderes políticos e intelectuais que o governam, a linguagem do interesse ou do direito exclusivamente católico, dentro de uma questão política, é uma tarefa ingrata e um*

pouco inútil" (MONTALEMBERT, 1859:24). E por conta dessa dificuldade era preciso reafirmar o direito moderno. No fundo o autor afastava-se de qualquer acusação de estar contra a sociedade moderna, e traçava uma linha divisória contra os ultraconservadores católicos.

> Isso não se trata de maneira alguma de romper com a sociedade moderna. Isso não se trata de negar ou de criticar essa independência do poder civil, essa distinção essencial entre o espiritual e o temporal, que servem de base à organização social da Europa. (...) Trata-se, sobretudo, de se saber sobre as condições que permitem a um povo mudar e eliminar seu governo (MONTALEMBERT, 1859:25).

A ilegitimidade do ataque aos Estados da Igreja não se dava por conta do primado da chefatura Papal sobre o povo católico. O principal era o quesito moderno da soberania nacional com base no consentimento popular. Esse era um meio do autor apresentar as credenciais de que era católico, mas não ultramontano, e, liberal, mas não revolucionário. Para ele o *liberal não revolucionário* compreendia todos os que deploravam as consequências da Revolução de Fevereiro de 1848 (MONTALEMBERT, 1849:26). Era preciso matizar a liberdade com a razão, sem recair na insurreição desvairada em nome da democracia. Em Montalembert, o conceito de democrata é igual ao de revolucionário, e sua forma de governo preferida era a monarquia liberal.

Por essa via, o autor não dava razão à insurreição romana contra a dominação pontifícia. Igualmente, descartava a tese demaestriana de soberania pontifícia sobreposta às demais, justificando que esse era o tipo de afirmação pueril e que não dialogava mais com o mundo (MONTALEMBERT, 1859:29). No formato liberal, ele deixava claro que a defesa do Papa enquanto soberano no poder era feita no mesmo nível que dos demais chefes de governo, devido a sua condição de representante da soberania popular.

A pergunta fundamental era a seguinte: "*por que a França e a Europa insistem em sancionar uma revolta que aplica contra uma província um direito que é suprimido, que é negligenciado pela opinião, contra outros estados da Europa?*" (MONTALEMBERT, 1859:35). Ademais, as promessas revolucionárias sob o influxo de falsa liberdade resultaram muitas vezes no enfraquecimento de nações inteiras, que foram dizimadas por outras potências. Haveria um problema moral no regime democrático, cujas atrocidades já haviam sido observadas na Polônia e na Irlanda, de modo que Roma não deveria sofrer do mesmo modo (MONTALEMBERT, 1859:38).

Montalembert quer mostrar que o trabalho da sociedade e dos católicos era defender a religião contra a onipotência dos Estados. Em uma reinterpretação dos fatos, ele justifica que a luta dos povos é pela liberdade, como aconteceu na Vendeia, na luta pelo direito de consciência contra as decisões da Convenção (1859:31).

Um dos pontos altos do catolicismo liberal na Europa foi o Congresso Católico de Malines de 1863, feito para reunir os interessados na proposta de aliar a religião com a liberdade moderna. O evento, que estava condenado por Pio IX – já filiado ao ultramontanismo - acontecia na Bélgica, onde os católicos liberais estavam no poder. Na ocasião Montalembert profere dois discursos afirmando a tese da *Igreja livre no Estado livre*. Neles, mostrou que os católicos deveriam reconhecer as mudanças, as forças sociais e os novos princípios políticos (MONTALEMBERT, 1863:14), para agirem de modo a evitar o absolutismo e a democracia radical, chegando ao meio termo liberal - livre de excessos centralizadores e revolucionários. O ideal era que a democracia se tornasse liberal e a liberdade cristã, assim a Igreja seria uma peça fundamental na formação de uma verdadeira democracia liberal, contendo os excessos revolucionários. Essa liberdade moderna, ao qual Montalembert se refere, era aquela sem privilégios, e tinha como paradigmas a constituição belga de 1831, e os governos da Inglaterra e da Suécia (MONTALEMBERT, 1863:17).

O primeiro passo na luta dos católicos pelas liberdades passava pela libertação da Igreja dos governos revolucionários anticlericais e dos regimes autocráticos. *"A liberdade para a Igreja, o primeiro dos bens, e a primeira das necessidades"* (MONTALEMBERT, 1863:23). Só havia um modelo ideal - que não era a *"Igreja livre em um país escravo"*: modelo inexistente, tampouco a *"Igreja escrava no país livre":* como aconteceu por muito tempo na Inglaterra e onde se empreendeu o regalismo, ou a *"Igreja escrava em um país escravo":* que se encontra no exemplo russo. O grande objetivo era realmente a "*Igreja livre no Estado livre*" (MONTALEMBERT, 1863:177).

Compreende-se das palavras do autor um sentimento de que a filosofia da história como progresso era como uma onda tão forte, como se um futuro estivesse fadado a acontecer, e que a Igreja não poderia se perder no tempo. Isso por duas premissas e uma constatação. Premissa (i): a Igreja pode fazer acordo com o Estado moderno. Premissa (ii): o Estado moderno é melhor que o modelo

precedente (MONTALEMBERT, 1863:128), e a ideia de que a Idade Média era uma maravilha não passava de um mito ultramontano. A constatação era a de que a revolução em curso, como todas as outras, produziria o bem e o mal, e a democracia era o que viria, com ela uma mudança no comportamento da sociedade humana. Diante desse quadro, a Igreja deveria exercer sua moral para fazer do futuro algo para o bem, pela liberdade e conservação da sociedade.

A sobrevivência da civilização dependia de uma ação emergencial dos católicos em dois flancos. Primeiro reconhecendo o imperativo liberal do século XIX e que dessa situação há uma nova oportunidade para a Igreja se reorganizar, inclusive politicamente, na consolidação de um liberalismo conservador, com a religião no seu papel ante o conjunto formado por: moral religiosa, resistências à burocratização e livre mercado (MONTALEMBERT, 1863:47). Em segundo lugar, era preciso despolitizar Roma, ou seja, compreender que a Igreja fez um grande trabalho à civilização, quanto aos costumes, valores morais, conhecimentos, filosofia, etc., mas foi um desastre politicamente (MONTALEMBERT, 1863:57). Era preciso tomar cuidado com o partido “clerical”, que pretendia fazer da liberdade perigosas esfinges, e assim contribuir para o monopólio do Estado nas iniciativas sociais (MONTALEMBERT, 1863:145-6). A Igreja precisava sair do comportamento aristocrático e democratizar-se; por isso Montalembert condenava a tendência centralista, que teria paralelo com a concentração política dos governos seculares, o que para a mente liberal significava o definhamento da instituição religiosa, caindo-se na armadilha do regalismo. Contextualmente Montalembert expunha doutrinariamente o descontentamento dos católicos liberais com o regime de Napoleão III na França, tido como mais um exemplo de absolutismo.

O Congresso de Malines viera a calhar para a defesa das liberdades consagradas na Bélgica – modelo de conciliação entre liberalismo e catolicismo. Lá o ensino, a associação, a imprensa, e os cultos eram livres, frutos de uma Constituição (liberal) elaborada por católicos. São frequentes as remissões que Montalembert faz a Guizot, e é com o consagrado historiador francês que ele argumenta que a liberdade de consciência não era contra a Igreja, mas contra o poder estatal. Guizot e Montalembert estavam de acordo que as liberdades serviam para evitar o absolutismo, enquanto do outro lado a religião servia para evitar os excessos.

(ii) A teologia do liberalismo católico por Janus

Janus era o pseudônimo utilizado por Ignaz Von Döllinger nos seus artigos jornalísticos e na principal obra de crítica teológica ao ultramontanismo, *O Papa e o Concílio*, de 1869[30]. O livro, que foi lançado no Brasil por Rui Barbosa logo depois da Questão Religiosa (a primeira edição saiu em 1877), serve de guia histórico científico para influenciar nas discutidas do Concílio Vaticano I (1869-1870), sobretudo no que diz respeito à infalibilidade pontifícia. Desde 1848, e mais fortemente em 1864 com o Syllabus, era sabida a adesão da cúria romana ao ultramontanismo, de modo que a tarefa de Janus era apresentar o papismo como a ruína da Igreja.

O primado teológico de *O Papa e o Concílio* não diminui sua importância para as disputas políticas, inclusive foi desse livro que Rui Barbosa consolidou a tese de que a Questão Religiosa no Brasil era um tema político. Na verdade Janus também pretendia examinar os documentos da Igreja naquela época e todo o seu itinerário para mostrar que o ultramontanismo era a contracorrente da religião: ao invés de agir sobre o espírito, atuava maquiavelicamente, para assegurar poder. *"A alma do ultramontanismo é a defesa do poder ilimitado da Igreja, e o desenvolvimento contínuo desse absolutismo o seu principal problema*" (JANUS, 2002:VolI:30). A Igreja agindo assim deixava de ser o instrumento da religião para tornar-se mecanismo de poder.

A principal encíclica criticada por Janus é o *Syllabus,* até mesmo por já prever a fórmula mais repudiada pelos liberais e que se tornaria dogma, a infalibilidade Papal. O desejo heterodoxo era o conciliarismo na Igreja, permitindo menor concentração e centralização de poder por parte do Papa. O *Syllabus* criava problemas entre os católicos, as condenações às liberdades modernas dividia-os. Janus (2002:Vol.II:32) cita o exemplo da Bélgica, onde o conflito entre ultramontanos e liberais era frequente e o Congresso de Malines de 1863 havia sido uma tentativa

[30] *Janus* ou *Jano* é um deus da mitologia romana que, além de ter sido o motivo para o mês de janeiro, simbolizava a entrada e a saída dos conflitos, a guerra e a paz, o deus das decisões iniciais e finais. A representação desse ser mitológico ligado à transição é de dupla face. O maior monumento em sua glória encontra-se em Roma com o nome de Geminus (gêmeos Janus). Döllinger não explica porque escolheu esse pseudônimo, Rui Barbosa na sua introdução para o livro no Brasil, tampouco trata desse detalhe. Presume-se que o nome se deva à tentativa de Döllinger em mostrar que a teoria papista é o pomo da discórdia, contra o início e o fim da Igreja, que não se concilia com a supremacia papal. Em *O Papa e o Concílio*, Döllinger, ou, Janus, esforça-se por mostrar que o princípio da Igreja católica, como livre de uma disposição centralizadora e concentradora de poder, deveria ser resgatado, ao contrário das posições papistas. *Janus* procuraria dar a decisão final que se ligava ao início da instituição.

de reconciliação da Igreja com a liberdade civil, impulsionada por Montalembert. Já que divididos, os católicos perdem espaço para os anticlericais.

Além de criticar a postura da Igreja contra as reformas liberais, o dogma da Imaculada Conceição de Maria era tido como mais uma obra jesuítica com conotações políticas, isto é, a prova da influência dos inacianos sobre Roma. Segundo Janus não há uma certeza quanto a incorruptibilidade do corpo de Maria. E, juntamente com a pretensão de se dogmatizar a infalibilidade Papal, a Igreja estava afirmando ideias sem certeza em nome da concentração de poder. A infalibilidade Papal transformava não só o Papa em infalível, igualmente a atuação política da Igreja : "*é infalível o Papa, toda a vez que proferir decisões, não só em questões de fé, como no domínio moral, acerca das relações da religião com a sociedade, da Igreja com o Estado, e, até das instituições nacionais"* (JANUS, 2002:Vol.II:40). Parecia muito clara a vontade ultramontana de exercer o poder sobre os Estados, de modo a "*Romanizar todas as igrejas, abafar, quanto se possa, toda a vida eclesiástica em que houver caráter nacional – este o ideal dos ultramontanos"* (JANUS, 2002:Vol.II:41). Para o liberalismo católico, o cristianismo não levava à defesa de Roma, porque a religião não era pensada hierarquicamente, mas de forma diluída, sob a autonomia das igrejas locais.

O livro de Janus tem a virtude de esclarecer as filiações das duas posições do catolicismo, pois tanto no que concerne aos ultramontanos, quanto à perspectiva liberal, o autor apresenta as disputas mais remotas entre o crescimento do poder Papal e a resistência conciliarista. É feita uma apresentação da história conforme o posicionamento diante desse tema. Por exemplo, enquanto que para os jesuítas, servidores do Papa, a Doação de Constantino era um documento incontestável, assim como a Doação de Carlos Magno – e que ambos representavam documentos de chefes seculares dados aos Papas, Döllinger comentava que a Doação de Constantino era uma deturpação, pois o correto era considerar que as terras pertenciam à república romana, e não ao Papa (JANUS, 2002:Vol.II:92).

A tese do poder indireto da Igreja, formulada na contrarreforma, foi amplamente condenada por Janus, por desprezar por completo a Companhia de Jesus, "*o jesuíta é o advogado nato do mais completo absolutismo eclesiástico. Aos olhos dele, é um atentado, um crime de alta traição, demarcar quaisquer limites, decretar qualquer lei que encontre algum ato do único e onipotente Senhor e Mestre nosso"* (JANUS, 2002:Vol.II:239). O texto ainda dialogava com vários jesuítas que

debateram a intervenção política da Igreja, como a teologia de Roberto Bellarmino, apresentada como mais uma prova de que a Igreja estava sendo organizada para ser serva do Papa (JANUS, 2002:Vol.II:240). Janus não via santidade no Papa; como todo homem comum decaído, era profundamente temerário concentrar um poder absoluto em qualquer pessoa. A solução proposta era um sistema de controles por meio de um direito canônico livre, com menos atribuições à Igreja em Roma, e autonomia dos Bispos locais (JANUS, 2002:Vol.II:257).

Como prometido, o Concílio Vaticano I aprovava o dogma da infalibilidade pontifícia. Os 55 cardeais que haviam se ausentado da votação gradativamente aceitariam a decisão da ampla maioria. Parte do laicato relutou, inclusive Döllinger, que foi excomungado pela Igreja em 1871.

(iii) Breve consideração sobre a primeira parte

O objetivo dessa primeira parte da dissertação foi apresentar algumas referências que repercutem na Questão Religiosa no Brasil. Não se pretendia exaurir a contextualização do quadro político europeu que age sobre o Brasil nos anos de 1870, mas apenas identificar elementos das discussões europeias que recaem ou são retrabalhadas entre os grupos e personagens envolvidos na crise brasileira entre Igreja e Estado.

Um tratamento mais completo da situação europeia compreenderia uma análise mais aprofundada da esquerda. Ou seja, além dos liberais conservadores seria preciso perceber o ideário socialista, anarquista e outros gêneros radicais para avaliar como se posicionavam sobre o poder da Igreja. De relance a análise não é complexa. Marx atribui a religião como o ópio do povo, e a Igreja como um resquício do Antigo Regime que reluta em permanecer.

Contudo, essa pesquisa não se preocupou com esse tipo de análise porque o que havia de mais radical na Questão Religiosa no Brasil, que observaremos a partir de Rui Barbosa e Saldanha Marinho, não reclamava os socialistas europeus, senão com maior frequência os liberais conservadores e liberais católicos (muitas vezes quase sinônimos), como alguns dos autores estudados neste capítulo.

2. A QUESTÃO RELIGIOSA NO BRASIL (1872-1875) E O PENSAMENTO ULTRAMONTANO

Causa estranheza constatar que, na história do Brasil Império, por mais expressiva que tenha sido o legado da Igreja católica na formação cultural, o ideário de Roma jamais ditou a orientação política do país. O tradicionalismo católico bem que poderia ser pensado como uma consequência natural, de um país que tivera o catolicismo como um dos principais legados de Portugal, professado pela ampla maioria da população, e, enquanto religião oficial. Acontece que desde a colônia e em no regime imperial uma série de situações voltadas à modernização do Império português, e, depois, do Brasil independente, destituíam as condições para a afirmação de um partido da Igreja. Entre os principais fatores que conspiraram nesse sentido repulsivo a tendências antiliberais estão: a expulsão dos jesuítas em 1759, a difusão de um catolicismo heterodoxo via jansenismo, a prática regalista - que tomou conta do exercício do padroado -, e, a abrangência da maçonaria como lugar de exercício indireto do poder.

Nesse ínterim, a Questão Religiosa da década de 1870 revelou um momento ímpar, antagônico ao habitual acanhamento do clero diante do poder secular. Por isso serve como um objeto de estudos importante por destacar discursos de confronto sobre vários conceitos chaves, a favor e contra a saída da religião da dinâmica política. Os grupos envolvidos nos debates do Conselho de Estado, na imprensa, na Câmara e no Senado, enfim, procuraram agir sobre as leis, no sentido de interpretá-las de acordo com tendências modernizadoras ou para reafirmar o caráter tradicionalista do Brasil. Na Questão Religiosa, liberais radicais, a burocracia estatal e os ultramontanos irão reivindicar a Constituição de 1824, cada um a seu modo. O dilema interpretativo era uma espécie de resolução sobre o exercício indireto do poder, sobre qual força política era a mais capaz no plano supralegal. Disputa que os ultramontanismo procuravam vencer contra a maçonaria, já habituada a servir de palco para as decisões políticas; como se o clero pretendesse reaver seu posto nas determinações feitas no *backstage* político, em uma guerra de posições.

Mais: a maçonaria era o ambiente semirreligioso onde a diversidade se encontrava. As lojas eram eminentemente ecumênicas, ligadas a uma unidade – a crença no Supremo Arquiteto do Universo. Neste sentido, elas podem ser pensadas como embrião da prática pluralista na sociedade, que reconhecia o outro na medida

em que este não se contrapusesse à unidade primária por ela estabelecida. Da ampliação de direitos até a recepção de imigrantes protestantes no Brasil segue-se a mesma lógica de cultivo do pluralismo liberal, antagônica à perspectiva católica tradicionalista. Para esta última descatolicizar as leis da sociedade em nome do direito do outro significava destituir a autoridade da Igreja, suprimir seu espaço soberano enquanto a religião estruturadora do corpo social e político. O horizonte liberal para a religião estava marcado: ela seria levada a uma restrição que a deixava circunscrita ao papel público institucional, ou, no máximo, influindo no sentido do espiritual ao individual.

Neste capítulo será abordado, primeiramente um panorama das relações entre Igreja e Estado até a Questão religiosa; em segundo lugar, o confronto político-religioso nos anos de 1872 e 1875, entre clero, maçonaria e poder civil; e, por fim, um estudo do pensamento político ultramontano, que em tese teria alimentado a Questão Religiosa.

Além dos objetivos de tratar do pensamento político católico, de uma análise política da Questão Religiosa e do processo de secularização no Brasil, pretende-se desfazer duas confusões. A primeira refere-se ao sistema partidário do Segundo Império. Apesar dos nomes dos partidos: liberal e conservador - no que tange à religião - eles não representavam uma dualidade entre liberalismo e antiliberalismo. A diferenciação acontecia - ao contrário do que parte da historiografia apresenta (FAORO, 1991; SODRÉ, 1998) - segundo as decisões sobre quais as políticas que seriam adotadas para a modernização do país, tornando-os adeptos dos pressupostos liberais, mas com matizes diferentes, e contrários aos ultramontanos, de supremacia na manutenção de valores tradicionais. Ou seja, no que toca as relações entre religião e política, o antiliberalismo é produto do ultramontanismo, e não do saquaremismo – principal ideário dentro do partido conservador, que disputava contra os luzias a forma do exercício da autoridade política, mas não o sentido histórico geral que a sociedade deveria tomar. Os saquaremas não perdiam de vista um ideal civilizador moderno, ao passo que o tradicionalismo católico perfazia a negação a qualquer flerte com tendências liberais.

Segunda confusão: a Questão Religiosa é parte culpada da queda da monarquia (VILLAÇA, 1974). Esse talvez seja um dos mitos que contribuíram para a historiografia enaltecer aqueles acontecimentos. Porém, o desgaste político do governo gerado na década de 1870 a respeito do conflito entre os Bispos e a

maçonaria, junto do ministério Rio Branco, não significava propriamente uma provocação contra a monarquia. O pomo da discórdia era o regalismo do regime saquarema – com ele a centralização, e uma série de políticas que desagradava a liberais e ultramontanos. Portanto, o ponto crítico não residia no Imperador, mas sim nos chefes conservadores, que reiteravam a condenação dos Bispos por iniciativa do Conselho de Estado. A oposição se utilizava da situação para questionar o governo. Enquanto que estrategicamente – liberais, republicanos, e setores do governo - unidos na reunião maçônica, agiam contra um inimigo comum, o próprio ultramontanismo. A Questão Religiosa teve essa complexidade, primeiro porque representou um momento de ataque ao *status quo* saquarema, e, segundo, porque sob o agasalho comum da união entre as lojas maçônicas, procurou-se evitar a todo custo o recrudescimento de uma força antiliberal católica.

(I) As relações entre Igreja e Estado no Brasil até a Questão Religiosa

Para alguns estudiosos do tema, como João Camilo de Oliveira Torres (1966:65), o surgimento do Brasil não é pensável sem três elementos: a Igreja católica, a coroa portuguesa e a mestiçagem. A colonização do Brasil é iniciada no bojo da Contrarreforma, implementada em Portugal no reinado de D. João III, *o piedoso* (1502-1557). O Império português instrumentalizou as teses políticas tridentinas para dentro da sua razão de Estado (LARA, 1988:23). De modo que desde os pródromos da colônia já estaria formado "*o corpo político do Brasil, embora sem soberania e incluído no corpo maior do império luso*" (TORRES, 1966:195), marcado pelo simbolismo e concretude do trono e do altar.

Para Oliveira Torres mais que a religião, a visão católica no mundo era a perspectiva singular que caracterizava o país. A sua inserção no mundo se deu como herdeiro do universalismo do projeto português – que aliara crescimento do Império com dilatação da fé, segundo a forma de governo monárquica e relativamente descentralizada (TORRES, 1966).

O reino português foi legitimado pela fidelidade à Igreja e a identidade dos súditos à adesão à fé. O reino (e por sua vez o rei) ou era católico ou não era reino (e não era rei) (DA SILVA; HESPANHA *apud* MATTOSO, 1998:21)[31]. Essa relação

[31] "*Um Portugal não católico seria um paradoxo, pois tanto a gente como a república lusas eram-no justamente porque eram constitucionalmente 'fiéis', 'fidelíssimas'. No caso português, a ligação entre a identidade reinícola e a identidade católica reforça-se ainda com o tópico – ocorrente em alguma da*

entre nacionalidade e catolicismo foi espraiada no Brasil independente, como se o *outro* fosse o *não-católico*; as instituições públicas e a aceitação civil passavam pelo crivo religioso, não apenas por conta dos limites legais – como na obrigatoriedade de juramento à religião pelos funcionários públicos -, mas pelo próprio traço cultural composto pelo credo católico[32].

Enquanto durou a união Igreja-Estado no Brasil (1500-1889/90)[33] o clero passaria por três grandes fases: a de implantação e consolidação entre 1500 e 1759, a segunda da consolidação à decadência (1759-1844), e, uma última que correspondeu à reação ou revitalização ultramontana a partir de 1844 até a República (LUSTOSA, 1977:7). Em todas elas o vínculo entre a cruz e a coroa é confrontado com o funcionamento do padroado.

O instituto do padroado era uma prática habitual da Igreja entre os séculos IX e X para com as diversas ordens religiosas e militares surgidas no contexto das Cruzadas. Como essas serviam de apoio e criavam corporações próprias para defender, consolidar e difundir a religião, o Sumo Pontífice concedia direitos e privilégios aos grão-mestres dessas ordens para terem alguma autonomia, tornando mais direta a execução de seus objetivos ligados à religião. A mais famosa organização ligada a esse sistema do padroado foi a Ordem dos Cavaleiros do Templo (Templários) (RUBERT, 1992:38).

Os bens e o padroado dos Templários em Portugal foram transferidos à Ordem de Cristo, e, posteriormente a monarquia portuguesa acabou congregando

---

nossa literatura política seiscentista – do caráter providencial da nação portuguesa e do próprio Reino. A nação fora, desde sempre, favorecida com dons de Deus e distinguida por sinais inequívocos de eleição. Portugal fora o primeiro Reino de Espanha a converter-se à fé de Cristo. Aqui teriam aportado os primeiros apóstolos; aqui se teriam realizado as primeiras conversões; seus teriam sido os primeiros mártires; santos portugueses seriam tantos que em três volumes de hagiólogo não se podia contar a vida senão dos dois primeiros meses do calendário litúrgico (...). Para os portugueses tinha sido providencialmente reservada a missão de combater os infiéis e dilatar a fé de Cristo, missão consumada quando, expulsos os muçulmanos do reino, se tinham desterrado para terras não cristãs e ali, como 'novos apóstolos tinham procedido à conversão das populações" (DA SILVA; HESPANHA *apud* MATTOSO, 1998:21).

[32] Ressalta-se que esse é um dos pontos em que liberais no Segundo Reinado procurarão fazer a distensão do sistema, para que catolicismo deixasse de ser atributo necessário à cidadania, ao exercício de funções públicas. Mas ao compreenderem que a religião era inerente à nação, a saída foi ligá-la a uma perspectiva conciliatória, do catolicismo liberal, para que fosse possível afirmar as reformas necessárias à vinda de protestantes, ao casamento civil, ao voto e elegibilidade de acatólicos, entre outras medidas que compõem a saída da religião.

[33] Apesar da Proclamação da República ter se dado em 1889 (15 de novembro), oficialmente o padroado só foi extinto em 07 de janeiro de 1890 pelo Decreto n. 119-A, que proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, e consagrou a plena liberdade de cultos, extinguido o padroado e estabelecendo outras providencias. Basicamente foi o documento que selou a separação Igreja-Estado no Brasil.

dois tipos de padroado simultaneamente. O primeiro, sobre a Ordem de Cristo e demais ordens militares desde 1551, unidas sob o mando da monarquia portuguesa[34]. O segundo padroado reunido pelos monarcas portugueses foi o *real*, como ocorria em outros países, a exemplo da Espanha. O padroado real foi concedido pela Igreja no século XV[35] para que o monarca português cuidasse da Igreja no espaço de atuação do reino, incluindo a manutenção do clero, o direito de perceber os dízimos, a apresentação dos candidatos ao bispado e outros cargos, e alguma intromissão na jurisdição eclesiástica.

O padroado funcionou como a espinha dorsal do relacionamento entre religião e poder civil nos países ibéricos. O projeto estatal de descobrimento de riquezas além-mar encontrava amparo no intuito expansionista da Igreja, as missões poderiam contrabalançar a perda de fiéis para o protestantismo na Europa. No fundo, os missionários serviam a duas majestades pactuadas, o Rei e o Papa, o expansionista e o evangelizador, o organizador e o conversor, com o mesmo afinco de manter a integração entre o secular e o sacro.

As fundações do Estado moderno português acabaram por confrontar-se com as bases dessa aliança entre a Igreja e o Império. No governo pombalino (1750-1777), sobretudo, o despotismo esclarecido fez da coroa a ganhadora da ordem política, contra os poderes do atraso, em especial a Igreja. Tentou-se promover a modernização do Estado no reino português, tendo sido o momento de consolidação da ordem monárquica (no sentido das formas de governo) mediante concentração

---

[34] O que equivaleu a uma verdadeira estatização do padroado, feita sob o infante D. Henrique (1394-1460) da dinastia Avis, que havia se tornado grão-mestre da Ordem de Cristo, e legara à Coroa portuguesa esse padroado, com a chancela espiritual pela Bula *Eterni Regis elementia* do Papa Xisto IV em 1481 (ALMEIDA, 1866:CCXLIX). Já a unificação dos padroados das ordens foi um feito do monarca D. João III que obteve do Papa Júlio III o domínio perpétuo das ordens que funcionavam em Portugal, através da Bula *Praeclara*, de 30 de dezembro de 1551. E, antes disso, em 1532, já havia sido estabelecida a Mesa de Consciência e Ordens que cuidava das igrejas e estabelecimentos dessas ordens existentes em Portugal (Cristo, Santiago e Avis).

[35] "*O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo Papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Estes direitos e deveres provinham de uma série de bulas e breves Papais, começando pelo breve* Dum Diversas *de Nicolau V, e, 1452, e culminando no breve* Praecelse Devotionis *de Leão X, em 1514. O campo de ação do Padroado Real Português no mundo não europeu foi, durante muito tempo, apenas limitado pelos direitos, privilégios e deveres paralelos, conferidos ao Patronato Real da Coroa de Castela, por outra série de bulas e breves Papais, dos quais o mais importante foi a bula* Universalis Ecclesiae *de Júlio II em 1508"* (BOXER, 1989:99). Assim, os monarcas ibéricos foram autorizados pelo Sumo Pontífice a, (i) erigir ou permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e cemitérios dentro da esfera dos respectivos padroados; (ii) apresentar à Santa Sé uma lista dos candidatos mais conveniente para todos os arcebispados, bispados e abadias e para funções eclesiásticas menores, aos Bispos respectivos; (iii) a administração, jurisdição e receitas eclesiásticas e a rejeitar bulas e breves Papais que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da Coroa.

de poder no chefe político para promover as reformas. A sociedade foi articulada de cima para baixo, e o poder disposto como um condomínio independente, e diretor, da sociedade.

A absorção dos poderes por parte do príncipe teve como um dos principais alvos a Igreja. O governo autoritário e centralizador, apoiado pela oligarquia, procurou fortalecer o regalismo - descaracterizando o padroado, mediante a diminuição das atribuições da religião, tanto na relação com Roma quanto na atuação social da Igreja. Dois fatos marcaram essa eliminação concorrencial de Pombal: a reforma da Universidade de Coimbra e a expulsão dos jesuítas em 1759. Esses foram os primeiros passos na secularização do reino português. Os jesuítas formavam o grupo religioso mais próximo do papado, uma verdadeira "*brigada dos guardas da Igreja militante"* (BOXER, 1989:91), e entre eles estavam os grandes teóricos da razão de Estado da Contrarreforma, de cunho tomista, anterior e oposto ao Iluminismo. Pombal sabia que nada seria feito quanto à transformação de mentes sem alterar a formação cultural lusitana, e a chave desse processo passava pela expulsão dos inacianos.

O regalismo pombalino, orientado à subalternização do religioso sob a rédea governamental, acabou deixando a Igreja à disposição dos episcopalistas, que concordavam com aquele regime (XAVIER; HESPANHA *apud* MATTOSO, 1998:264). O episcopalismo, impulsionado por teorias jansenistas[36], idealizava a purificação da religião por meio do afastamento dos temas políticos. Havia uma relação entre, regalismo, jansenismo e episcopalismo, ao negarem conjuntamente a

[36] No Brasil, o jansenismo foi base na formação de grande parte do clero nacional. Entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do XIX muitos Bispos adotavam a doutrina do Bispo de Ypres. O Catecismo de Montpellier - de cunho jansenista - chegou a ser introduzido na diocese do Rio de Janeiro, Pará e Olinda, e obras dos autores dessa doutrina transitavam em vários colégios (RUBERT, 1992:342). Por mais que tal heterodoxia não tenha tido a mesma força de influência que o absolutismo estatal - mas servido para completá-lo, no controle da Igreja romana - ela gerou consequências na atuação do clero na política. Contribuindo para o pensamento de uma igreja brasileira independente, de um aprimoramento na ideia liberal nacionalista, de um tipo de atuação política por parte dos padres – como na Revolução Pernambucana de 1817 (conhecida como Revolução dos Padres, por conta do amplo número de clérigos que aderiram ao movimento), e, inclusive, de um pensamento utilitário a favor do fechamento dos claustros no Brasil.
O regente padre Antonio Feijó (1784-1843) foi o mais importante representante do jansenismo no Brasil, por ele fazia-se uma Igreja nacional do Brasil, livre de Roma. Feijó foi também contra a presença de padres estrangeiros e escreveu a Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical, de 1828, reclamando o fim do celibato na igreja brasileira. No documento ele não se dirigia ao Papa, fazendo um pedido ou sugestão, o escrito era voltado à Assembleia Geral do Brasil, a tarefa de reformar a igreja deveria ser obra do Estado, porque Roma já estava corrompida e fazia mal à religião. Por essas e outras, o padre Feijó, aos olhos ultramontanos, era tido como um cismático (CALDEIRA, 1999).

jurisdição da Santa Sé, e permitirem à igreja local – que deveria ser expressamente curial (ou seja, cúria autônoma com relação a Roma) – o direito de voltar-se a uma nacionalização, mantendo o caráter simbólico da religião, mas com o corte do cordão que ligava a instituição religiosa do país com o papado. Essa visão episcopalista atenuava o efeito do regalismo, mostrando que sob a chancela estatal a Igreja conquistaria a autonomia, estando apartada dos erros da Sé romana.

Nas últimas décadas de regime colonial, apesar da expansão da vida religiosa, o clero nacional estava amplamente degenerado: relaxação dos costumes, dependência do poder real, excesso de bens, ausência de critérios de seleção, apego a teologias heterodoxas como o jansenismo, e demais elementos que deixaram o catolicismo à beira de um colapso (RUBERT, 1992:332). Viu-se uma adaptação ao regalismo e certo abandono do espírito missionário. Entre a elite política, como por boa parte do clero, regalismo e antijesuitismo eram ideologias paralelas que se encontravam no que consideravam como excesso de padroado, e se posicionavam em nome do poder secular e do ideal de autonomia da igreja local. Essas características orientavam inicialmente as relações entre Igreja e Estado no Brasil independente, mantendo-se por costume o padroado, apesar da ausência de marco legal.

Institucionalmente o padroado não foi recepcionado pelo parlamento brasileiro. A Bula da Santa Sé *Praeclara Portugaliae,* que ofereceu a D. Pedro I o padroado da Ordem de Cristo, foi apreciada em 1827 pelos deputados. A Comissão Eclesiástica da Câmara - formada por Limpo de Abreu, Bernardo de Vasconcellos, Diogo Feijó, Campos Vergueiro, Clemente Pereira, Teixeira de Gouveia, A. R. França e M. J. Rainau – que deu parecer contrário às suas disposições e não concedeu o beneplácito do governo imperial (DORNAS FILHO, 1938:43). A Comissão promoveu um verdadeiro enfrentamento contra o poder papal a ponto de negar completamente aquele pacto de obrigações entre Estado e Igreja romana, por entender que não havia propriedade eclesiástica da Ordem de Cristo no Brasil (e que o padroado a ser concedido pelo Papa era dessa ordem), e a própria palavra *padroado,* para o caso, estaria fora de sentido. O argumento era que pelo fato de a soberania ser popular e deter o que pertenciao ao direito público, a aceitação da bula significaria uma prova de tributo do povo brasileiro a um governo estrangeiro, revestido de manto sagrado (DORNAS FILHO, 1938:48).

Contudo, o temor frente ao poder da Igreja era mais uma precaução do que uma realidade. Na primeira metade do século XIX, apesar de vários clérigos pertencerem às esferas mais abastadas da sociedade, e alguns exercerem cargos públicos, a Igreja no Brasil convivia em situação de precariedade. Durante o período colonial (1500-1822) não se formara propriamente uma Igreja, no sentido de organização centralizada e vinculada hierarquicamente a Roma. Diferente da América espanhola, que possuía um número muito maior de dioceses, igrejas, colégios e seminários, no Brasil, manteve-se por mais tempo o caráter de missão (BRUNEAU, 1974:36)[37]. A questão financeira incidia diretamente nesse tema. O dízimo incorporado ao tesouro real gradualmente deixava de ser empregado à difusão da religião, como prometia o padroado (BRUNEAU, 1974:39). A pauperização do clero foi premente durante a Colônia e o Império, e seria uma das principais críticas do Bispo do Pará, D. Macedo Costa ao Imperador D. Pedro II nos anos 1860 e 1870, ampliando as rusgas entre clero ultramontano e governo.

Mas diferentes de países que passaram por processos mais abruptos de construção do Estado nacional, como algumas repúblicas latinas, a Igreja foi facilmente incorporada ao panorama constitucional sem sofrer perseguições[38]. Os deputados constituintes de 1823 mantiveram-se moderados em no mínimo três pontos: a divisão de poderes já instaurada, a monarquia constitucional e a religião católica, que seria a do Estado (DACB, 1823:Tomo I). Na declaração oficial de Independência D. Pedro já afirmava o acordo com os brasileiros, comprometendo-se a manter a Igreja católica. Os traços religiosos também apareceram na Ata de Aclamação de D. Pedro como Imperador Constitucional do Brasil, e defensor perpétuo, quando em 12 de outubro de 1822, no Campo de Santana, foi saudado pelo povo.

---

[37] Para apresentar alguns dados dessa defasagem estrutural da instituição religiosa local em criar tentáculos entre seus postos e a sede romana: a primeira diocese só foi fundada em 1551 na Bahia, a segunda em 1676, e, em 1750 só havia oito dioceses na colônia. Apenas em 1739 o clero brasileiro abriu o primeiro seminário. E até 1827 as dioceses do Pará e do Maranhão ainda estavam sujeitas à Sé de Lisboa. Um comparativo entre o início do Império e os primeiros anos da Primeira República dá conta da penúria que a instituição religiosa atingiu no Brasil Império: nesse mesmo ano de 1827 o Brasil contava com sete abadias e quatro priorados beneditinos, em 1894 a mesma ordem contava com apenas uma dúzia de monges (ROMANO, 1979:92). Em 1889 a população brasileira chegava a 14 milhões, e para a qual apenas 700 padres seculares, 12 dioceses, 13 Bispos e 9 seminários (LIMA, 1979).

[38] Pode-se discutir que, mesmo diante das limitações de recursos do Império brasileiro para a Igreja católica, a situação poderia ter sido pior tendo em vista o que aconteceu na França de 1789 e em várias repúblicas latinas, com o confisco de bens (LYNCH, 2011c:318). Ao invés desse cenário, o propósito da monarquia constitucional independente em 1822 foi manter uma unidade entre religião e poder, sem a interferência da esfera religiosa, mantendo a integridade da Igreja.

O compromisso com a oficialidade da religião católica encontrava-se com o prognóstico conservador de evitar crenças reformistas. A religião asseguraria uma estabilidade política, que não se manteria no caso da aprovação da liberdade religiosa. O raciocínio, por exemplo, de um dos principais *formadores do Brasil*, José da Silva Lisboa (depois Visconde de Cairú) (1756-1835), era esse, de que o conservadorismo a respeito da matéria religiosa serviria como antídoto ao ideário radical, em uma sociedade atrasada. Cairú teria sido o primeiro a se autonomear politicamente conservador, e atuar de modo implacável contra a liberdade religiosa: "*Impugnei o § em questão por me parecer a enunciativa da liberdade religiosa, não só desnecessária, mas também inconsequente, e perigosa à religião católica, e à estabilidade do Império*" (DAGC, 1823:Tomo III)[39]. Para o precursor do conservadorismo prescritivo no Brasil (LYNCH, 2010) o fundamento da religião estatal na constituinte era assegurar o catolicismo como formador da moral, e mantenedor dos costumes do povo. Uma nação nova requeria hábitos arraigados, sólidos, e a religião era o substrato necessário.

A tendência moderada deu o tom para a estrutura constitucional brasileira do Império e repercutiu no plano teológico-político. O que acabou criando um clima sem rivalidades religiosas violentas, com condições para difusão de outros credos. Tanto que a historiografia protestante no Brasil não localiza perseguições sofridas ou casos mais graves de dificuldades encontradas pelos missionários que se instalavam no país (LEITE, 2010:35). A não ser nas barreiras legais a respeito do exercício de algum direito, mas com baixa intolerância expressa e agressiva. A própria elite dos missionários protestantes tinha acesso livre nas altas esferas da burocracia estatal, como os presbiteriano James Cooley Fletcher (que inclusive foi amigo pessoal de D. Pedro II) e Aschbel Green Smonton, e os congregacionistas dr. Robert Reid Kalley, Richard Holden (VIEIRA, 1980). O comportamento flexível da população, e a própria condição heterodoxa do catolicismo brasileiro, predominante no clero pelo menos até o ultramontanismo da década de 1870, não propiciava maiores embates contra os demais credos.

[39] Enquanto arquirrival de autores ateus como Rousseau, Mably e Godwin, Silva Lisboa sustentava-se no irlandês Edmund Burke para fundamentar sua atitude conservadora ao defender a religião católica e arduamente a monarquia, quanto aos demais quesitos mostrando-se reformista, influenciado por Adam Smith, com propostas que no limite evitassem convulsões políticas: no campo econômico - ao pregar o livre comércio; no político – pensava que o rumo seria a construção de estados liberais; e, no social - queria o abrandamento da escravidão (CAIRÚ, 2001:50).

A crise de maiores dimensões só foi aparecer por conta da atuação da maçonaria, gerando o curto-circuito da Questão Religiosa. Na visão estrita religião cristã, era vedada a aliança entre catolicismo e maçonaria – haja vista as condenações expressas por parte da Igreja. Os Bispos ultramontanos pretendiam desfazer essa prática arraigada que atingia o próprio clero[40]. E, no paralelo político, com o enfrentamento diante da maçonaria, a Igreja procurava reaver seu espaço de influência. "*A luta contra a maçonaria brasileira na Questão Religiosa, que deslanchou a celeuma contra a Igreja, inscreve-se, portanto, nesta recuperação do seu poder decisório*" (ROMANO, 1979:89).

A perda de espaço da Igreja na política, como parâmetro comportamental e de referência a um tipo de autoridade, evidenciava todo um processo de autonomização da sociedade empreendido pelas lojas maçônicas. A Questão Religiosa pode ser interpretada como o seu auge, cujo início remonta a própria independência. Não apenas no Brasil, como em grande parte dos países do novo continente, as independências frente às metrópoles foram obradas longe das igrejas, arquitetadas por homens de avental. Desde Benjamin Franklin, Thomas Jefferson e John Adams nos Estados Unidos em 1776[41], passando pelo general Miranda e

[40] A título de exemplo, A primeira loja maçônica fundada na cidade de São Paulo, a Loja "Amizade", de 1832, teve além de Feijó como um dos sacerdotes filiados, mais outros 28 até o final do século (CASTELLANI, 19961:124).

[41] O espaço aberto da ação política deixado pelos puritanos que migraram para as colônias britânicas na América foi ocupado pelo ideário maçônico, sem que a ação social das religiões pelos valores culturais deixasse de ser mantida e incorporada à própria prática política; ao invés de cisão entre cristianismo e deísmo racionalista da elite política maçônica, presenciou-se uma atuação paralela. A promoção da religião na sociedade americana não advinha da elite, em um estudo sobre a religião entre os pais fundadores dos Estados Unidos, Amandine Barb (2008) constatou que o predominante entre eles era o deísmo obtido através dos clubes maçons e da educação universitária imbuída da literatura e método iluminista – onde também estava no arcabouço da intervenção maçônica. Barb (2008) argumenta que as citações tendentes a mostrar os pais fundadores americanos como homens piamente religiosos faz parte do debate entre a direita cristã e grupos ateus na sociedade americana. Porém, quando o autor pesquisou sobre o lugar da religião no percurso pessoal daqueles homens, nas atitudes políticas e nos escritos, para saber se o foco era criar um estado secular ou um estado fundado na religião, as respostas são colocadas na seguinte direção: a sociedade cristã com pluralidade de seitas não era incompatível com estado secular unido, e as remissões a Deus são mais compatíveis com o deísmo maçônico dos autores sob influência do iluminismo, do que com a adesão cristã puritana, metodista ou católica. Apesar de Jefferson (1743-1826), Franklin (1706-1790), Madison (1751-1836), Adams (1735-1826), Hamilton (1812-1883) e Washington (1732-1799) terem sido educados com a Bíblia na mão, a força das Luzes ganhou a elite intelectual norte-americana nos anos de 1755 a 1775, fazendo parte do ambiente das principais universidades americanas - Harvard, Yale e o College de Nova Jersey (BARB, 2008 : 108), de modo que as obras de Bacon, Newton e Locke passam a substituir o predomínio das escrituras sagradas como fonte de consulta entre os estudantes. Os novos métodos científicos propõem uma relação diferente com a religião, surge a concepção de Deus fundada na razão e nas leis da natureza que marca profundamente as lideranças políticas americanas.

Benjamin Franklin e George Washington frequentavam lojas maçônicas – o primeiro era inclusive grão-mestre e declara sua convicção ao deísmo. John Adams, segundo presidente norte-americano,

Simon Bolívar na América do sul[42], até José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) no Brasil, esses *libertadores* comungavam da fraternidade maçônica.

A maçonaria foi capaz de reunir através do espectro liberal uma série de descontentes com a presença do ultramontanismo no Brasil[43]. Que assim como na Europa, foi proporcionado pelo movimento da Santa Sé para reforçar a posição papista contra o mundo moderno. E que, circunstancialmente no Brasil, recebeu apoio inicial do governo imperial para desbancar o clero pactuado com os liberais revolucionários de 1842. O modelo eclesial ultramontano no Brasil, cujos ícones nos anos de 1870 foram os Bispos D. Vital e D. Macedo Costa, teve origem na reforma iniciada em 1844, ano da sagração do padre lazarista dom Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875) como Bispo.

D. Viçoso, que havia sido nomeado por D. João VI para instalar o colégio do Caraça em Minas Gerais; mais tarde, sob a indicação de um conhecido e admirador, o Visconde do Uruguai, foi feito Bispo de Mariana em 1844 (TORRES, 1968) [44]. Era

---

recusa a autoridade da Bíblia, enquanto Thomas Jefferson era apelidado de "Voltaire da Virgínia". Já seu amigo, Thomas Paine fora um deísta radical e escreveu na mesma tônica: "*A idade da razão*", um texto considerado à época como panfleto ateu. A verdade é que os cristãos foram personagens secundários na formação constitucional dos Estados Unidos. A exceção pode ser John Jay, que insistia na importância da religião (BARB, 2008:110).

[42] A independência das colônias hispânicas foram todas feitas por iniciados na maçonaria. Parte considerável dos *libertadores da América* era iniciada em lojas maçônicas. O epicentro dessa relação era a loja Lautaro, que ficou conhecida como a Grande Reunião Americana, Loja dos Cavaleiros Racionais ou Loja Lautarina, e fundada por Francisco de Miranda em Londres, no ano de 1797 para promover a independência dos países hispânicos da coroa da Espanha com base em princípios do liberalismo, voltando-se à instauração de governos republicanos e unitários. A primeira sede da loja Lautaro foi em Cádiz, Espanha, no ano de 1811. Entre outros membros de destaque dessa sociedade estavam: Francisco de Miranda, Santiago Mariño, Andrés Bello, Luis López Méndez, Simón Bolívar, Bernardo O'Higgins, José de San Martín.

[43] Gueiros Vieira (1980) concorda que houve uma espécie de complô ou esforço conjunto de maçons, liberais, republicanos e protestantes para provocar a separação entre Igreja e Estado no Brasil (VIEIRA, 1980:359).

[44] Vale a pena ressaltar outros nomes importantes para esse movimento de renovação iniciado na década de 1840, como o Arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio Seixas (1787-1860). Que imprimiu à Igreja um padrão de conduta em nome da defesa da ordem estabelecida, do enfoque da fé religiosa como freio às iniciativas liberais, negando a relação entre poder e princípio democrático – algo semelhante à teoria bonaldiana. O objetivo era afirmar que a ordem constituída deveria aplacar qualquer levante que pudesse levar o país a situações anárquicas, e apontar um senso de responsabilidade aos políticos, como representantes de Deus para a proteção da monarquia como regime ideal e da religião cristã (AZZI, 1992:168).

Antes de D. Romualdo, porém, o primeiro Bispo declaradamente ultramontano no Brasil foi frei José da Santíssima Trindade, nomeado Bispo de Mariana em 1818 (VIEIRA, 2007:105). D. José foi um combatente contra o liberalismo, considerava as obras de Montesquieu e Rousseau perniciosas, e tornava públicas suas opiniões a respeito das bases da Constituição portuguesa - criticando quatro artigos que prescreviam a liberdade de pensamento e a liberdade de imprensa.

Outros precursores do ultramontanismo foram os padres Willian Paul Tilbury (de origem inglesa) e Luís Gonçalves dos Santos (conhecido como padre Perereca), juntos escreveram a obra Antídoto católico, e foram os primeiros a condenar a maçonaria. Os protestantes também não foram poupados, o padre Perereca escreveu, só ele, três livros contra os metodistas (VIEIRA, 1980:34). E

a consagração, o agrado dos saquaremas pelos serviços prestados, como figura de destaque contra a revolução liberal que irrompeu em São Paulo e Minas Gerais, e, pelo restabelecimento da legalidade (AZZI, 1992:238). Quanto ao seu legado à renovação da Igreja, fora D. Viçoso o fundador da missão lazarista no Brasil, congregação que junto dos jesuítas (que retornaram em 1814) (VIEIRA, 1980:33), serviram de instrumento para o aprimoramento do ensino religioso e da moral católica.

A perspectiva antiliberal expressamente aprimorada no pontificado de Pio IX (1846-1878)[45], contestando os regimes republicanos e rogando pela consolidação das monarquias europeias, contava ainda com um estratégico instrumento da Igreja para espraiar o viés ultramontano: o trabalho dos núncios apostólicos – uma espécie de cargo na diplomacia eclesiástica, que reunia atributos políticos na defesa da Igreja e conhecimento de temas estritamente religiosos. Foi o caso do monsenhor Pedro Ostini no Brasil, cuja atuação foi singular para a atuação da Igreja em direção ao ultramontanismo. Ostini foi o responsável pelo estreitamento das relações entre clérigos nacionais e Roma, e defendeu o regime monárquico brasileiro, além de ter feito uma ousada proposta de restauração da monarquia nas ex-colônias espanholas nas Américas (AZZI, 1991:231), entre outros motivos, por conta do caráter anticlerical e maçônico dos principais líderes revolucionários da região[46].

---

desde 1826 a dupla de clérigos já escrevia contra as lojas, Tilbury editou a Exposição sobre a maçonaria, enquanto o padre Perereca publicava cartas nos jornais do Rio de Janeiro contra as lojas e o jornal maçônico "*Despertador Constitucional*" (VIEIRA, 1980:34-35). O padre Tilbury também atuava contra o clero jansenista liderado por Feijó, e conseguiu agregar um seleto grupo de apoio a seus enfrentamentos. Dilermando Vieira (2007:108) caracterizou-o como a primeira resistência tradicionalista; e entre os membros desse grupo estava o Visconde de Cairú, que demonstrou sua posição de defesa das instituições católicas na obra "*Causa da religião e disciplina eclesiástica do celibato clerical defendida da inconstitucional tentativa do padre Diogo Antônio Feijó*", de 1828.

[45] Nos debates do Conselho de Estado a respeito do Bispo de Olinda, o conselheiro Visconde de Souza Franco, considerava que depois da Revolução de 1848 foi que os princípios da Igreja começaram a sofrer inovações (*apud* RMMI, 1874:47-48). 1848 era a data marcante da verve ultramontana por parte da Igreja, nas tentativas de frear a Revolução. Segundo o conselheiro as atitudes do Papa eram oriundas de maus aconselhamentos ou enganos, em especial por conta da ingerência jesuítica. "*Se pelo contrário a influência jesuítica dominar, e tiver o Brasil a infelicidade de ser governado por vontade que não seja a da Nação, declaro que preferirei renunciar todos os meus cargos públicos*" (*apud* RMMI, 1874:48).

[46] As nunciaturas procuravam favorecer a implantação de monarquias. Essa conjuntura tornou-se abertamente possível depois da queda de Napoleão (1815) e do estabelecimento da Santa Aliança. O Papa Pio VII chegou a publicar um documento aconselhando as populações da América Latina a abandonarem o espírito revolucionário e voltarem ao antigo domínio espanhol. Quando isso já não era possível, o núncio apostólico do Brasil, Pedro Ostini - encarregado dos negócios eclesiásticos de países da América do sul, propôs em 1830 a diplomatas da Espanha que reconhecessem a independência das colônias, mas ela própria ou outras potências europeias enviassem príncipes católicos para as governarem, "*os povos, que se acham no meio dos horrores da guerra civil, receberiam de braços abertos os príncipes europeus"* (*apud* AZZI, 1992:232).

O balanço dos tradicionalistas era o de que a fase de clérigos de militância antirromana, jansenista e cismática – como Antônio Feijó e Francisco do Monte Alverne – havia deixado o país na desordem, na irreligião e na imoralidade. E se a pretensão era restaurar a verdadeira ordem social, era preciso remontar aos antigos valores (LARA, 1988:33). O paralelo era que da mesma maneira que se esperava a salvação do país pelo regime monárquico, com o golpe da maioridade de 1840, era necessário um catolicismo verdadeiro, e, portanto, romano. A astuciosa contribuição dos saquaremas para a reforma eclesiástica no Brasil caminhava nesse sentido (VIEIRA, 2007:115). Na *Fala do Trono* de 1º de janeiro de 1843, o Imperador expressa o ressentimento a respeito da postura de muitos clérigos contra o sistema[47]. D. Pedro II e o Conselho de Estado, composto majoritariamente por conservadores, queriam evitar que dentro do sistema monárquico a Igreja atuasse de modo refratário - como aconteceu historicamente na fracassada Revolução Pernambucana de 1817, na Regência - com o padre Feijó e outros enquanto líderes das revoltas liberais de 1842. A monarquia e os saquaremas convenceram-se de que era preciso contribuir para a regeneração do clero. A opção do governo foi descartar os padres de moral duvidosa, mesmo que antipapistas, para indicar os disciplinados e moralmente irrepreensíveis, ainda que alinhados à Santa Sé (VIEIRA, 2007:116). Vários desses prelados escolhidos tiveram passagem por centros de formação na Europa alinhados ao ultramontanismo, como o Seminário de São Sulpice em Paris e o Colégio Pio Latino-americano. O envio de seminaristas para Roma ou Paris era um esforço de líderes desse reavivamento, como o já mencionado Bispo de Mariana, D. Viçoso. O resultado foi que nos primeiros anos da década de 1870 havia pelo menos cinco Bispos favorecendo a política romana e que estudaram nesses seminários: D. Vital, e antes D. Francisco Cardoso Aires – ambos de Olinda, D. Antônio Macedo Costa – do Pará, D. Sebastião Dias Laranjeiras – do Rio Grande do Sul, e, D. Pedro Maria de Lacerda – do Rio de Janeiro.

Entre 1840 e 1870, o ultramontanismo ganhou corpo, apesar das dificuldades de se perceber um programa único de ação entre os vários clérigos e leigos. Mas mesmo limitado e não muito coeso, o movimento ultramontano foi suficiente para

[47] "*A profunda mágoa que me causou a rebelião declarada em Sorocaba e Barbacena foi apenas mitigada pelas provas, que deram os brasileiros, de sua dedicação às instituições do Império e de afeição à Minha Augusta Pessoa*" (*apud* VIEIRA, 2007:115).

provocar um questionamento ao governo, diante da relação com a maçonaria, como exercia o padroado, e diante das políticas liberais.

(II) História e confrontos: a Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil

O substancial nessa parte do trabalho é a reunião de informações para lidar com clareza sobre os acontecimentos da Questão Religiosa (1872-1875), segundo as fontes mais diretas: as pastorais de D. Vital e D. Macedo Costa, os relatórios do Conselho de Estado, do Ministério, e do processo judicial contra os Bispos, bem como parte da historiografia sobre o tema. Com esse panorama traçado se pode tentar conceber como aquilo que poderia ser uma contenda particular entre clérigos e maçons terminou em crise política, com reflexos na retórica liberal, na agenda do governo saquarema e na reafirmação de um tradicionalismo católico na política.

A crise de 1872-1875 foi o estopim de um antagonismo antigo. O conflito se iniciou entre o clero e a maçonaria, e prosseguiu nas críticas dos ultramontanos ao governo regalista. O paradigma conciliatório da Constituição de 1824 entrava em colapso, tornando-se insustentável a mistura de catolicismo e maçonaria, e, de catolicismo e regalismo.

A demarcação entre os anos de 1872 e 1875 segue a cronologia dos eventos iniciais e finais à celeuma entre os Bispos ultramontanos e a maçonaria. 1872 o ano em que D. Vital, Bispo de Olinda, interditou irmandades que tinham entre seus membros pessoas ligadas à maçonaria. E 1875 foi quando D. Vital e D. Macedo Costa, Bispo do Pará, receberam a anistia, logo no início do governo chefiado pelo Duque de Caxias.

O estopim da crise se deu em meio a uma cerimônia festiva da maçonaria em comemoração à aprovação da lei de 28 de setembro de 1871, a Lei do Ventre Livre. Na ocasião, o padre Almeida Martins foi o orador da recepção dada pelo Grande Oriente do Brasil (do Lavradio) em honra do seu grão-mestre, o então chefe de gabinete, Visconde do Rio Branco, no dia 3 de março de 1872 (MACEDO, 1997:109). O Bispo do Rio de Janeiro – D. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), descontente com a participação do padre Almeida Martins em ato maçônico, suspendeu-o, amparado por uma série de documentos eclesiásticos que condenavam a maçonaria, inclusive o *Syllabus* de 1864.

A investida contra a relação entre maçonaria e entidades católicas prosseguiu. Depois da punição do padre, o Bispo carioca lançou um interdito contra

a irmandade de Nossa Senhora do Rodeio, do município de Vassouras, pelo mesmo motivo: manter relações com as sociedades secretas (DORNAS FILHO, 1938).

Essas punições eram únicas na história do Brasil, e geraram uma insatisfação generalizada na maçonaria. Ao sentirem-se atingidos, os líderes dos dois grandes orientes resolveram promover uma grande assembleia em 1872, presidida por Rio Branco na sede do vale do Lavradio. Foi a primeira vez que as duas lojas concorrentes – do Vale do Lavradio e do Vale dos Beneditinos - se reuniam para atacar o inimigo comum do consenso liberal – seja radical, republicano, moderado ou conservador: o ultramontanismo. A decisão conjunta, publicada no *Manifesto da Maçonaria do Brasil,* defendia as posições regalistas para controlar a Igreja, e, abria uma grande campanha contra a Igreja (BARATA, 1994).

As prévias do conflito já estavam dadas mesmo antes daqueles acontecimentos na Corte. O clero reformado contava com vários membros alinhados à perspectiva de Pio IX. Ademais, o radicalismo da maçonaria, que fazia apologia do projeto liberal de trazer imigrantes protestantes para o Brasil, pressionava para que se agilizasse a aprovação da secularização da legislação, em especial na implementação do casamento civil, do ensino laico e da própria separação Igreja-Estado.

Por sua vez, o clero ultramontano tinha dois objetivos: livrar-se das amarras e da penúria que o padroado jogara a Igreja no Brasil, e separar catolicismo de maçonaria, para purificar a religião. Em nome dessas empreitadas o tradicionalismo católico compraria briga com as alas mais liberais do clero brasileiro, e ainda com maçons, governo, partidos e o próprio Imperador.

Depois de um período de tranquilidade nas relações entre Igreja e Estado - das tentativas cismáticas de Feijó, e de situações isoladas como a relatada, entre D. Viçoso em Mariana e o Conselho de Estado - na década de 1860 as críticas de membros do clero ao governo e ao Imperador passaram a ser comuns. Em 1863, o Bispo do Pará, D. Macedo Costa escrevera uma *Memória* a D. Pedro II reclamando liberdade e independência no ministério da Igreja, considerando que a alçada do governo sobre a instituição religiosa não deveria ser maior que a do próprio clero (PEREIRA, 1970:36,37). O mesmo Bispo havia se altercado com os liberais, em 1867, quando o partido liberal paulista fazia campanha para a separação da Igreja e do Estado. Do Pará, criticando essa postura antieclesiástica, D. Macedo começou a pedir aos fiéis que não votassem nos políticos daquele partido (VIEIRA, 1980:310).

D. Macedo queria expurgar o regalismo das relações Igreja-Estado, para isso desafiava governo e partidos políticos.

Mas foi em Pernambuco que o conflito episcopal-maçônico ganharia vulto. Era de conhecimento geral na época, e divulgado entre os círculos maçônicos, que o novo Bispo de Olinda - D. Vital Maria de Oliveira - detinha posições fortemente ligadas ao *Syllabus*, e desde sua chegada, em 1872, se posicionava publicamente contra o liberalismo. Em uma das Cartas Pastorais daquele ano, D. Vital descrevia o liberalismo não apenas como um sistema político, mais que isso, moral, e que se quer aplicar às ordens políticas da sociedade (DOM VITAL, 1972:n.16). Para ele a prática liberal se mostrava incoerente com seus próprios princípios:

> Logo o liberalismo não somente é escravo de um governo escravizador, mas trabalha para conservar-lhe a existência tirânica. Diz que o rei é delegado do povo, e por consequência governa em nome do povo, mas depois se contradiz com a fórmula – *o rei reina e não governa* (DOM VITAL, 1872:n. 20).

Antes de intervenções mais enérgicas, a fim de não criar problemas com o governo, D. Vital avisava o que poderia acontecer, na "*Carta pastoral contra as ciladas da maçonaria*", de 2 de fevereiro de 1872. Esse texto, elaborado depois que recebera um *Breve* do próprio Papa apoiando suas ações, servia de sinalizador para mostrar que o movimento ultramontano era defensivo. Semelhante ao que havia feito D. Lacerda no Rio de Janeiro, a 27 de dezembro de 1872, D. Vital deu ordens ao vigário da paróquia de Santo Antônio do Recife para exortar um dos seus membros da irmandade do Santíssimo Sacramento (mantenedora da paróquia), o dr. Costa Ribeiro, por conta da filiação à maçonaria, pedindo que ele abjurasse da sociedade secreta, se quisesse manter-se católico (DORNAS FILHO, 1938:112).

Depois de não ter sido obedecido, D. Vital interditou a irmandade em 16 de janeiro de 1873. O Bispo de Olinda queria impedir que as missas fossem financiadas pela maçonaria, através das irmandades. A mensagem de regeneração da religião espraiada pelo prelado era primeiramente direcionada ao clero pernambucano, para que não cooperasse com as sociedades secretas. Na mesma época D. Vital fundou a Associação Brasileira Ortodoxa, em Pernambuco, composta de leigos para difundir a fé católica (OLIVOLA, 1967). A consequência desse combate, logo de início, foi uma calamidade pública para o ofício religioso na região do Recife. A presença da maçonaria era tamanha, que as decisões de D. Vital interromperam as missas na capital. Foram interditadas quase 50 as irmandades, ordens terceiras e associações provedoras de igrejas, festas, procissões, orações e outras formas de culto católico.

Em represália ou apoio, houve violência entre maçons e católicos, com ataques às tipografias de jornais.

A recusa da irmandade do Santíssimo Sacramento em obedecer levou o caso à Coroa. A irmandade entrou com um recurso contra a decisão do Bispo, que foi aceito pelo desembargador procurador, entendendo que houvera usurpação de jurisdição e poder temporal, sendo assim cabível o recurso na letra do art. 1º do decreto 1.911 de 28 de março de 1857 – que regulava a competência, interposição, efeitos e forma do julgamento dos recursos à Coroa. No parecer o procurador afirmava que as irmandades eram regidas por compromissos aprovados pelas assembleias provinciais, que nada além dos juízes de capelas poderia observar e guardar daquilo que as assembleias puseram como lei do funcionamento das associações.

João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), Ministro do Império e primo de D. Vital, sugeriu que o Bispo voltasse atrás para evitar desordem social e política. Contudo, a posição do prelado era irredutível, tendo recusado qualquer tentativa de conciliação. No seu ponto de vista, como o do outro membro do clero que se insurgiria em 1873 contra a maçonaria, a Igreja estava atuando defensivamente. Como um movimento de reação, para a manutenção do dogma religioso, e menos de ataque. Por isso nomeava o conflito de "*questão maçônica"*, para D. Vital o problema era a maçonaria e não a religião.

O Presidente da província de Pernambuco, Henrique Pereira de Lucena (1835-1913) - resolveu receber o recurso da Irmandade interposto contra a decisão do Bispo diocesano. A seguir, o Ministério do Império também admitiu o recurso, que foi remetido à Sessão do Conselho de Estado (RMMI, 1874), órgão máximo da jurisdição administrativa no sistema imperial brasileiro.

O assunto entra na pauta de debates de 12 de fevereiro de 1873, que emitiu parecer ao encontro da tradição regalista do Conselho, e que todas as decisões estatais posteriores, reconhecendo a infração às leis do Império por parte do Bispo de Olinda, construída naquela reunião (GUERRA, 1976:84).

> À vista de tudo quanto há exposto, lamenta a Sessão ter de reconhecer que o Rev. Bispo de Pernambuco procedeu no seu arbítrio até aqui analisado, com excesso de jurisdição, aplicando a pena de excomunhão às Sociedades Maçônicas, fundando-se em Bulas que não podem ser executadas no Império; e que portanto não deve este seu ato produzir efeito segundo nosso direito (RMMI, 1874:31-Anexo).

Por conseguinte, o Conselho também aceita o pedido de desinterdição das irmandades. O Bispo, por sua vez, sustentava que o raciocínio não era cabível em virtude do decreto n. 1911 de 28/03/1857 que não admitia recurso à Coroa contra as punições *ex informata conscientia*, aplicadas pelo clero superior aos seus subordinados. Era esse decreto um dos instrumentos normativos chaves para a defesa.

No Conselho de Estado pleno o parecer elaborado anteriormente foi majoritariamente aceito pelo argumento da constitucionalidade do padroado, entendendo como abusivas as ações do Bispo de Olinda. Ao discutir o assunto a Sessão observou documentos eclesiásticos que validavam o uso do beneplácito[48], a fim de saber se esse instituto era ou não necessário para as leis eclesiásticas terem vigor no Brasil. Ou seja, reconhecer se as condenações à maçonaria - as quais D. Vital se apoiava – haviam sido placitadas para terem validade no Brasil. Caso não tivessem sido, elas poderiam ser utilizadas como base legal?

A resposta do parecer foi negativa. Segundo os conselheiros na própria Constituição brasileira de 1824 constava a necessidade do beneplácito para que Bulas e Breves pontifícios fossem acatados em solo nacional, e não foi o que aconteceu com os documentos que fulminavam a maçonaria (RMMI, 1874:27-anexo). Outro argumento levantado pelos conselheiros foi o de que a ação do Bispo não podia privar o cidadão brasileiro de frequentar a maçonaria, tampouco perseguí-lo por motivo religioso. E a interdição também não poderia ter acontecido por conta do caráter misto das irmandades, à Igreja só competia a parte religiosa, no mais era da alçada dos poderes civis (RMMI, 1874:32-anexo). O discurso oficial conclui que o mais grave erro do Bispo foi o de ter negado o beneplácito, quando aplicou legislação canônica não recepcionada no Brasil contra a maçonaria (RMMI, 1874:35-anexo).

As conclusões do parecer de 23 de maio de 1873 seriam reiteradas na reunião do Conselho de Estado pleno. 1º - As Bulas Papais sem beneplácito não tinham efeito no Brasil; 2º - Não estava nas atribuições do Bispo ordenar à

[48] Beneplácito ou *placet real* é um termo do direito canônico que significava o consentimento, concordância, aquiescência, ou aprovação da autoridade civil quanto às normas do direito eclesiástico emitidas pela Santa Sé. Uma legislação nova emitida por Roma deveria passar pelo beneplácito ou *placet* da chefia política local. O instituto surgiu inicialmente na Idade Média como uma maneira de a Igreja dar reconhecimento exclusivo a determinados chefes políticos, e não a outros, privilegiando uns em detrimento da concorrência política. Na modernidade, o beneplácito se tornou um instrumento do regalismo, e passou a ser utilizado como meio de o soberano filtrar a legislação religiosa conveniente ao país.

Irmandade a exclusão de qualquer de seus membros; 3º - O Bispo excedeu os limites de sua autoridade com expressões contra a doutrina do Beneplácito. Os redatores foram: o Visconde de Bom Retiro, o Marquês de Sapucaí e o Visconde de Souza Franco.

No pleno, apenas o Visconde de Abaeté (1798-1883) tentou livrar D. Vital, negando provimento ao recurso. Mas aderiu ao voto majoritário que imputava responsabilidade ao Bispo, se ele não cumprisse a decisão extraída da reunião. Mesmo tentando manter-se fiel à religião, Abaeté prima pela unidade do Conselho, e seguiu a maioria, favorável ao processo (São Vicente, Souza Franco, Inhomirim, Bom Retiro, Caxias). O único voto contra o processo foi o de Nabuco de Araújo, na sua opinião a melhor saída seria adotar as antigas temporalidades – que significava o afastamento do Bispo de suas atribuições e do próprio país por um determinado período (NABUCO, 1997:952). Apesar de vencido, Nabuco de Araújo teve o voto elogiado por Caxias e São Vicente, entre outros pontos, por defender a revogação do decreto de 1857.

Acompanhando o que D. Vital havia feito em Pernambuco, no dia 4 de abril de 1873 D. Antônio de Macedo Costa interditou três confrarias no Pará, que não obedeceram às determinações da sua Instrução Pastoral de 25 de março daquele ano. O governo imperial reagiu, e ordenou que o Bispo suspendesse a censura do interdito em duas semanas. Mas D. Macedo manteve a punição, e a partir daquela desobediência a situação do Bispo do Pará foi a repetição do que aconteceu com D. Vital: houve a discussão e aceitação do recurso das confrarias interditadas, a discussão no Conselho de Estado deu parecer favorável a elas e contra o clérigo, e foram aceitas a pronúncia e a denúncia que deram início ao litígio judicial (VILLAÇA, 1974:58).

A Questão Religiosa pode ser pautada dentro do dilema da obediência. D. Vital revela no Breve *Quamquam Dolores*, de 29 de maio de 1873, que recebeu dois comunicados ao mesmo tempo - um do Conselho de Estado e outro do Sumo Pontífice. Sem hesitar deveria obedecer a um dos dois, pois eram antagônicos. O documento de D. Vital foi amplamente divulgado pela imprensa ultramontana, e a partir das dioceses. D. Macedo Costa, em Belém, estampou-o no seu jornal – a *Boa Nova*. E todas as dioceses do Brasil, com exceção das de Cuiabá e Maranhão, fizeram publicar o breve, contendo a aprovação papal à resistência do Bispo (DORNAS FILHO, 1938:181).

Apesar de toda movimentação gerada por conta das ações dos dois Bispos, o ultramontanismo esteve longe de corresponder à totalidade dos clérigos. A adesão contra o processo de criminalização de D. Vital foi considerada baixa, com apenas algumas expressões em bloco, como do clero paraense que reunido em Assembleia decidiu apoio total (DORNAS FILHO, 1938:184-217). Um dos motivos seria a indefinição política que a Questão provocava. Era o impasse pelo qual passava, entre outros, o próprio Bispo Lacerda, do Rio de Janeiro, que começara toda a crise. Temia-se participar de contendas contra o governo já que poderiam perder privilégios e verem dificultadas as suas condições no relacionamento com o Estado.

O Bispo D. Vital foi denunciado em 10 de outubro de 1873. Na peça o procurador alegou as tentativas de destruir artigos da Constituição, obstar e impedir as legítimas determinações do Império, e infringi-las (DORNAS FILHO, 1938:149). A Coroa não acatou o *non possumus* declarado pelo citado Bispo, que via na interdição motivos espirituais. E o mandado de prisão dado em 22 de dezembro, com a primeira sessão de julgamento ocorrendo no dia 18 de fevereiro de 1874. D. Vital não contrata advogados, por considerar o Superior Tribunal de Justiça – que faria seu julgamento, incompetente. Mas os senadores Zacarias de Góes e Vasconcelos e Cândido Mendes de Almeida pedem para atuar como defensores espontâneos. O conselheiro Figueira de Mello, procurador da Coroa, tentou fazer o mesmo, mas diferentemente dos senadores, foi considerado suspeito. Os três eram católicos e atuavam na defesa das posições da Igreja, em especial Cândido Mendes e Figueira de Mello – do partido conservador.

Na defesa, Zacarias apoiou-se no decreto de 1857 para sustentar a validade da interdição feita pelo Bispo contra as irmandades (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:14), alegando ainda incompetência do foro comum, em benefício do eclesiástico (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:21). Para o senador, as ações do clérigo estavam ancoradas na documentação religiosa, sendo anacrônico um julgamento civil para um tema religioso (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:28). O segundo defensor a falar foi Cândido Mendes, analisando o processo nos termos constitucionais, sobre a recepção do catolicismo no Brasil, concluiu que o Estado deveria aceitar as leis da religião e permitir seu cumprimento por parte dos seus representantes, isto é, o clero: "*Se se tratasse de um país protestante ou infiel essa lei [canônica] não seria observada; mas trata-se de um país católico que adotou essa legislação desde que ela foi promulgada*" (ALMEIDA; VASCONCELOS,

1874:43). Também desenvolveu o argumento da incoerência do processo, pois mesmo não havendo uma bula placitada tratando diretamente da maçonaria, havia uma que recebera o aval estatal, e que mandava os clérigos obedecerem ao juramento da profissão feito ao Papa Pio IV, logo, deveriam também seguir suas ordens quanto ao desencontro entre maçonaria e catolicismo (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:45).

Após o término do julgamento que sentenciou à prisão D. Vital, o Bispo do Pará, em 28 de abril de 1874 foi preso e levado a julgamento. Na ocasião ele se mostrou indiferente a uma defesa, para a qual Zacarias de Góes e Vasconcellos e Antonio Ferreira Vianna se ofereceram. Um dos julgadores, Costa Pinto, interpretando que o Bispo, na medida em que não reconhecia o tribunal, não deveria admitir defensores. A sentença foi a mesma dada a D. Vital – *quatro anos de prisão com trabalhos e o pagamento das custas do processo* -, e, do mesmo modo, comutada em prisão simples por decreto imperial.

Fora do âmbito institucional, a Questão Religiosa tinha como palco a imprensa. Havia um conjunto de periódicos para cada grupo, maçons, protestantes, governistas, católicos. No Pará, D. Macedo Costa desferia ataques ao governo no jornal *A Boa Nova*, sobre Paranhos (Visconde do Rio Branco) escrevia: "*Cismático na religião, de cujo seio separa-o a excomunhão que atraiu sobre si, quando entrou para a maçonaria, e quando se declarou publicamente maçom*" (*apud* DORNAS FILHO, 1938:148). A respeito do parecer dos conselheiros, ele fazia uma classificação pejorativa dos estadistas: "*regalismo ultra de São Vicente, febronianismo liberalesco de Nabuco e galicanismo voltairiano de Sousa Franco*" (*apud* DORNAS FILHO, 1938:131). Do Rio de Janeiro, o Bispo D. Lacerda chefiava o jornal *O Apóstolo,* através do qual defendia a causa dos Bispos e chamava a ação popular quando D. Vital foi preso (DORNAS FILHO, 1938:174).

Há um prenúncio de guerra civil no norte do país. Há revoltas em Macapá atentando contra a vida de portugueses, estrangeiros e maçons, "*a revolta do povo aos gritos de 'mata maçom! mata português!' e linchando, na noite de 6 para 7 de setembro, cinco portugueses inermes*" (DORNAS FILHO, 1938:217). No fundo a disputa entre o clero e a maçonaria se tornara pano de fundo para várias outras demandas. Nesse sentido, nas províncias de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba, Rio Grande do Sul, Pará e Minas, a crise entre Igreja e Estado apimentou descontentamentos contra as leis do alistamento eleitoral e de pesos e medidas,

onde os rebeldes foram denominados de "*rasga-listas*" e "*quebra-quilos*" (DORNAS FILHO, 1938:218). Muitos historiadores atribuem esses acontecimentos como envolvidos no desgaste do governo, que a Questão Religiosa ajudara a promover (VIEIRA, 1980).

Realmente, ao longo daqueles anos houve um objetivo declarado de desmoralizar o governo. D. Macedo entendia que a ação judicial era uma perseguição da maçonaria e assim anunciava na imprensa estrangeira. Por outro lado, os jornais maçônicos faziam o mesmo coro do discurso do ministério, dizendo que o clero incitava o povo contra a maçonaria, e mais ainda, contra os maçons portugueses. Movimentos sociais, como o "*morram os maçons*!", na visão de Rio Branco, serviam para mostrar aos Bispos e à Santa Sé o mal que eles estavam causando no povo brasileiro (LYRA, 1977:219). A elite política de modo geral era simpática, fizera parte, ou estava ligada diretamente à maçonaria. Nos debates da imprensa, e no parlamento, no entanto, alguns procuravam se esquivar dessa relação, enquanto outros a assumiam abertamente.

Pouco antes do processo judicial, o Imperador enviara uma missão diplomática a Roma para tratar com o Papa, a chamada Missão Penedo. O objetivo em síntese era pedir a Pio IX que, fazendo cessar os interditos, advertisse os Bispos pelo cumprimento das encíclicas (PEREIRA, 1966:81). O diplomata Barão de Penedo informou ter conseguido uma façanha: uma epístola de Pio IX desaprovando formalmente o procedimento de frei Vital, com ordem de restituir as irmandades ao antigo estado e de restabelecer a paz na Igreja.

A carta, porém é motivo de controvérsia, alguns asseguram que ela jamais existiu (VIEIRA, 2007). E se era verdadeira, da parte de Pio IX, a mensagem era política. Não para reprimir os Bispos, que mais tarde seriam parabenizados na Santa Sé, mas para resolver o conflito diplomático com o Brasil. Todavia, como o governo não deu importância à missão, o suposto documento chegou ao Brasil quando os Bispos já haviam recebido a condenação. O Papa sentiu-se traído pela diplomacia brasileira. Historiadores comentam que houve falta de estratégia do governo Imperial. Erro crasso ter empregado simultaneamente e incoerentemente, processo judicial e a diplomacia (VILLAÇA, 1974:65). Se o governo tivesse aguardado o fim da discussão diplomática, talvez não saísse derrotado (NABUCO, 1997).

Para a historiografia católica (VILLAÇA, 1974), o segundo erro do governo teria decorrido da pouca importância conferida ao caso pelo o Imperador,

subestimando a religião e a Igreja. Joaquim Nabuco aponta que desde o início das discussões, se não tivesse sido apoiado pelo Imperador, Rio Branco teria recuado, e os problemas decorrentes, evitados (NABUCO, 2007:955). "*A ação de D. Pedro foi decisiva na questão. Deu todo o apoio ao maçom Rio Branco. Não tinha nada de pessoal contra D. Vital. Mas não abria mão de duas coisas. Não aceitava violação das leis do Império*" (CARVALHO, 2007:153).

Reconhecendo a crise instaurada diante da Igreja, o ministério presidido pelo Duque de Caxias, que substituiu o Visconde do Rio Branco em 1875, pediu que o Imperador concedesse anistia aos Bispos. D. Pedro II resistiu, e argumentou que se assim o fizesse o governo demonstraria fraqueza. Sob a insistência de Caxias, o Imperador convocou o Conselho de Estado pleno para tratar do caso. Entre os conselheiros, não se formou uma concordância completa. Sobre anistiar os bispos, Abaeté foi contra, como São Vicente. Enquanto Nabuco de Araújo foi favorável. Já Rio Branco, presente da reunião, questionou veementemente a concessão do perdão, considerou que representaria uma incoerência e fraqueza do governo. Indultados, os Bispos não garantiriam o fim da perseguição aos maçons.

Por fim, em 17 de setembro de 1875 foi decretada a anistia, encerrando a questão dos Bispos que intranquilizou a política e a religião no país por cerca de três anos.

De acordo com o panorama levantado anteriormente, sobre o conjunto de fatores que envolvem o contexto da Questão Religiosa, a proposta é reafirmar a ideia fundamental desse trabalho: a história do político a partir da Questão. Para isso foram selecionados três temas que atravessam essa pesquisa: (1º) a emergência do ultramontanismo como partido antiliberal em meio ao radicalismo das posições políticas liberais na década de 1870, o que nos leva ao estudo da linhagem do pensamento político católico tradicionalista, que pregava a permanência e a entrada da religião na política; (2º) a pauta reformista que envolvia a demanda liberal pela desvinculação de direitos à filiação católica, como meio de promover a imigração e a separação entre Igreja e Estado, tema que toca diretamente os protestantes e a maçonaria – como interessados nesses projetos, e trata-se efetivamente da tentativa de realizar a saída da religião dentro de uma fase avançada, pós-absolutismo; (3º) o tema da crise do governo saquarema, tendo em vista que o período correspondente à Questão Religiosa abarca um momento de fortes críticas ao gabinete Rio Branco,

tanto do lado antiliberal católico, como a partir dos radicais, republicanos e moderados.

Nos subcapítulos seguintes será observado como cada posição política formula uma interpretação do problema e dessas questões. De que maneira os ideários políticos percebiam as relações entre Igreja e Estado, como emergiu uma espécie de frente antiliberal ante as forças liberais matizadas em perspectivas diversas, e que se radicalizaram nos anos de 1870 (conservadores, moderados e radicais/republicanos).

2.1 O ultramontanismo e a Questão Religiosa

Ultramontanismo, tradicionalismo católico ou legitimismo brasileiro, referem-se a uma modalidade específica de conservadorismo político, que pressupõe a defesa da monarquia e de uma dinastia legítima no trono, a inseparabilidade do Estado com a Igreja, a proteção da sociedade de revoluções, e a manutenção de valores tradicionais. Na prática brasileira, o dilema central enfrentado por esse ideário diz respeito à aclimatação do discurso legitimista europeu (de Maistre, de Bonald, Donoso Cortés) e do viés político observado nos documentos da Igreja (*Syllabus*, *Quanta Cura*, dogma da Infalibilidade Papal, etc.), ao plano da construção política.

As fontes a serem apresentadas neste subcapítulo - entre os adeptos da presença da religião na política e da supremacia do papado - não dão conta de um programa político uniformizado[49]. A perspectiva ultramontana no Brasil é majoritariamente de resistência: pela defesa e liberdade da Igreja católica frente ao regalismo, contra a influência da maçonaria no credo cristão, e pela adoção de uma postura antiliberal diante das reformas secularizantes. E mesmo nessas três linhas de atuação as diferenças entre um ou outro político ou clérigo reconhecidamente *ultramontano* são facilmente identificáveis*,* como será observado mais a frente com o exame das posições doutrinárias de D. Vital, D. Macedo Costa, Tarquínio Amarante de Sousa, Leandro Bezerra, padre Pinto de Campos, e do jurista Cândido Mendes.

Seguramente, no plano teórico a unidade permanente entre os legitimistas brasileiros é a retórica produzida por meio da literatura ultramontana. Ou seja, havia variações nos projetos políticos, mas com algo em comum: o discurso teológico político. Na base material ou direta de alguma ideia, princípio ou projeto, haveria um substrato religioso ou indireto, decisivo no sucesso ou vicissitude de determinada

[49] Há ideias defendidas no Brasil que na Europa seriam paradoxais. Por exemplo: o católico tradicionalista Brás Florentino Henriques de Sousa (1825-1870), irmão de Tarquínio Amarante, escrevia e se posicionava em prol do Poder Moderador, que originariamente representava o ideal da monarquia temperada voltada a um liberalismo conservador, segundo Benjamin Constant (1767-1830) – líder político dos *indépendents*, e oposição liberal na monarquia da Restauração francesa (1815-1830), da qual Louis de Bonald e Joseph de Maistre eram apoiadores. A interpretação de Brás Florentino, por seu turno, era a de que o Poder Moderador justificava a supremacia da monarquia.
Outro caso interessante é o do senador pelo Maranhão e especialista em direito canônico, Cândido Mendes de Almeida: por entender que o Império no Brasil nunca fora católico, não fazia questão de manter a união Igreja-Estado, revelando uma adaptação de uma das máximas do *Syllabus* (VIEIRA, 2007:320).

escolha. Um dos *topois* do ultramontanismo era justamente a concepção de que a autoridade superior na sociedade tem origem natural (divina).

Em ocasiões como a Questão Religiosa ampliava-se o grau de unidade dos defensores da Igreja, tidos como ultramontanos - clérigos e laicato, possibilitando inclusive a reflexão sobre a criação de um partido católico na década de 1870. O projeto acabou não vingando, a não ser em esporádicas iniciativas locais, como na província do Rio Grande do Norte (PEREIRA, 1974). Um dos principais meios de organização foi a partir da imprensa. As folhas católicas e maçônicas enfrentavam-se cotidianamente. Mas apesar de certo nível de organização do laicato, o clero não esteve completamente unido em defesa dos Bispos. Vários padres foram contra a ação ultramontana, como argumentaram alguns deles, que eram parlamentares (VIEIRA, 1980).

Exceto por alguns momentos durante e depois da Questão Religiosa, o legitimismo não é percebido como uma força política relevante no Brasil Império. Certas circunstâncias contribuíam para a debilidade dessa posição política. A causa principal era o modelo constitucional da monarquia brasileira, que já nascera moderna, dotada de um liberalismo mitigado na Constituição de 1824, e aparando os excessos, tanto pela esquerda (revoluções), como pela direita (reacionarismos), sob o manto do Estado centralizador. Desse modo, o que se via na Europa, a disputa dos legitimistas pelo poder, ou, o cenário de países da América espanhola, em que o clero conservador estava descontente com os governos republicanos, não se via no Brasil no século XIX. Enquanto naqueles países, a Igreja católica acabava assumindo um papel proeminente e formador de linhagem política conservadora, no Brasil essa atuação foi menor, a não ser na Questão Religiosa de 1872-1875. Não à toa se vai falar de “questão religiosa”, na Colômbia, no México, no Chile, décadas antes que no Brasil[50].

O equivalente ao legitimismo monárquico no Brasil esteve diante de alguns impasses: como ser reacionário, pressupondo a volta a um passado, se isso levaria

[50] Na Colômbia, o primeiro confronto entre poder civil e clero com forças reacionárias se deu com a expulsão dos jesuítas em 1850, assim com a separação entre Igreja-Estado em 1853, o segundo momento refere-se aos governos do caudilho general Tomás Mosquera (1863-1864) que estava convencido em desenvolver políticas anticlericais para eliminar a força da Igreja; e a terceira onda de conflitos entre o clero e o governo liberal surge com a reforma de laicização da educação em 1870 (RAMIRO JUNIOR, 2013). No México o conflito ronda o período da Constituição de 1857, que separou Igreja e Estado, proclamando o Estado laico, junto de outras reformas. No Chile, um caso parecido com o que sucedera com o Bispo de Belém, foi o do Arcebispo Valdevieso, em 1856 (ALMEIDA, 1982:823).

logicamente a uma recolonização? Como atacar a monarquia constitucional, se não cabia questionar sua legitimidade? Diferentemente de outros países, como Espanha e Portugal, D. Pedro I e D. Pedro II, monarcas legítimos inequivocamente, simbolizavam a formação nacional autônoma (LYNCH, 2008). Ademais, a religião católica já constava da Constituição de 1824, e com a promessa de proteção pelo padroado.

Não havia alternativa aos ultramontanos senão a manutenção do *status quo,* com a prática do conservadorismo disponível. Nesse panorama, uma consequência significativa é a limitada articulação de um reacionarismo estrito no front dos partidos políticos. Configuração que é parcialmente alterada na Questão Religiosa, como um parêntese na história Imperial, tendo em vista a expansão da retórica antiliberal, minando: de um lado o regalismo do modelo político saquarema; e, de outro, as propostas liberais secularizantes, que associavam o progresso material à vinda de imigrantes protestantes.

A Questão Religiosa deixa um legado para o conservadorismo brasileiro. D. Vital e D. Macedo Costa foram responsáveis por ampliar as discussões a respeito das relações entre Igreja e Estado na década de 1870. E abriram uma senda no pensamento político católico, tornando-se referência de atuação. Há toda uma linhagem de intelectuais do século XIX e XX admiradores dos Bispos ultramontanos: Carlos de Laet, Eduardo Prado, as gerações do Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção, Plínio Correia de Oliveira. Todos absorveram aquele momento ultramontano de reafirmação da identidade católica, com a exposição de um pensamento político vinculado à religião e uma articulação entre clero e laicato na defesa da Igreja enquanto instrumento de manutenção da tradição cultural e política. Ainda que a indignação dos Bispos estivesse contida em argumentos clericais, o tema naturalmente espraiou-se a um conflito de poder, pois o tratamento das questões públicas no Estado imperial brasileiro fazia de toda discussão intelectual um caso de política.

A atitude dos Bispos do Pará e de Pernambuco mostrava o claro desacordo entre o país real e o oficial (BARROS, 1986:30). O catolicismo precisava ser sintonizado com os dogmas da religião de Roma, sendo necessário superar a heterodoxia com que a religião funcionava no Brasil, acomodada a uma filosofia

eclética[51]. Os Bispos tiveram um trabalho de ajustamento, na relação entre Roma e a Igreja brasileira, tanto quanto na regeneração do clero nacional. A religião não estaria no padroado, mas naquilo que a Santa Sé prescrevia. A população era católica, com um clero e ensinamentos religiosos, de modo geral, distantes de Roma. Porém, vale frisar que apesar da movimentação, a reforma ultramontana não chegou a atingir a parcela majoritária dos religiosos.

O ultramontanismo procurava se justificar na identidade popular com a religião, mostrando que as reformas políticas e ações do regalismo contra a Igreja não condiziam com a vida comum dos brasileiros. A religião católica predominava. Em termos absolutos, as demais confissões eram inexpressivas. Mesmo assim, o clero não correspondia: era decaído, e incapaz de se organizar autonomamente para fazer frente ao governo. A Igreja vivia à míngua. Na opinião do próprio Papa Leão XIII, ela acomodou-se melhor à República (SALES, 1983:103). E, exceto por ações individuais e esporádicas de clérigos mais aguerridos ao ultramontanismo, o clero brasileiro no Império sempre foi fraco, moralmente duvidoso e corrupto.

Para que a Igreja pudesse ser impulsionar uma reforma moral na sociedade, era preciso liberdade de ação. Segundo o tradicionalismo católico, esse era o maior objetivo da Igreja romana, e por isso valeria a luta contra o regalismo, a maçonaria e os liberais. O pudor político se reduziu depois que o próprio chefe do Grande Oriente do Brasil torna-se primeiro-ministro, ampliando o desencontro com a lógica católica. Nela, o Estado deveria prezar pelo que é certo, e, se em matéria espiritual não haveria mais que uma religião verdadeira, logo, o Estado deveria ser apenas cristão. Se isso não acontecia, não haveria porque se sacrificar pelo regime.

A Igreja no Brasil passa a afirmar-se a partir da luta por sua liberdade (ROMANO, 1979:12), tendo sido esse objetivo defendido nas mais variadas posições no interior da Instituição. Apologeticamente, a obra de Antônio Manuel dos

[51] A diretriz filosófica que amparou a conciliação entre os partidos políticos no Brasil Império era o ecletismo, foi uma filosofia com extensas e profundas raízes que vigorou no Império com relativo sucesso, devido à fusão, sem método e sem crítica, de opiniões que levavam a uma conciliação desde a década de 1830. O ecletismo propunha um tratado de paz para evitar os excessos. E as consequências políticas dessa filosofia foram substanciais entre a abdicação de D. Pedro e a maioridade de Pedro II, e posteriormente. Tal perspectiva era conveniente aos interesses dos políticos moderados que afirmavam, com Evaristo da Veiga, "*nada de excessos. Queremos a constituição, não queremos a revolução*" (BUARQUE, 1969:327). Atribui-se a estabilização do Império na década de 1850 a ainda permanente filosofia do ecletismo. Segundo Eduardo Kugelmas (*apud* SÃO VICENTE, 2002:43), o ecletismo, de pensadores como Victor Cousin, deram o tom da atmosfera ideológica e cultural do Segundo Reinado, abrindo possibilidade para que o próprio Marquês de São Vicente tentasse uma conciliação entre *laissez-faire* e catolicismo social, já em ascensão na Europa.

Reis (*O Bispo de Olinda Perante a História*), escrita em 1878 – entre as primeiras no gênero -, interpreta a prisão dos Bispos como o holocausto para a liberdade da Igreja, que rompia com o paradigma da soberania estatal moderna[52]. O autor também sugeria que o governo estava sendo intromissivo, na intimidade dos cidadãos, em oposição à estatalização da religião:

> Não entramos na sociedade brasileira, nem entraríamos em nenhuma sociedade política deste mundo, hipotecando ao governo a liberdade das nossas consciências, das nossas relações com Deus, tudo o que o homem tem de mais íntimo, de mais sagrado! A religião não é alfândega, a religião não é eleição, a religião não é guarda nacional, a religião não é repartição civil que o governo possa dirigir, mudar e arranjar a seu jeito (REIS, 1940:91-92).

Essa passagem mostra claramente que a noção de constitucionalidade natural diz respeito primeiramente a uma relação religiosa, para posteriormente encaminhar-se à adesão política. Primeiro a fé, depois o país. A principal consequência da Questão Religiosa, mais que uma lição para a prática política reacionária, foi o próprio desenvolvimento do catolicismo (PEREIRA, 1966:129).

(i) D. Vital e D. Macedo – o clero insurgente

Os líderes do governo saquarema, bem como o Imperador reconheciam a importância da união entre Igreja e Estado. Nas circunstâncias do país, com educação precária, e riscos de desordem, a Igreja cumpria seu papel pedagógico e de mantenedora da ordem (CARVALHO, 2007). O entendimento dos Bispos ultramontanos destoava apenas sobre a supremacia do Estado diante da Igreja. Por isso, antes de clamarem por liberdade ante o cárcere, D. Vital[53] e D. Macedo Costa[54]

---

[52] "*O fato é que a fé é a crença católica que acabo de anunciar. O que quer, porém, o governo? Quer que acreditemos o contrário. Quer que acreditemos que o Papa, o vigário de Jesus Cristo, não tem o poder no Brasil, senão enquanto os senhores ministros o permitirem*" (REIS, 1940:91).

[53] **Antonio Vital Maria Gonçalves de Oliveira Júnior (1844-1878) (D. Vital)** era pernambucano, filho de dono de engenho de açúcar. Realizou seus primeiros estudos religiosos no Seminário de Olinda, e seguiu para o Seminário de Saint Sulpice, em Paris, onde resolveu ser capuchinho (ramo franciscano). Em 1868 regressa ao Brasil, e reside em São Paulo até ser nomeado Bispo da diocese de Olinda, em 21 de maio de 1871, assumindo o cargo no ano seguinte. Permanece em Pernambuco até ser processado em 1873 e condenado à prisão em 1874, por infrações criminais. É anistiado por D. Pedro e fica livre em 17 de setembro de 1875. Viaja pela Europa duas vezes, vai ter com o Papa e na última passagem pela capital francesa falece precocemente, em fevereiro de 1878, aos 33 anos de idade.

[54] **Antônio de Macedo Costa (1830-1891) (D. Macedo Costa)** nascido na Bahia e realizou estudos eclesiásticos na França, de 1852 a 1854 no Seminário de Saint Celestin, em Bourges. E de 1854 a 1857 no Seminário de Saint Sulpice, em Paris. É até hoje considerado como o mais culto e um dos mais polêmicos da história clerical brasileira, doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana, e em 1859, foi chamado para o bispado em Belém. Envolvido na Questão Religiosa, foi condenado à prisão em 28 de abril de 1874, e no ano seguinte anistiado. Em 1890 é transferido para a Arquidiocese de Salvador, onde falece em 20 de março de 1891. A vasta obra de D. Macedo compreende uma série de livros sobre o direito canônico, artigos jornalísticos, discursos e cartas

pediam a liberdade da Igreja. Sisudamente D. Macedo Costa dirigia-se ao Imperador: "*A religião não é alfândega do Estado*". Dentro da concepção ultramontana do *quae sunt Caesaris, Caesaris; quae sunt Dei, Deo,* o fim não era o divórcio entre os poderes civil e eclesiástico, mas dar cabo do padroado e mostrar a responsabilidade do poder público a respeito da fé. Como já apontava um dos principais jornais católicos do Recife:

> Se a religião faz parte da felicidade temporal (já dizia Montesquieu), quem é que não vê, que o poder civil deve concorrer para a manutenção e incremento da religião? Mas, como o cuidado da religião foi entregue exclusivamente por Jesus Cristo ao poder da Igreja, é claro que o poder civil não pode concorrer para nenhum fim espiritual, senão sob a direção do poder da igreja (O CATHOLICO, 10/10/1869).

A argumentação dos Bispos partia de uma visão teológica, e chegava ao político. César precisava prestar contas a alguém. O único poder influente, de modo indireto, além de controlador do poder civil, deveria ser a Igreja, ainda que tal prática estivesse distante da realidade da Igreja brasileira. Ao abraçarem essas premissas, D. Vital e D. Macedo Costa defrontaram-se com a maçonaria e a discricionariedade estatal.

A passagem de D. Vital por Saint Sulpice marcaria toda a sua prática pastoral. A tenaz contraposição da Igreja na França à ação da maçonaria seria absorvida pelo jovem clérigo. Nas tentativas de justificar sua ação contra a maçonaria, perante o Conselho de Estado em 1873, D. Vital comentava o dever que lhe era colocado como defensor da Igreja contra as propostas heréticas das lojas (RMMI, 1874:9-anexo). O subterfúgio naquele caso era o amparo constitucional dado à religião católica, identificando juntamente uma incoerência do Estado brasileiro em querer processá-lo. Dizia estar amparado em 19 séculos de verdades católicas contra quatro questões que a Sessão do Conselho lhe lançava, todas incompatíveis com tais dogmas e, por conseguinte, com o próprio art. 5º da Constituição. "*Jurei observar a Constituição do Império do Brasil, mas tão somente enquanto esta não for de encontro às leis de Deus (...)*" (Ofício do Bispo de Olinda em resposta ao Aviso de 12 de junho de 1873 *apud* RMMI, 1874-74).

A ação discricionária do Estado estava sendo aplicada contra o poder errado, D. Vital entendia que o grande inimigo do país eram os maçons, e não os padres.

---

pastorais (DORNAS FILHO, 1938:185). Além dos textos sobre a Questão Religiosa, D. Macedo é uma referência a respeito dos primeiros passos da Igreja no regime republicano, tendo sido o redator de uma das primeiras pastorais da Igreja no recém instaurado regime republicano.

Via aquilo como um absurdo que nem mesmo em países acatólicos se chegaria a tal ponto. Na Inglaterra, lembra o Bispo, a religião católica não sofre a intromissão do poder civil. Além de heréticas, as doutrinas políticas que controlavam a Igreja eram analisadas como um erro político. Prenunciara que o procedimento do Conselho de Estado, ao invés de favorecer o Imperador, produziria efeito oposto. Em especial por descatolicizar o Estado.

Diferente da opinião majoritária na época, como de vários membros do clero, D. Vital não via diferença entra a maçonaria brasileira e a europeia. Menciona como prova um pronunciamento do deputado Silveira Martins, em 1874, anunciando que a maçonaria não tem pátria, pois é universal, e que é do seu caráter a unidade e a universalidade, não importando suas subdivisões. Para o Bispo de Olinda, o único alento era que, dentre os maçons brasileiros, a maioria era ignorante quanto aos planos sinistros das lojas (DOM VITAL, 1875:21).

Enquanto esteve no cárcere, em 1875, D. Vital escreve uma longa instrução pastoral mantendo as condenações à maçonaria e em defesa dos jesuítas expulsos de Pernambuco naquele ano. O texto inicia com um documento da chamada "*Venda Suprema*", endereçada a todas as lojas maçônicas europeias, em 1819, e manifestando a pretensão de libertar a Itália da Igreja. O passo seguinte seria fazer o mesmo no mundo inteiro, fundando uma república fraternal e harmônica da humanidade, contra o Papa e a Igreja. Para o Bispo, o fim principal da maçonaria era concluir a Revolução, desenvolvendo o princípio ilustrado de Voltaire e dos demais *philosophes*, compreendendo: "*o aniquilamento perpétuo do catolicismo e até da ideia cristã, que, no caso de permanecer de pé sobre as ruínas de Roma, viria a perpetuar-se mais adiante*" (DOM VITAL, 1875:11-12).

Como a maçonaria simula e conspira, sua ação não é direta, o que dificulta a percepção daqueles que não enxergam seu perigo. O maçom procura agir sem parecer que as ordens provieram das lojas. D. Vital citava daquele documento a seguinte passagem: "*Nunca deixar pressentir que estes conselhos dimanam das ordens desta Venda*" (DOM VITAL, 1875:15).

Na visão ultramontana, a maçonaria estava trabalhando com um projeto de longo prazo, de gerações, para transformar o próprio conceito de autoridade. E para isso era imprescindível questionar a maior referência de autoridade tradicional existente, a do Sumo Pontífice, para que a ordem estabelecida a partir dele pudesse ser superada. As divisas maiores da maçonaria já sugeriam esse caminho, *liberdade*

e *igualdade* (DOM VITAL, 1875:122). E na gestão política dessa aliança entre filosofia iluminista e maçonaria contra a autoridade legítima, encontra-se o liberalismo.

Para a religião oficial, as consequências eram as piores possíveis, D. Vital interpretava que as fortes punições aplicadas aos jesuítas, expulsos de Pernambuco em 1874, faziam parte de mais um capítulo de investidas do governo contra a Igreja. O que para o clérigo era um desvio, pois destruir a *religião do Estado* era destruir o próprio *Estado*. Na sua posição de Bispo, dizia que não estava apenas a defender a Igreja, mas também o governo constituído do Brasil, e para isso era preciso proteger o país da maçonaria (DOM VITAL, 1875:188).

A essa empreitada ligava-se o Bispo do Pará, D. Macedo Costa, que também entrava em choque com a maçonaria. Em cartas dirigidas ao Ministro João Alfredo Correia de Oliveira, entre 1871 e 1872, D. Macedo já reclamava das constantes ameaças dos jornais liberais e maçons. Em fevereiro de 1873, antes de determinar o fechamento das confrarias que reuniam membros da maçonaria, escreveu para João Alfredo, pedindo que o governo olhasse a situação do Pará, enviando um presidente de província católico e enérgico, e também um chefe de polícia, já que republicanos e ultraliberais servindo-se da maçonaria seguiam "*derramando pela cidade pasquins incendiários"* contra a Igreja (GUERRA, 1976:31).

Através do jornal "*A Boa Nova"* – o Bispo ordenou aos católicos que não lessem a imprensa maçônica, protestante e liberal que circulava no Pará, em jornais como, *"O Pelicano*", "*A Tribuna*", "*Santo Ofício*" e "*O Liberal do Pará*" (VIEIRA, 1980:304). E em 1872, pelo mesmo instrumento impresso, havia promovido um boicote aos políticos do Partido Liberal.

A intransigência de D. Macedo Costa não se limitava à repetição dos atos de D. Vital no Recife em 1873 e das censuras aos liberais. Eram frequentes as reclamações ao governo por conta da falta de recurso, críticas àqueles que não se posicionaram em defesa dos primeiros atos de do Bispo de Olinda, e enfrentamentos contra o regalismo imperial.

Na atuação em prol da regeneração moral do clero, junto aos demais Bispos ultramontanos, D. Macedo compreendia que a vexatória pobreza material das Igrejas era um verdadeiro ataque, uma desmoralização feita pelo governo, tanto que o poder civil tinha parte na responsabilidade sobre a precária condição da Igreja no Brasil. Em 25 de janeiro de 1871 relatava a João Alfredo a vergonha que sentia por

ter de vender propriedades da diocese a fim de saldar dívidas. Bem como as dificuldades enfrentadas para construir a Sé do Pará, sem contar as queixas particulares repetidas meses a fio, devido aos mais de 5 meses sem receber ordenado, "*vivendo às custas da 'caixa-pia*'" (*apud* GUERRA, 1976:13-16).

Os efeitos do regalismo eram sentidos diretamente no seio da diocese do Pará. Para privilegiar a moral e a cultura teológica, questionava-se o sistema de duas maneiras. Primeiro, a defesa do poder temporal do romano pontífice, em um plano superior – como escreveu em um tratado de 1860, "*Pio IX, Pontífice e Rei*", fazendo apologia ao papado contra a unificação italiana (VIEIRA, 2007:121). Em segundo lugar, de modo particular, questionando o constitucionalismo moderno que pretendesse agir contra a lógica do direito natural.

Na iminência de ser sentenciado em 1874, D. Macedo escreveu "*Direito contra o direito; eu, o Estado sobre tudo*", uma análise da Questão Religiosa à luz dos princípios do Estado moderno. Diz-se convencido de que "*as formas políticas, apesar dos defeitos inerentes às coisas humanas, podem abrir às nações, amplo e auspicioso futuro, contanto que governo e povo sejam fiéis à religião*" (COSTA, 1874:5). Observa ainda que a Igreja combate os maus princípios que matam as nações, repetindo o mantra salvífico ultramontano: salvar a religião é o mesmo que salvar o país.

A doutrina do *direito contra o direito* nada mais é do que o constitucionalismo moderno. Ou seja, uma legislação edificada como direito em nome do povo, mas oposta à fé católica, na ideia de que o seu não reconhecimento implica em crime, ainda que viole a consciência comum (COSTA, 1874:8). O distanciamento frente ao costume é operado pela vontade autojustificada do Estado, que autonomiza o direito e a justiça perante a religião. A verdade revelada por Deus e incorporada pela Igreja não encontraria mais espaço nesse modelo político. O governo dos políticos estava sendo colocado acima do governo de Deus. Pelos ensinamentos da Igreja. D. Macedo proclamava que esse modelo, do "*Estado sobre tudo*", nos leva a um despotismo atroz: "*É o cesariano, é a estatolatria, é o Deus-Estado em sua expressão mais genuína*" (COSTA, 1874:11).

No reverso da lógica progressista, o liberalismo, para o ultramontanismo explicado pelo Bispo do Pará, significa um despotismo revolucionário, ao colocar a soberania civil acima de tudo. "*A teoria revolucionária tornou-se despótica"* (COSTA,

1874:19). Era o desmantelamento da noção antiga de corpo político, pressupondo a independência do poder temporal.

Nessa obra, o Bispo do Pará relaciona as principais teses a respeito do Estado moderno à atuação dos estadistas brasileiros. Inicia identificando no filósofo inglês Thomas Hobbes "*o primeiro que estabeleceu de um modo rasgado e absoluto esta teoria que faz nascer todo direito, na sociedade civil, da só vontade dos cidadãos, e a essência e legitimidade do poder de uma mera convenção ou contrato social*" (COSTA, 1874:17). No Brasil, o Marquês de São Vicente - principal alvo de D. Macedo - seria o equivalente brasileiro de Hobbes, como na Alemanha o hobbesiano foi Pufendorf (1632-1694), e na França aquele contratualismo seria abraçado por vários filósofos, em especial Rousseau. São também várias as menções aos outros teóricos considerados como inimigos: Sieyès, Bohemero e Heinécio (1681-1741), os dois últimos classificados como juristas protestantes (COSTA, 1874). Por outro lado, lança mão dos autores legitimistas e "engenheiros sociais" católicos para referendar seus argumentos: Joseph de Maistre, Donoso Cortés e Pierre Le Play (1805-1882) estão entre os principais.

E através desse último, D. Macedo coloca que o direito moderno é filho da Revolução de 1789, que por sua vez tem o mesmo sentido da revolta empreendida pela Reforma Protestante diante da Igreja. O paralelo com a Questão Religiosa é permanente, nesse caso, une a teoria à explicação do porque da aliança entre o protestantismo e os maçons na imprensa, contra o catolicismo.

Diante desses esclarecimentos, inspirados pela doutrina católica, D. Macedo deslegitima as fontes do direito moderno. Por distanciarem-se da ordem natural divina e pretenderem-se autônomas, recaindo em uma ilusão, como dizia Joseph de Maistre: "*O governo não governa só*" (*apud* COSTA, 1874:51). Ao não observar a ordem natural de Deus - verdadeira fonte do direito -, a sociedade moderna, impulsionada pela Revolução, estaria:

> levando Deus para as fronteiras, e lá despedindo-o polidamente como sendo de ora em diante inútil; é a sociedade querendo achar em si própria sua suprema lei, seu fim, sua felicidade; é *A declaração dos direitos do homem*, sem nenhuma menção e com claro menoscabo dos direitos de Deus (COSTA, 1874:25).

Nesta passagem D. Macedo Costa explica o que para ele seria o processo de *saída da religião:* a despedida da ordem natural, ou, a sociedade sem Deus – expressa no direito público pela separação da Igreja e do Estado; no direito privado,

pelo estabelecimento do casamento civil, batismo civil, enterro civil, etc. (COSTA, 1874:27).

E quais seriam as ideias-força que realmente guiariam uma nação, a serem obedecidas pelo homem, segundo D. Macedo? Primeiramente a luz da razão a indicar as regras comuns da justiça e da equidade. Segunda, e mais sólida, é a ação secreta de Deus sobre a sociedade em todo o universo. E, a terceira é a religião, nela fica o primeiro esteio da ordem social (COSTA, 1874:27). Trata-se de uma teoria que não pretende fundar um direito divino, mas apenas informar sobre a imprescindível observação da autoridade suprema de Deus, essa sim acima de tudo, e, que ela estaria representada pela Igreja. Resistir à Igreja é resistir à ordenação de Deus (COSTA, 1874:30). "*Apenas a religião é o princípio supremo e único da verdadeira organização social*" (COSTA, 1874:41).

Sem estar pautada em Deus, a sociedade jamais terá estabilidade[55]. "*Por isso Donoso Cortes, outro espírito bem elevado dos nossos tempos, dizia que quando o termômetro da fé baixar em um povo, na mesma proporção sobe o termômetro da repressão material*" (COSTA, 1874:51). O ideal ultramontano, apresentado aqui por D. Macedo, era o de que o poder civil compreendesse que a religião é o fundamento da sociedade. Como se toda a sua forma servisse de espelho ao Estado. A unidade e independência do Estado estariam garantidos, na medida em que só houvesse uma Igreja, e que fosse independente – logo, sem liberdade de culto para outras religiões e sem a prática do regalismo.

A luta contra os imigrantes protestantes era outra frente de batalha. Para eles, isso poderia ameaçar a monarquia (VIEIRA, 1980:214). A religião era a protetora do Estado; se ela fosse modificada, uma forma de exercício e de compreensão de autoridade decairia. Os Bispos viam claramente como o governo imperial, gerido por um maçom, tornava-se contra si próprio ao desfazer-se do poder da Igreja, alienando um importante ponto de apoio para o regime. Estavam cientes de que a

[55] Para corroborar com a noção de que religião não se presta apenas à devoção particular, e, contra a liberdade religiosa, D. Macedo recorre até mesmo a autores distantes do panteão ultramontano. Usa Guizot para falar da força externa da religião; Vico, quando o italiano diz que "*os deuses não dividem uma cidade"* (COSTA, 1874:57), e até Maquiavel – pelos conselhos que dava sobre a manutenção da religião única (COSTA, 1874:56). Os valores fundamentais da vida social são tão somente transmissíveis pela religião, e nesse sentido, ela não pode ser de livre deliberação e desenfreada, pois as relações de confiança se dilaceram se não há comum preceito religioso. No caso da permissão da diversidade religiosa, "*em vez de tranquilizar a sociedade, a religião é mais um gérmen de perturbação. A variedade, e a mistura de seitas, em vez de ser um bem, é um perigo e perigo gravíssimo*" (COSTA, 1874:56).

maçonaria levava à revolução, à transformação política, às mais contundentes ideias liberais, todas antagônicas ao Syllabus[56].

Dentro de uma concepção que não apartava a atividade espiritual da vida social e política, os Bispos tornaram-se significativos para a ação política contra liberais, maçons e protestantes. D. Macedo Costa e d. Vital simbolizaram o símbolo de uma renovação clerical que se espraiava pelo laicato e dentro dos mais variados espaços de discussão, inclusive no Parlamento. Em uma situação de fissuras políticas intrapartidárias, o ultramontanismo fez parte desse ambiente de radicalização que o modelo saquarema teve de enfrentar.

(ii) O Clero e o Parlamento brasileiro – entre o Império e a Igreja

O estudo do clero no parlamento brasileiro, com foco na Décima Quinta Legislatura (1873-1875), tem como intuito apresentar as manifestações de unidade do discurso ultramontano, bem como a complexidade das filiações partidárias entre o conjunto dos deputados.

No Parlamento a Questão Religiosa passou a ser debatida com mais frequência justamente nesses anos. O tema reverberava na Câmara na medida em que os processos contra os Bispos e as repercussões externas evoluíam. Por exemplo, a notícia da prisão dos prelados é recebida na Santa Sé como uma bomba: o Papa considerava-se traído pelo embaixador do Império, o Barão de Penedo. Nesse caso, o discurso ultramontano se amplia, o liberal na mesma intensidade, mas na direção contrária, pois se sabia que a partir dali o Papa prestaria total apoio aos encarcerados. (BRASIL, 1980:155).

Outra notícia que acirrou os ânimos foi a decisão do ministro João Alfredo Correia de Oliveira, de ordenar a expulsão dos jesuítas estrangeiros dos colégios de Olinda. A Companhia de Jesus era um tópico que proporcionava visualizar a

[56] Promover a imigração protestante era mais um exercício incoerente do poder político, diante da religião oficial e dos costumes da população brasileira. D. Macedo Costa expressou-se em carta episcopal do dia 31 de julho de 1873 levando em conta esse viés: "O povo do Brasil, senhor senador, '*o verdadeiro povo*' que '*ora e trabalha*', como se exprimia há pouco em França um grande cabo de guerra, o verdadeiro povo brasileiro é católico. As altas superfícies da nossa sociedade foram invadidas pelo ceticismo; a massa geral, porém, a imensa massa da nação ainda está preservada (...). A religião não abandona jamais o Estado; mas, se é este que a abandona, ela deixa perecer o governo que for bastante insensato para considerá-la não como soberana necessária, ou mesmo como aliada útil, mas como uma inimiga oculta, um mal inevitável, que se há de cortar como peste, pelo receio de que se propague... Não é possível que subsistam os estados, onde esta opinião se achar derramada e posta em prática. Pobre Brasil! Pobre Brasil! Aonde te levará a temerosa tempestade que aí levanta a Revolução apoiada na maçonaria?" (*apud* REIS, 1940:101).

conjuntura dos grupos, pois forçava o posicionamento de cada deputado. De um lado, os liberais, Pinheiro Guimarães e Silveira Martins atacam a instituição, de outro, o padre Ignácio Martins, e o padre Pinto de Campos, saquarema, intervém para defendê-la.

Os apoiadores do regime saquarema tentavam evitar, a todo custo, a politização do caso, sem sucesso. A cada novo debate que dissesse respeito à religião, a Questão dos Bispos vinha à tona. E ressurgia de forma confusa, com as mais variadas posições; as unidades em torno de uma posição ou outra eram logo desfeitas. Para se ter uma ideia, o Partido Conservador, rachado desde a Lei do Ventre Livre de 1871, dividia-se em pelo menos três posições a respeito da Questão – *ultramontanos*, *saquaremas de direita,* e, *protetores do governo Rio Branco*. Esse imbróglio era a antítese da estratégia governista, que procurava obter o maior apoio possível para ter segurança e contar com o parlamento no intuito de reestabelecer a ordem[57].

Por outro lado, os liberais acreditavam que a solução para a Questão Religiosa só poderia sair dos deputados, dos representantes do povo, e, por conta disso, politizavam o assunto de modo incisivo. Na verdade, procurava-se usar o tema como um elemento de esgotamento do modelo político saquarema.

A decisão imperial de anistiar D. Vital e D. Macedo, a pedido do novo ministério de 1875, acabou sendo uma saída política, e uma tentativa de livrar-se do problema. Inclusive porque ao longo dessa Décima Quinta Legislatura, viu-se que o conjunto de críticos das escolhas do Ministério Rio Branco, a respeito das relações com a Igreja, foi maior que o de apoiadores.

(I) Os Ultramontanos no parlamento:

O ultramontanismo se apresenta no Brasil pela autoridade eclesiástica e pelo elemento leigo. São duas frentes de atuação. Na prática há a proliferação de associações católicas por toda a nação, junto da atividade ultramontana no Parlamento. De fato, a leitura dos anais parlamentares entre as datas

[57] Diferentemente do que aponta Alonso (2002:64), a separação no seio do partido do governo demonstrava como o catolicismo não podia ser compreendido como um pilar da tradição imperial saquarema. Tanto a situação saquarema (1868-1878), como o governo saquarema de Rio Branco (1871-1875), e o modelo político saquarema (interpretação constitucional conforme o ideário da modernização protagonizada pelo Estado), não eram simpáticos ao poder da Igreja, e, no limite, tinham na religião um instrumento de estabilidade política e de ação social, sem que isso significasse uma relação compactuada.

correspondentes ao período da Questão Religiosa (1872-1875) revela certo nível de organização dos políticos defensores da Igreja. Dornas Filho (1838:163) chega a tratar da fundação de uma sociedade católica na Corte, que organizava conferências públicas de doutrina e explicação do *Syllabus* aos não iniciados, e criava um ambiente para a intolerância religiosa. Nomes de grande projeção na política nacional faziam parte desse grupo: Zacarias de Góis e Vasconcelos, Candido Mendes de Almeida, Jerônimo Martiniano Figueira de Mello (1809-1878), Tarquínio Bráulio de Sousa Amarante, Leandro Bezerra Monteiro, Diogo de Vasconcelos (1843-1927), e outros.

Nessa 15ª Legislatura (1873-1875), os deputados que eram sacerdotes chegavam a seis. Sendo o mais habituado à Casa o padre Pinto de Campos, deputado pela província de Pernambuco. Entretanto, ao contrário do que se poderia pensar, não eram eles os maiores defensores dos Bispos. Quando a Questão Religiosa começa a ser debatida na Câmara, os padres Pinto de Campos e Tomás de Morais Rego defendiam a Igreja, mas quanto aos Bispos tudo era feito com sérias reservas. Na Sessão de 19 de março de 1873, Morais Rego tratou-os como intolerantes e provocadores da crise, enquanto o padre João Manuel de Carvalho atacava-os com veemência.

O grupo de deputados que enfatizavam a defesa da Igreja romana tinha como principais nomes: Leandro Bezerra, Tarquínio de Sousa Amarante, e Diogo de Vasconcelos. Eles engrossavam o coro dos que, como Cândido Mendes, no Senado, atribuíam ao Visconde do Rio Branco a culpa por a Questão Religiosa ter chegado àquele ponto de conturbar as relações entre o Brasil e a Santa Sé (VIEIRA, 1980). Segundo Leandro Bezerra, Rio Branco atuou na Questão como grão-mestre da maçonaria, e não como chefe do governo brasileiro. (*apud* BRASIL, 1980:166).

Um dado importante é que as críticas dos ultramontanos no parlamento evitavam o monarca, e centravam fogo no Ministério. O que comprova a tese de que o problema ali não era o regime monárquico, mas sim o modelo político que o geria.

Leandro Bezerra na Sessão de 28 de março de 1873 discursa em nome da coerência. Pede que o cumprimento das ordens eclesiásticas sirva a todo católico, bem como ao país católico, para que não se veja uma anomalia: de obediência interna e desobediência exterior (*apud* BRASIL, 1980:111). Leandro Bezerra pronunciava-se com frequência a proteger as atitudes do Bispo D. Vital.

Outro da ala ultramontana, o deputado conservador Diogo de Vasconcelos, discursa na Sessão de 06 de agosto de 1874 contestando o direito do Poder Moderador de aplicar pena aos Bispos. E na sessão seguinte é Tarquínio Amarante quem protesta contra a prisão dos clérigos, na ocasião anuncia um abaixo-assinado de 12 mil assinaturas de católicos da diocese de Pernambuco, e observa que àquela altura as petições assinadas já passariam de 50 mil (*apud* BRASIL, 1980:155). Pouco mais de um mês depois, ele volta à tribuna, e apresentava o abaixo-assinado que atingira as 100 mil adesões contra a prisão dos bispos. Insuflado pelo amplo apoio das ruas, o deputado faz uma denúncia "*contra três Srs. ministros que são criminosos, segundo minha consciência, um como mandante, em sua qualidade de grão-mestre do Grande Oriente do Lavradio, e dois como mandatários*" (*apud* BRASIL, 1980:163). O clima de suspeitas já havia sido espraiado outras vezes, como na Sessão de 11 de julho de 1874, em que o deputado cearense Araújo Lima pronuncia um enérgico discurso em defesa dos Bispos, levantando suspeitas contra o Supremo Tribunal de Justiça. (*apud* BRASIL, 1980:153).

Em 12 de maio de 1875, Tarquínio de Sousa manteria o discurso firme, afirmando que eram arbitrárias as ações do governo, e condenando as iniciativas governamentais de ameaçar a Igreja com a proposta de implantação do casamento civil. Tema esse que, quando trazido à baila, era fortemente recusado pelos ultramontanos. Na ocasião, o projeto era do deputado Tristão Alencar Araripe (1821-1908), e estava sendo preparado para a apresentação na sessão de 17 de junho junto de outro ainda mais contundente: a adoção do regime de separação da Igreja e do Estado (*apud* BRASIL, 1980:163) (LEITE, 2011).

As intervenções de Leandro Bezerra, defendendo a honra da Igreja católica são frequentemente endossadas pelo padre Pinto de Campos, assumidamente ultramontano, líder da resistência à aprovação do casamento civil (GALANTE, 2006). Porém, mais que ultramontano, Pinto de Campos era *político,* e, por sua vez, um saquarema interessado na proteção do governo.

(II) Entre o Império e a Igreja, o conservadorismo de Pinto de Campos:

Uma das personagens mais emblemáticas no parlamento brasileiro desse período é o deputado e padre secular Joaquim Pinto de Campos (1819-1887)[58].

[58] Joaquim Pinto de Campos nasceu no município de Flores, sertão pernambucano, em 1819, tornou-se padre secular e iniciou carreira política como deputado em 1845, sendo eleito por mais quatro

Dizia-se ultramontano, mas flertava com autores do catolicismo liberal. Era veterano no parlamento, e esteve de prontidão nas sessões legislativas enquanto defensor do regime saquarema do Ministério Rio Branco, e uma espécie de porta-voz do programa reformista daquele governo[59]. Quanto aos Bispos D. Vital e D. Macedo Costa, defendia-os enquanto parte da Igreja, mas criticava a ação individual dos dois.

Pinto de Campos estava interessado na consolidação de uma ordem política para que o governo obtivesse o respaldo necessário da Assembleia. Fazia o possível para vincular suas posições no parlamento aos valores da Igreja católica. Na Sessão de 15 de julho de 1873, ele tentou explicar o seu silêncio diante dos fatos da Questão Religiosa, porque ao invés de apoiar o clero ultramontano em pequenos apartes, não o fez de modo insistente, como o bloco ultramontano. Justifica-se através de sua percepção sobre o governo: para ele o Conselho de Ministros estaria conduzindo o conflito com prudência, em nome de uma solução pacífica e digna de um governo patriótico e católico. Por isso era necessário não intervir nesse assunto, para dar liberdade de ação ao governo. Contudo, os acontecimentos se precipitaram e já não era possível e nem cabível o silêncio, ainda mais se tratando de um parlamentar que se dizia ultramontano, e padre. Num longo pronunciamento, o deputado por Pernambuco fez um memorial da Questão Religiosa, para mostrar que

---

legislaturas. Foi o relator da comissão que deu o parecer ao projeto da Lei do Ventre Livre em 1871, e autor de vários livros, entre temas religiosos, históricos e políticos. Entre outros, escreveu A Vida de Duque de Caxias, e chegou a publicar uma primeira parte da tradução da Divina Comédia, de Dante. Desgostoso da vida no Brasil, embarca para Portugal em 1878, quando já era Monsenhor. Falece em Lisboa no ano de 1887.

[59] Uma das atuações mais importantes do deputado Pinto de Campos foi na relatoria do projeto de Lei do Ventre Livre na Câmara. Na ocasião de seu anúncio, em 1871, deixava bastante claro o caráter do conservadorismo do qual pertencia: "*E já que falo no partido conservador, seja-me lícito dizer, que muito me tem surpreendido o ver que, entre as razões que apresenta a ilustrada dissidência para opor-se à passagem da proposta do poder executivo, figura a de suposta incompatibilidade com os antecedentes e índole do partido conservador. Pois tão depressa esqueceis a história do vosso partido? Pois tão depressa esqueceis a história do vosso partido? Por quem foram feitas todas essas reformas de que o país tanto se orgulha? De quem foi a reforma da lei de 3 de Dezembro? de quem a da extinção do trafico de africanos? de quem a da lei dos círculos? Não é tudo isso obra do partido conservador? Porventura querem os nobres dissidentes reduzir o partido conservador a alguma tartaruga do Alto Amazonas, só destinada a criar os ovos sem sair do círculo da indolência? (Hilaridade.). Não, senhores, se eu supusesse que o partido conservador era esse cetáceo antediluviano, petrificado na imobilidade e na inércia, de certo lhe não teria pertencido nunca. (Apoiados.). O partido conservador, se não imita o leopardo na rapidez dos movimentos, imita o leão na prudência e na energia. Aplico a este grande partido e que da natureza dizia Lineo: "Natura non facit saltus" [A natureza não dá saltos]. O partido conservador, se não encerra o elemento progressivo; porque é um partido que tem aspirações ao futuro: a sua missão é converter em lei todas as ideias, que a experiência e a opinião pública lhe apresentarão em estado de maturecência (Apoiados)*" (CAMPOS, 1871:6-7).

o Bispo de Olinda tinha autoridade sobre o culto público, ainda que a tivesse exercido de maneira inconveniente:

> Depois de constatar que as irmandades se desviam do seu objetivo, devia dirigir-se 'ao poder civil, visto como essas confrarias são matéria mista, representando contra os inconvenientes da sua continuação como corporações, em face dos motivos que me parecessem procedentes. Creio que seria isso o mais regular, visto que, tendo os dois poderes concorrido para a fundação dessas irmandades, dando-lhes existência canônica e civil, é evidente que não podem ser dissolvidas sem o concurso de ambos (*apoiados*) (*apud* BRASIL, 1980:132).

Para o padre Pinto de Campos, todo o clero era também súdito do Estado no âmbito terreno, enquanto no espiritual todos os entes civis, inclusive os reis eram súditos da Igreja. A soberania do Papa não era pensada no sentido terreno, mas como soberano da cristandade, no plano religioso. A mesma noção de política e religião, que estava na cabeça de D. Vital e de D. Macedo Costa, encontrava-se com a concepção do deputado, de que os Bispos não deixaram de obedecer à lei, mas agiram no que lhes competia espiritualmente em nome da Igreja, e pelas leis da Igreja. Nesse sentido julgou desnecessário fazer da ação dos prelados um motivo para atingir o poder eclesiástico como um todo. Contestou o requerimento do deputado do Partido Liberal que exigia o afastamento do Núncio apostólico, pois isso contribuiria ainda mais para enfraquecer as instituições do país. Como bom conservador, o deputado pernambucano procurava a estabilidade política, e o equilíbrio institucional, entre os poderes, civil e da Igreja. Assim, livra o clero e o discurso oficial de culpa sobre a crise. Leviana ali estaria sendo a maçonaria. Apesar de discordar da importância que D. Macedo e D. Vital deram a ela, pois entende que eles deveriam ter se limitado a combater os erros doutrinários das lojas, antes de agir contra as sociedades com tamanho alarde.

Pinto de Campos indicava que a origem da Questão surgiu de provocações da maçonaria revolucionária, depois de ter perdido seu caráter secreto, tornando-se intransigente contra os valores da maioria da população[60]. E chega a oferecer orientações aos maçons para que se contivessem e respeitassem a Igreja. Se o clero não estava convencido da pureza da maçonaria, e esta era repugnada pela religião católica, então não deveriam insistir em pertencer à Igreja, "*porque ninguém*

[60] "*A maçonaria, nestes últimos tempos, se tem feito propagandista; enquanto se manteve nos esconderijos e inviolabilidade do segredo, os bispos não procederam hostilmente contra ela. Tem sido um erro da maçonaria o ter rompido os véus aos seus mistérios e perdido assim de importância e interesse, segundo seus fins*" (Sessão de 22 de julho de 1873 *apud* BRASIL, 1980:135).

entra na casa alheia contra a vontade de seu dono" (Sessão de 22 de julho de 1873 *apud* BRASIL, 1980:135).

As instituições políticas, orquestradas àquela altura pelos saquaremas, não deveriam sofrer por um pecado que não cometeram. Os bons não deveriam pagar pelos maus. A maçonaria poderia ser dada como problema, mas não o governo. Mesmo sabendo que Rio Branco era grão-mestre da loja do Lavradio, o padre e parlamentar mantinha seu apoio e renovava o apreço ao Visconde e aos ministros do Império, sempre tentando separar as atividades políticas, das religiosas. A tese é que o problema na Questão Religiosa não teria sido a invasão de competências, mas o excesso de zelo, a imprudência de D. Vital ao ter lançado mão de Bula não placitada contra a quase totalidade das irmandades do Recife, gerando um caos público. Nesse sentido o discurso do parlamentar era regalista, favorável ao instituto do *placet* – as leis da Igreja precisavam do aval do Estado. Sugere ainda que, se o estatuto das Irmandades interditadas era misto, o melhor procedimento, nesse caso, teria sido fazer uma consulta ao Imperador (GALANTE, 2006:6). Enfim, a solução definitiva para a crise seria através de um acordo com a Santa Sé, por meio de concordata.

De modo geral, as intervenções de Pinto de Campos foram cirúrgicas e ponderadas. Tentava manter-se em duas frentes, conciliando: fé na Igreja e no governo, para resistir às iniciativas radicais dos liberais.

Seu maior temor era que a religião fosse tratada como coisa política, e a política como se fosse religião, para que a oposição não fizesse da Questão mais um palanque. Pinto de Campos, diferente do partido ultramontano, compreendia que o governo soubera fazer essa separação necessária, entre questão religiosa e questão política. O problema para ele era que os aliados conservadores, *ala agrária* e *ultramontanos*, caiam no mesmo engodo dos liberais, confundindo o Rio Branco chefe da maçonaria, com o Rio Branco chefe de governo (Sessão de 22 de julho de 1873 *apud* BRASIL, 1980:135).

(iii) A teologia política de Cândido Mendes

Entre os mais argutos representantes do ultramontanismo, Cândido Mendes de Almeida[61] foi autor e ator político fundamental para a compreensão do

[61] **Cândido Mendes de Almeida (1818-1881)** galgou os degraus da vida pública como a maioria dos homens de Estado no Brasil imperial. Formou-se em Direito na Faculdade de Olinda em 1839, foi

tradicionalismo católico no Brasil imperial. Além de ter escrito uma das principais obras a respeito do direito eclesiástico, diante do direito civil brasileiro, e reunindo um histórico das relações entre Estado e Igreja desde os pródromos do Império português, sua obra e intervenções públicas estão eivadas de uma verdadeira teoria política ultramontana.

Se o clássico na literatura liberal a respeito das relações entre Igreja e Estado no Brasil é a introdução de *O Papa e o Concílio*, feita por Rui Barbosa, do lado ultramontano, o texto marcante de justificativa do constitucionalismo legitimista, é a obra de Cândido Mendes: "*Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o Direito Canônico ou Coleção Completa, Cronologicamente disposta desde a primeira Dinastia até o Presente*", de 1866.

Nesse livro, o autor pretendia preencher uma lacuna, a da falta de estudos históricos sobre a Igreja católica no Brasil, e sobre a legislação eclesiástica, desde o ano 150. Os dois tomos formam uma espécie de *vade mecum* da legislação canônica, com longa introdução argumentando em defesa da Igreja e do ultramontanismo antiliberal. As leis canônicas eram de suma importância, pois o Brasil, seguindo a tradição portuguesa, delegava à Igreja católica a tarefa de organizar várias etapas da vida dos habitantes do país (GRINBERG, 2008:38)

A segunda fonte sobre o pensamento político de Cândido Mendes refere-se às intervenções no Senado do Império, entre 1871 e 1873 (ALMEIDA, 1982). Os principais temas desse período são: a política internacional do Ministério e a eleição indireta, a reforma do poder judiciário, as leis abolicionistas, a presença da maçonaria no Brasil, e, a política religiosa do Ministério Rio Branco[62].

Há três aspectos a serem destacados na teoria e prática da teologia política de Cândido Mendes. *Primeiro*: a noção do autor sobre a religião, a Igreja e a política

---

professor no Liceu do Maranhão, promotor público, deputado provincial, e eleito por cinco vezes à legislatura geral entre 1843 e 1871, sempre pelo Partido Conservador. Em 1853 passou a fazer parte do IHGB – Instituto Histórico e Geografia Brasileira. E assumiu outros cargos na burocracia estatal, Secretaria do Império e diretor da Secretaria de Justiça. Em 1871 foi nomeado por D. Pedro II para o Senado, função que ocupava no curso da Questão Religiosa. Nesse meio tempo advogou no Supremo e subiu à tribuna senatorial pela absolvição dos Bispos ultramontanos. Junto com Zacarias de Góis e Vasconcelos, Figueira de Melo e Rodrigues da Silveira, funda em 1874 a "Associação Católica Fluminense", para a difusão do catolicismo tradicional entre o laicato (PEREIRA *apud* PRADO, 2012:78).

[62] Uma terceira fonte que foi considerada para este trabalho foi a defesa do Bispo de Olinda no Supremo Tribunal de Justiça, em 1874. Nela, o jurista dirige-se aos ministros sintetizando o seu entendimento sobre a Questão Religiosa, tratando da punição do prelado como uma prova da prática regalista do governo (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:52), e que, se a condenação fosse feita, o poder judiciário estaria atuando de forma incoerente com os princípios da Constituição de 1824, haja vista o art. 5º.

católica. E de que maneira esses conceitos se entrelaçam para empreender uma disputa conceitual, entre a noção política ultramontana e a liberal.

A preocupação pedagógica, que Cândido Mendes expõe no *Direito Eclesiástico,* serve para identificar o elemento cristão em conceitos fundamentais da constituição social e política. Palavras como, moderno, liberdade, soberania, possuem um conteúdo que as leva ao campo da tradição cristã. O sentido explicativo empreendido pelo autor é completamente diverso dos filósofos modernos, que encontram nesses termos formas de tratar da destituição progressiva do caráter cristão. O que ampara a concepção religiosa desses conceitos - aparentemente monopolizados pelos liberais - é justamente a força material da religião, traduzida na Igreja católica. Quanto menor a difusão da religião a partir do clero, proporcionalmente mais fraca a noção católica de política, dentro de cada conceito e em meio aos valores que regem o corpo político.

Um *segundo* aspecto diz respeito à consequência da perda de espaço da posição da Igreja na estrutura social e política. O que o autor chama de *secularização,* termo empregado diversas vezes no *Direito Civil Eclesiástico* e nos pronunciamentos no Senado. As tentativas da vertente liberal de desbancar a posição da Igreja enquanto poder indireto sobre a política, vão da aprovação de leis civis sem a intervenção eclesiástica (casamento civil, cemitério civil, ensino laico, etc.), passando pelo controle do Estado sobre a Igreja, e, incluem uma interpretação anticristã sobre o conceito de soberania.

Por fim, um *terceiro* elemento chave do debate, é referente a seu embate contra o regalismo e a maçonaria na Questão Religiosa. O principal alvo de críticas é o Ministro Visconde do Rio Branco e como estava conduzindo a crise com a Igreja. Cândido Mendes assinalava os erros de interpretação constitucional sobre os institutos eclesiásticos, comumente desenvolvidos pela prática regalista, o que acabava pondo em risco o futuro do conservadorismo no Brasil, e, da própria constituição monárquica.

(I) A pedagogia do constitucionalismo eclesiástico

A reflexão política de Cândido Mendes alia autores da Contrarreforma do século XVI e XVII, e legitimistas do século XIX. Dentre os mais citados no seu *Direito Civil Eclesiástico,* está o português Gabriel Pereira de Castro (1571-1632), bem como, Joseph de Maistre e Donoso Cortés, formando parte do marco teórico do

autor brasileiro. O papel dessa literatura é contribuir no fortalecimento da ideia de que religião não se resume a uma crença, vai além, refere-se a uma forma de pensar e viver.

No fundo, todo costume arraigado da população, estaria ancorado no elemento religioso. Do mesmo modo, as leis de um país cristão, não funcionam sem costume cristão. Por isso, destituir o legado religioso é o mesmo que, politicamente, desconstituir a formação nacional, aquilo que haveria de original e concreto.

O pensamento da teologia política entende que a intervenção do poder espiritual é não apenas indispensável, mas essencial. E para entender a constituição de um país, no sentido aristotélico do termo – dos elementos, leis e hábitos que o formam naturalmente – era preciso observar seus vínculos metafísicos. Para o caso da religião cristã, a única forma aceitável e verdadeira de instituição religiosa é a Igreja católica. Cândido Mendes é contra a liberdade de culto, porque o Estado não teria o direito de permitir o cultivo daquilo que destitui a formação nacional. Mesmo a expressão comumente veiculada - "*liberdade de consciência*" -, segundo ele era usada para camuflar a liberação do culto. O fato é que essa liberdade leva a um tema de fundo social, e não apenas individual, pois repercute na ordem pública.

Pereira (*apud* PRADO, 2012:77) resume a teoria política ultramontana, expressa no *Direito Civil Eclesiástico,* em três pontos: I) a soberania é emanada por Deus ao Imperador através de sua entidade representante, a Igreja Católica Romana; (II) a Igreja, por sua vez, é a única força capaz de limitar os poderes do monarca, e, por outro lado, evitar os abusos da democracia, na garantia da ordem social e da liberdade dos cidadãos; (III) o protestantismo sintetiza a distorção da religião verdadeira, politicamente o problema central é que esse credo contribui para a absorção do religioso pelo político temporal, e nos países católicos, como no Brasil, as derivações pseudocatólicas da doutrina protestante perfazem o jansenismo e o regalismo.

Era preciso reafirmar as concepções da religião nas formas jurídicas, a fim de dar alternativa ao Estado brasileiro para o estabelecimento da ordem. A doutrina política católica é apresentada como um ponto de equilíbrio e reação a esses radicalismos. Ademais, a perspectiva ultramontana a respeito da religião serviria como uma espécie de oráculo da interpretação constitucional. É nesse sentido que Cândido Mendes tenta cumprir com seu papel pedagógico, em especial na obra sobre o direito eclesiástico: para oferecer aos estudantes das ciências jurídicas no

Brasil e a todos os interessados nos postulados básicos da construção de uma sociedade cristã e de homens livres (BASTOS *apud* ALMEIDA, 1982:12), que só seriam feitos na relação direta entre religião e política, Estado e Igreja – unidos.

Em *Direito Civil Eclesiástico*, Cândido Mendes lançava o desafio de incutir na formação jurídica brasileira que aquilo que realmente constitui os hábitos e costumes do país estão ligados à religião, e não com as novidades da filosofia moderna. Os costumes, que fazem com que as pessoas cumpram as leis estabelecidas, foram criados e cultivados pela Igreja. Igualmente, o autor percebia que havia uma barreira na relação entre a elite dirigente e a concepção consuetudinária, e que ela partia do sistema de ensino estabelecido.

O Brasil era visto como um caso excepcional de país católico que não promovia os estudos de teologia (ALMEIDA, 1866:X). O modelo da Universidade de Coimbrã, pós-reforma pombalina, teria imperado nas faculdades de direito no Brasil. Como resultado, um ensino descrente para as elites, da forma antiga, se preservou a forte presença da retórica nos estudos, sem dar a mesma importância ao raciocínio lógico (CARVALHO, 2000). Não por menos, a elite brasileira, e a lusitana, viviam em descompasso com o povo de seu país: "*Portugal e o Brasil são dois países sobrenaturalmente católicos, mas naturalmente cismáticos. A população em sua massa é católica; mas a classe dominante, a que governa e dirige a nação, educada de outra sorte, pouco ou nada tem ela de crente*" (ALMEIDA, 1866:XL)[63].

O que chama atenção no ultramontanismo de Cândido Mendes era a tentativa de mostrar que "conservar" significava manter as conquistas do cristianismo. No sentido em que a Igreja foi a evolução do Império Romano, e que a filosofia iluminista representava uma marcha à ré na história. O sentido empregado para a palavra *moderno*, por exemplo, levava em conta essa ideia:

> assim como a consciência moderna foi criada pelos que se encarregaram de propagar o ensino da Igreja, assim a antiga tem o cunho da idolatria ou do politeísmo; e as nações ainda hoje fora do grêmio cristão têm a sua consciência modelada nos dogmas de suas respectivas religiões; e só por esse prisma podem ser apreciadas (ALMEIDA, 1866:IX).

[63] Uma das propostas para reaproximar a intelectualidade da teologia cristã era através da criação de faculdades de teologia, seguindo a sugestão de Joseph de Maistre. O savoiano comentava que um sistema de ensino puramente científico formaria uma educação que derramaria veneno no Estado (ALMEIDA, 1866:XIII). Era preciso reaver a força da Igreja para, consequentemente, fortalecer o Estado monárquico. Pois se os valores católicos não forem transmitidos, logo o Estado poderá atacar a Igreja com as inovações seculares, leis que limitem o poder do clero (ALMEIDA, 1866:XVII). Era preciso salvar a Igreja, para salvar a ordem política.

A “consciência moderna”, nessa chave, não está apartada da Igreja, da religião cristã, mas é ela própria. Por levar em conta, as bases jurídico-políticas da modernidade, Cândido Mendes reconhece como o iluminismo foi resgatar a Antiguidade para formular uma *razão de Estado*, e assim, uma “antiga” concepção de liberdade, de soberania, de progresso.

Esses erros têm como origem a falta de percepção sobre a natureza humana: “*o homem é uma entidade essencialmente teológica*” (ALMEIDA, 1866:X). E o receptáculo dessas leis, que relacionam as ações humanas à vontade divina é a Igreja, a guardiã do passado. Ao contrário, autores como, Buchanan na Escócia, Bacon e Hobbes na Inglaterra, e Hugo Grócius na Holanda, foram promotores de ideias pagãs e degradaram o senso cristão europeu, em todos se encontram problemas a respeito do fundamento antropológico. Ao levarem tão a sério a separação entre religião e política, acabaram gerando um ideário para a própria exclusão da religião. Já o caso de Gabriel Pereira de Castro era diferente, embora tenha sido formulador de políticas para reis absolutistas, salvou sua teoria ao manter a noção de que a sociedade cristã é um corpo misto, e que o poder temporal funciona dentro de sua órbita, subordinado a ela.

A instabilidade política na Europa seria uma prova do distanciamento frente a religião. Segundo Cândido Mendes, era errado pensar que a ideia de *“*civilização” fosse superior a de sociedade cristã. Não haveria como pensar a completude de uma civilização, sem o cristianismo, caso contrário, “*dão em resultado o quadro que acabamos de ver em Paris [Comuna, 1871]. A única doutrina que nos pode dar a civilização moral, complementar das outras, é o cristianismo*" (ALMEIDA, 1982:74).

No plano do direito constitucional, o equívoco do modernismo pagão foi ancorar-se na Antiguidade romana. "*Países que vivem das tradições da legislação romana, da legislação do povo-rei, que era uma legislação de despotismo, de arbítrio, onde se confundia tudo em proveito da soberania indivisa do príncipe, fonte de toda a justiça*" (ALMEIDA, 1982:103). Em nome da superação do medievo os estadistas passaram a resgatar o que viera antes, e reestabelecendo as formas jurídicas da tirania romana. Cândido Mendes explica que a liberdade foi se abrigar nos países de direito consuetudinário, a propósito, onde o direito romano chegou com menor força, como na Inglaterra. E nesses locais o poder judiciário tornou-se uma realidade.

Agora, essa moldura teórica, que reunia teologia e constitucionalismo, ou, uma pedagogia do direito eclesiástico para entender a política, gerava uma prática que de modo algum se resumia em mera repetição dos postulados legitimistas da Europa. Ao menos três temas identificam esse "pensamento avançado" do reacionarismo brasileiro:

(i) Cândido Mendes, junto com o médico e filósofo tomista José Soriano de Sousa, e o deputado Leandro Bezerra Monteiro, estavam entre aqueles do grupo ultramontano que passaram a entender que seria melhor a separação entre Igreja e Estado no Brasil, na medida em que a Igreja pudesse ser livre e autônoma ante o regalismo (VIEIRA, 2007:320). Argumentavam que o Império brasileiro, enquanto entidade política, não era mais católico, e se não era o guardião da religião, já havia se tornado o oposto, um usurpador. Para a série de problemas entre Igreja e Estado no Brasil, o autor reconhece que só uma Concordata entre o Império do Brasil e a Santa Sé resolveria, mas reconhece as dificuldades nesse sentido.

(ii) No Senado, entre os debates sobre a Lei do Ventre Livre em 1871, Cândido Mendes discursa em favor do abolicionismo, porém, era contra a proposta do Marquês de São Vicente de suprimir a escravidão sem indenização, acreditava que a propriedade deveria ser respeitada.

(iii) No Senado, sua posição era favorável a uma reforma judiciária, para que esse poder não se mantivesse subjugado ao executivo, mas que tampouco fosse um órgão superior ou igual aos demais.

(II) Secularização como a perda da posição da Igreja no espaço político

A mudança a respeito da posição da Igreja teria se alterado a partir do século XVII, quando o poder temporal atingiu a posição primeira na escala social. Na sequência, o século XVIII é pleno de heterodoxias que promovem a secularização (ou paganização do Estado, como lembra Cândido Mendes (1866:CLXXXVII)). E lançando mão da prática regalista moderada, o Estado se iguala à Igreja, a cristandade se dissolve, e o rei adquire o status de político independente da Santa Sé, desconhecendo superior na terra. As entidades que antes cooperavam entre si, agora se situam como rivais.

O mais grave nessa conjuntura era a mudança da noção de soberania, que para ter sido erigida foi encontrar bases teóricas no paganismo antigo[64]. Ao eximir-se da teoria católica sobre a origem da soberania, que colocava o fundamento em Deus, os homens cometem uma heresia contra a religião, e um equívoco político. Pois só ela possuiria uma forma apropriada para eliminar os excessos, por isso a política católica exclui o Direito Divino (inclusive evita em muitos momentos Bossuet), bem como as teorias revolucionárias. Cândido Mendes defende o *Index* por ter feito esse trabalho de censura das obras menos condizentes com a ordem política segura e verdadeiramente livre.

> A teoria católica sustenta que a soberania tem a sua fonte em Deus, como o criador da autoridade, do poder social. O modo, as condições por que esse poder se torna uma realidade, passando do abstrato ao concreto, é um fato todo humano, e verifica-se no mundo de diferentes formas, como demonstra a história das diversas nações. Nunca se organizou uma nação segundo a teoria de Rousseau.
> Assim, existindo em Deus a soberania, e só competindo às nações, conforme se houverem agregado e constituído, a designação da pessoa ou pessoas que tem de exercer a autoridade, explicada fica a teoria católica. Não havendo soberania popular, e sendo outra e mui diversa a missão do povo, desaparece o direito de insurreição, e do livre arbítrio de mudar a forma do governo, direito legítimo, com a teoria revolucionária (ALMEIDA, 1866:CLXXXIX).

O primeiro passo desse processo revolucionário de secularização é a colocação da Igreja enquanto submissa a todas as ordens estatais. O que aconteceu em Portugal a partir de Pombal, quando em 1759 expele os jesuítas do Império. A expulsão dos inacianos, pode ser sentida como uma falência e contradição do liberalismo, assim como seu movimento necessário a fim de limpar terreno, e permitir uma transformação completa na educação e cultura dos países. Esse desenvolvimento contra a Igreja feria seu próprio caráter, que "*tem vida própria, isenta de alheio influxo; sua existência é superior à de quaisquer associações políticas, ainda as mais poderosas*" (ALMEIDA, 1866:XXI). De modo algum a Igreja precisaria de *placet* ou do aval do poder temporal para agir.

A secularização é explicada como a destituição da composição do Estado cristão, formado de forma mista, em que os poderes atuariam como um corpo, cuja alma estava sob o cuidado da Igreja.

O paradigma da liberdade era moldado para condenar o Estado cristão como seu antípoda. O que era errado, pois a liberdade é obra do cristianismo e não pode

---

[64] "*Esse argumento que é o tendão de Aquiles do Estado moderno - o da soberania e monopólio das leis, acaba desconhecendo a existência da Igreja como corporação independente, o que faz do Estado uma construção à feição antiga, das antigas organizações políticas, oriundas do Direito Pagão. Pretensão tardia, e cheia de perigos*" (ALMEIDA, 1866:XVII).

viver sem ele. Quanto menos cristianismo, menos liberdade. "*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*" (ALMEIDA, 1866:CLXXXVIII).

(III) A interpretação histórica e teológica do direito eclesiástico versus o regalismo do gabinete Rio Branco

De acordo com a interpretação de Cândido Mendes, a legalidade é a expressão e encarnação de uma vontade que transcende o próprio homem (BASTOS *apud* ALMEIDA, 1982). Portanto, a política de um Estado a respeito da religião era de suma importância. O embate travado no Senado com o Visconde do Rio Branco, no ano de 1873, refere-se às decisões do Gabinete na Questão Religiosa. Os dois problemas enfrentados diziam respeito à relação de um chefe de governo com a maçonaria, e sua incompatibilidade para com um país católico. E, sobre a visão constitucional regalista, que desenvolvia uma leitura incorreta dos institutos de origem eclesiástica, a serviço do domínio do Estado sobre a Igreja. Por fim, Cândido Mendes faz vários prognósticos quanto às consequências da política religiosa do Império.

Na Sessão Extraordinária de 10 de março de 1873, Cândido Mendes argumenta que seu combate à política religiosa do ministério é feita por razão de posição e consciência. Queria diferenciar-se dos demais, liberais e a ala agrária dos saquaremas, que apenas pretendiam a desestabilização do governo, por si só. Dizia ser obediente aos princípios da Igreja católica, e Senador de um país que adota a religião em sua Constituição. O alvo das críticas era diretamente Rio Branco, tratando do erro do mesmo em manter dois cargos simultâneos, o de Primeiro Ministro e de Grão Mestre maçom (ALMEIDA, 1982:375). Assegura que a maçonaria brasileira não é diferente das demais. E que seus dogmas são criminosos, pois substituem os princípios católicos no seguinte sentido: "*o Código Criminal, no art. 278, observa-se que tudo é permitido em matéria de imprensa, contanto que não ofenda a existência de Deus e a imortalidade da alma*" (ALMEIDA, 1982:389).

O intuito não era gerar uma perseguição aos crentes na maçonaria. O problema estava naqueles que procuravam misturar as duas doutrinas. Cândido Mendes explica que essa ordem de confusão entre catolicismo e maçonaria que se dá no Brasil é resultado de uma relação tíbia com a religião. Ou seja, o católico tíbio,

que pouco sabe e reconhece das doutrinas da Igreja, torna-se um maçom fervente cumpridor exato e rigoroso de qualquer preceito (ALMEIDA, 1981:437). A maçonaria tomava conta da sociedade brasileira porque boa parte do clero se tornara herético-jansenista depois de Pombal, e, a educação católica era fraca.

O pior era ver essa mistura dentro do ápice do governo conservador. Nesse sentido afirmava que a política do ministério, em matéria religiosa era contrária a seus deveres e à expectativa nacional (ALMEIDA, 1982:424). Em uma das discussões com Silva Paranhos, passa a mencionar estadistas e intelectuais que reconheciam a necessidade de separar a maçonaria da religião do Estado[65].

A licenciosidade às organizações maçônicas no Brasil, em um primeiro momento abriu espaço para a atuação de ideias contrárias à moral e a religião cristã (ALMEIDA, 1982:593). "*A maçonaria não é, e nunca foi, associação de simples beneficência, sejamos francos, sejamos sinceros*" (ALMEIDA, 1982:599). E do ataque à Igreja, posteriormente, esse gênero de provocação daria espaço para qualquer outra, inclusive contra o governo monárquico, como se via nas comemorações em nome da República (ALMEIDA, 1982:420). A autoridade legítima estava se autodesmoralizando, e poderia se ver impossibilitada de condenar atos contra o seu regime, já que o próprio ministério age contra a religião constitucional. Na lógica do senador Cândido Mendes, um governo que se permitia desbancar a Igreja, logo, a representante de Deus, poderia permitir qualquer sorte de instabilidade.

A ação do ministério contra D. Vital era mais uma das circunstâncias abusivas do padroado. Regalismo e liberalismo eram faces da mesma moeda, ou partes do mesmo processo de evitar a Igreja romana da ordem social. A outra frente de preocupação de Cândido Mendes estava em apontar os erros do constitucionalismo regalista, sobre a interpretação dos institutos eclesiásticos, em especial do *placet*.

O *placet*, que de modo geral, preconiza que o reconhecimento de uma lei da Igreja deve passar pelo aval do poder político no país. Cândido Mendes procurou mostrar que era incorreta a interpretação corrente sobre esse instituto, e tentou sanar grande parte da condenação feita aos Bispos. Basicamente a questão

[65] Cândido Mendes lembrou o caso de Viscount Palmerston (Henry Temple), na Grã-Bretanha, que mesmo sendo grão-mestre maçom, jamais teria se anunciado enquanto tal, falando sempre que era protestante (ALMEIDA, 1982:417). O mesmo exemplo valeu para Domingos Sarmiento, que em sua estada no Brasil, recusou-se a desempenhar papel de maçom, apesar de o sê-lo. Lembrou também François Guizot, calvinista, mas respeitou e cumpriu com os cultos da religião majoritária na França, enquanto esteve no governo.

envolvia o §14 do art. 102 da Constituição de 1824, que estava sendo observado de forma oposta às doutrinas da Igreja (ALMEIDA, 1982:474), como se o *placet* fosse apenas um elemento na conveniência estatal, e não um meio de consolidar a oficialidade da religião. A visão ultramontana sobre a Constituição de 1824, por outro lado, observava que o art. 5º, sobre a religião católica como a do Império, estava em nível superior a um dispositivo específico, e que só poderia existir depois do princípio da religião oficial. O art. 102 deveria ser lido à luz do 5º da Constituição Imperial.

Ao fazer um histórico do *placet*, explica o sentido por meio de uma interpretação histórica, indo às origens. O objetivo do *placet* é tornar ainda mais público, dentro de uma comunidade política, o documento pontifício, e reforçar a palavra eclesiástica. O príncipe ou governo que recebeu as bulas deveria publicá-las de modo que melhor defendesse a religião que jurou manter. O sentido era ainda o de consolidar a promoção da religião por parte do chefe político.

Por outro lado, o *placet* moderno quer interferir na doutrina, quer julgá-la, sendo algo que não estava em sua origem e na prática pela qual o instituto foi criado. Quem o reintroduziu em Portugal, com essa nova proposta, foi o regime do Marquês de Pombal, "*em 1765, pela Lei de 6 de maio, e por causa do breve Apostolicum pascendi, em que o papa Clemente XIII elogiava a Companhia de Jesus, restabeleceu o placet*" (ALMEIDA, 1982:394). A partir dali o instituto se tornou instrumento de manobra do Estado português, tanto que à época da perseguição que Pombal empreendeu contra a maçonaria, através da Inquisição - por conta de um momento de concentração do poder estatal -, foi conveniente ao secretário de D. José I executar as bulas papais (ALMEIDA, 1982:395). Ou seja, o que deveria ser um elemento em prol da religião, passou a ser um mecanismo ao bel benefício da concentração ou distribuição de poder estatal.

Os comentários sobre o tema do *placet* eram permanentes e compunham o modo como Cândido Mendes, enquanto senador e jurista contribuía com a Igreja no combate ao regalismo. Na Sessão de 30 de agosto de 1873, analisou o absurdo lógico do Conselho de Estado ao tratar da Questão Religiosa: se alguma lei da Igreja não recebesse o *placet* real, aquilo deixaria de ser obedecido pelos fiéis? O Estado pretende que em matéria de fé o cidadão confie mais nele do que na religião. No fim das contas é assim que se configura o regalismo, sob o influxo da maçonaria.

Era justamente esse o maior desafio dos ultramontanos, combater o regalismo. Cândido Mendes encarava que a defesa da Igreja era um passo para marcar uma posição dentro do Partido Conservador. O gabinete Rio Branco já havia sido imprevidente, e o responsável pelos acontecimentos da Questão Religiosa (ALMEIDA, 1982:513), abalando as relações com a Igreja. Mas dentro do espectro do regime monárquico, o anticlericalismo era a antessala do antimonarquismo. E esse não era um problema exclusivo dos liberais, sobretudo aqueles que queriam impulsionar uma república. Entre os saquaremas já se encontrava a descaracterização das bases constitucionais do Império, e estava sendo aplicado através do excesso de protagonismo reformador (ALMEIDA, 1982:765).

No caso da Lei do Ventre Livre, de 1871, Cândido Mendes colocava que deveria ser obra do parlamento, para não desgastar a monarquia e o ministério não tomar atribuições que originalmente deveriam competir a outros poderes. O problema era que a reforma de 28 de setembro de 1871 saiu de um ato semiautoritário, discricionário, e não do sentimento da nação gerado no parlamento. A monarquia agiu mal em ser tão positiva, direta, demasiado comprometida, quase descaracterizando o regime monárquico parlamentar. Diz ter medo dos fatos que abalam o regime (ALMEIDA, 1982:769). E explica que se o projeto da Câmara dos Deputados tivesse sido discutido, evitaria desgostos sobre a monarquia (1982:766).

E no caso da Questão Religiosa, que era injusta e desnecessária, viu-se a desmoralização do Estado brasileiro. Diz não temer pela religião, pois sabia que ela era impermeável às transitoriedades políticas, porém, temia pelo regime monárquico. Para Cândido Mendes, quem obrasse contra a Igreja, de quebra, obraria contra a monarquia. O ultramontanismo era o apoio ao regime, não sua submissão. Ao passo que por trás dos transtornos recentes e futuros o senador analisava o papel da maçonaria, e traçando certos prognósticos.

> Os monarquistas e os amigos da Igreja é que hão de sofrer, estes sim, porque serão sempre olhados com olhos vesgos, ao passo que aqueles que se acham incorporados na poderosa associação de que V. Ex. é, ou diz ser chefe, podem ser perdoados por essas pequenas culpas, o de haverem servido à monarquia; para estes a revolução será clemente, generosa, voltando as coisas ao estado que se deseja ao trabalho do desmoronamento da sociedade cristã (ALMEIDA, 1982:768).

Dentro da estrutura bipartidária instaurada o Partido Conservador era o realizador das reformas. Mas para Cândido Mendes, o problema era o lugar de onde elas partiam. A condução política saquarema endossava a conjuntura propícia para a quebra dos traços constitucionais aliados à religião cristã. O quadro era formado:

pelo baixo cultivo da educação religiosa, clero de modo geral marcado por doutrinas heréticas como o jansenismo e por um relaxamento moral, presença maciça da maçonaria na opinião pública, excesso de atuação da monarquia na aprovação das reformas liberais, um leque de leis secularizantes prestes a serem aprovadas (sobretudo o casamento civil), e a criação de um ambiente especial para a recepção do protestantismo no país - na crença de que o futuro do progresso aliava-se a esse tipo de religião[66].

Um legado que podemos reter dessa análise política ultramontana, bastante desenvolvida nas intervenções de Cândido Mendes no Senado e na introdução ao seu *Direito Civil Eclesiástico,* refere-se à falta de preservação do ambiente cultural que sustenta um regime político. Essa era a crítica que ele fazia ao próprio Partido Conservador, que não estava organizado para a proteção dos elementos essenciais da tradição brasileira.

Inicialmente, os estadistas do Império já apontam para um projeto modernizador, em que o clero seria instrumental, neutro. Dentro da perspectiva católica ultramontana essa relação tinha prazo de validade, até o tempo que não chegasse ao Brasil um catolicismo tradicional, romano, não heterodoxo, e distante do jansenismo. Desse intento de querer se aproveitar da estrutura católica, sem apegarem-se aos seus princípios, os estadistas podem ter enfraquecido um dos sustentáculos da monarquia, prenunciando o seu fim "*confluindo, portanto, com as outras forças sociais que rumavam para a formação do Estado republicano*" (ROMANO, 1979:93). Não significa, contudo, que no momento da Questão Religiosa esse distrato entre o Estado e a Igreja já estivesse pronto, mas que ao longo de todo o Império, como Cândido Mendes já julgava que o Estado não era católico, não se cultivou esse elemento que poderia apoiar o regime. Claro, tudo a um custo: de um horizonte cristocêntrico, vinculado à política ultramontana, reacionária, com tons medievalistas, fortemente aliada à Santa Sé, agrária, e devedora do missionarismo jesuíta no país.

[66] É arriscado afirmar que Cândido Mendes previa a queda da monarquia, na ocasião havia proposto uma teoria geral de reação ultramontana ao governo. O panorama geral do ultramontanismo é esse - sem a manutenção do substrato sobrenatural que mantém o regime, a queda é natural. Os analistas posteriores da Questão Religiosa divergem quanto à sua relevância para o fim do Império. Os indícios apontam que a década de 1870 ainda era um momento precipitado para se afirmar um plano inclinado da monarquia. E mesmo a campanha republicana posterior, quanto à religião não se dirigia propriamente contra D. Pedro II, que era menos católico e mais filósofo, mas sim devido ao temor de um Terceiro Reinado com a Princesa Isabel, a "beata" (TORRES, 1968:158).

3. REGALISMO, MODERANTISMO E RADICALISMO

Este capítulo serve para encaminhar a compreensão dos demais modos de atuação política diante da crise entre Igreja e Estado, e que guardam em comum uma contraposição ao clericalismo tradicional. A saber - o regalismo do governo saquarema, a perspectiva moderada de Nabuco de Araújo e o posicionamento radical dos liberais – que proporcionam visões diversas a respeito das relações entre Igreja e Estado, e, ao mesmo tempo, um posicionamento em comum quanto a necessidade de combater o clericalismo.

Por outro lado, o setor mais minado na dinâmica política da época era o saquaremismo, que viu o desequilíbrio do sistema regalista na Questão Religiosa e recebeu críticas não só dos ultramontanos, como visto anteriormente, mas, sobretudo, dos liberais radicais. Finalmente, ressalta-se que um dos fios condutores dessa análise procura focalizar o tratamento dado pelos atores políticos quanto aos conceitos de liberdade e soberania, para que assim seja possível gerar alguma compreensão e meio de comparação entre os vários discursos.

3.1 O governo saquarema e a Questão Religiosa

O modelo político saquarema corresponde ao segundo período do processo político brasileiro[67], devedor da teoria do governo parlamentar da Monarquia de Julho na França, implanta-se no Brasil desde 1837, com a finalidade de assegurar a ordem, tendo as seguintes características: tutela do Imperador na execução das políticas públicas, estrutura de ação de cima para baixo, organização da burocracia estatal, governo parlamentar centralizado (LYNCH, 2007:17), controle da Igreja, e protagonismo estatal de modo geral. Esse formato pressupunha uma teoria justificadora do Poder Moderador como fonte do equilíbrio constitucional, um organismo de apoio às decisões de Estado para fortalecer o governo central - o Conselho de Estado, e uma ideia de que apenas na relação orgânica com a realidade do país seria possível implementar as reformas necessárias ao progresso do Império. Trata-se de uma perspectiva reformista, civilizadora, incumbindo a monarquia de garantir a ordem política através da mediação entre os grupos opositores. Distante, portanto, de uma forma de poder pautada no Antigo Regime.

[67] O primeiro corresponde ao início do funcionamento do sistema político imperial, em 1826, com base nas teorias do governo misto e da separação de poderes (LYNCH, 2007:17).

Esse modelo saquarema passou a ser questionado entre as décadas de 1860 e 1870, sendo praticamente substituído a partir de 1881, por um parlamentarismo aristocrático, sob o domínio da propriedade rural (LYNCH, 2007:17). A Questão Religiosa surge nesse contexto de questionamento do modelo saquarema de governo, contribuindo para desgastá-lo, pelos ataques que sofreu de uma frente ultramontana.

O que será examinado neste subcapítulo é a reação do ministério Rio Branco à revolta dos Bispos. A partir da compreensão prévia das diretrizes da linhagem saquarema, quanto ao lugar da Igreja na monarquia constitucional.

(I) A Igreja na concepção do modelo político saquarema

A lógica das relações entre Igreja e Estado para esse viés da política conservadora tem como pedra de toque o padroado, que se desenvolveu como meio de franquear a Igreja à disposição do Estado, dentro dos moldes do regalismo – pleno controle do poder secular sobre o sacro. Qualquer tentativa de superá-lo desaguava em conflitos, como o estudado aqui. Basicamente, o trânsito da Igreja pela sociedade brasileira era pensado, pela razão saquarema, de dois modos: como instrumento de estabilidade política e controle, em que o governo se beneficiava por conta do costume do povo em ver-se ligado à religião católica, e como recurso administrativo barato a fim de realizar tarefas fundamentais da vida cotidiana – batizados (únicos registros públicos de nascimento), sepultamento, casamento, ensino, a civilização moral dos sertanejos, o trabalho missionário de catequização dos índios, etc..

Ao invés de facilitar a ação da religião, com o cuidado e manutenção do monarca, o Império brasileiro distanciou-se de uma reverência às demandas cristãs na política. E, até a Questão Religiosa, esse tema não era devidamente problematizado, foi apenas com o surgimento do ultramontanismo que se cogitou aplicar as exigências cristãs sobre a ordem política. O paradigma imperial, em especial no modelo saquarema, aliado ao pensamento de D. Pedro II, estava voltado à civilização tutelada da monarquia, fora de padrões religiosos.

As mentes mais influentes na teorização do modelo saquarema de governo, foram Paulino José Soares de Sousa, futuro Visconde do Uruguai (1807-1866) e José Antônio Pimenta Bueno, depois Marquês de São Vicente (1803-1878). Uruguai, discípulo e continuador de Bernardo Pereira de Vasconcelos, era tido como o

principal formulador do pensamento conservador brasileiro (CARVALHO *apud* VASCONCELOS, 1999:31), mas falecera anos antes do conflito, enquanto São Vicente teve participação ativa no Conselho de Estado, reafirmando a posição regalista sobre a Questão Religiosa. Na ocasião, ele reiterou o entendimento contido em sua obra anterior, *Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império* (1857): ao informar que o Estado tinha o direito de fiscalizar o culto, sua doutrina e disciplina (VILLAÇA, 1976:55). Esse tratado de 1857 evidenciava um liberalismo moderado cujo propósito, segundo o próprio autor, era pedagógico, para "*auxiliar os esforços dos jovens brasileiros que dedicam-se ao estudo do Direito, e que não tem ainda, (...) um expositor nacional dos princípios fundamentais de nossas leis e liberdades pátrias*" (SÃO VICENTE, 1958:1).

Na seção 3 do livro, São Vicente trata da *Religião do Império e Tolerância de outros cultos*, subscrevendo o art. 5º da Constituição de 1824, sobre a religião católica – oficial. Seguindo sua interpretação, toda a moral e as bases das virtudes sociais advinham do dever sagrado de prestar culto ao senhor do universo, identificando a importância da religião para os valores e a moral social, sem desfazer-se da liberdade de culto privado, como um dos direitos dos mais invioláveis da humanidade.

O primado do direito público dizia respeito ao estabelecimento da ordem constitucional. O adjetivo *constitucional*, para São Vicente, referia-se tanto ao consentimento nacional, como à fixação de limites, regra fixa e suprema do governo e dos direitos e obrigações dos cidadãos. A ordem religiosa estaria circunscrita à formulação constitucional do soberano:

> O criador da ordem religiosa é o mesmo criador da ordem temporal, é o mesmo legislador supremo; ele deu à sociedade política o direito e o dever de existir e de conservar a ordem pública, de não consentir que ela seja perturbada (SÃO VICENTE, 1958:24).

Seguindo os princípios indicados por São Vicente, em 1862, o conselheiro Paulino publica uma obra que assinalava a incorporação do conservadorismo saquarema alinhado a uma agenda que envolvia as novidades europeias da década anterior, o constitucionalismo inglês de Bagehot, e as influências de François Guizot reverberam no seu *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (CARVALHO *apud* URUGUAI, 2007). Na viagem que fizera entre 1855 e 1856, o futuro Visconde do Uruguai obcecou-se pela organização administrativa da Inglaterra e da França, vinculando o funcionamento das instituições ao reino da liberdade. No caso francês,

esse era o caminho dos teóricos que pretendiam completar a revolução e torná-la governável, como Guizot.

O papel do Estado nesse encaminhamento de Uruguai passara a outro estágio, de bom administrador. Para isso era preciso manter a ordem, abraçando até mesmo a matéria religiosa. O caso dos recursos à Coroa por conta de abusos de autoridades eclesiásticas era observado como um remédio "*para conter nos seus justos limites a jurisdição dos eclesiásticos, e para manter ilesa a autoridade do rei e dos magistrados civis*" (URUGUAI, 2007:289). Como responsável por fiscalizar o rumo espiritual do povo, o Estado deve ter os instrumentos suficientes a qualquer ataque do clero à temporalidade.

O clericalismo de Uruguai justificava a presença da Igreja como instrumento de controle social, de braço estatal para determinadas funções sociais, de exercício de um trabalho pedagógico sobre o povo inculto e sem condições de exercer uma autonomia. Nesse ideal, pode-se presumir que no tempo em que a "opinião pública" se expandisse, muito provavelmente a Igreja já não seria necessária como órgão público do Estado.

De todo modo, em São Vicente, como em Uruguai, o fulcro era sempre a moderação em prol da modernização, como no poema que Uruguai recita de Sá de Miranda: *"O bem está no meio, O mal todo nos extremos"* (URUGUAI, 2007:436). E se o Brasil já vira padres revolucionários, como em Pernambuco e pelo liberalismo de Feijó, a essencial centralização de Uruguai continha uma segurança contra os possíveis extremismos do elemento religioso.

(II) O discurso oficial do governo saquarema diante da Questão Religiosa

Para tratar do ministério Rio Branco é necessário observar as principais transformações que perpassam a política imperial entre o final da década de 1860 e o período que cobre a Questão Religiosa.

Politicamente, a conturbada década de 1870 começou, na verdade, em 1868. Ano da segunda queda do gabinete liberal de Zacarias de Góis e Vasconcelos, iniciando uma profunda crise política. O evento pôs termo à Liga Progressista - composta até então da união entre conservadores dissidentes e liberais históricos. Os liberais "*históricos*" - como Tavares Bastos e Teófilo Ottoni ficaram de um lado, e, de outro, os "*progressistas*" - como Marquês de Olinda, e o próprio Zacarias, que adotavam uma postura mais moderada, entre teses radicais e progressistas

(VIEIRA, 1980:249). Nessa confusão, os radicais descontentes alistaram-se no programa republicano – que na década de 1870 formava um partido irrelevante (BOHERER, 1954 *apud* LYNCH, 2007:300). Os demais continuaram no novo Partido Liberal (CARVALHO, 2006:205).

No poder desde 1862, os progressistas não logravam aplicar no governo o que criticavam nos saquaremas. A instabilidade dos gabinetes dirigidos pelo Partido Liberal até 1868 deu prova disso: seis ministérios em quatro anos, a metade sob a chefia de Zacarias de Góis e Vasconcelos. Outro ponto que gerava debilidade institucional era a disputa interna ao Partido Liberal, entre progressistas e históricos. Já no Conservador havia também descompasso na unidade saquarema, com uma desinteligência entre a ala da burocracia – identificada com o progressismo reformador - e a da lavoura.

A onda de renovações políticas atingiu o Partido Conservador, pelo projeto teórico de José de Alencar (1829-1877): não obstante a veneração aos fundadores do partido - incluindo o Visconde do Uruguai, Alencar via o modelo saquarema como superado (LYNCH, 2007:318). O saquaremismo, que logrou unir em um só projeto, burocratas e fazendeiros, dividiu-se de forma avançada a partir do final da década de 1860. Visconde do Inhomirim (Francisco de Sales Torres Homem), São Vicente, Rio Branco pertenciam à ala burocrática saquarema, e pretendiam manter o interesse do partido ligado ao Estado, aliado ao protagonismo do Imperador, e encaminhando o governo para a promoção das reformas sociais. Os ruralistas, como os senadores Visconde de Itaboraí, Barão de Cotegipe e Francisco Gonçalves Martins - Visconde de São Lourenço (1807-1872) defendiam o dirigismo provincial, em nome dos interesses econômicos e de uma percepção sobre a tradição cultural brasileira, contra grandes reformas modernizadoras. Posição que muitas vezes encontrou eco em outra trincheira, a dos políticos ultramontanos, localizados entre a ala conservadora ruralista e os liberais moderados. Os senadores Cândido Mendes de Almeida e Zacarias estampam esses dois polos unidos pelo culto ao passado da religião. O primeiro do Partido Conservador, senador pelo Maranhão; e o segundo era o velho líder dos progressistas, do Partido Liberal.

Acotovelando-se entre os radicalismos de vários lados, vindos dos liberais radicais, dos ruralistas, e desse elemento imiscuído entre conservadores e liberais moderados: os ultramontanos, o governo saquarema de Rio Branco conseguiu ser o mais longevo da história imperial e com um rol de vitórias. E contou com apoio do

Imperador. D. Pedro II, adepto da razão saquarema, teve participação estratégica para convencer os ministros a apresentarem na Fala do Trono - texto de abertura no parlamento para apresentar o programa de governo -, o projeto de lei pela liberdade do ventre livre.

A Lei do Ventre-Livre é aprovada, logo no primeiro ano do ministério Rio Branco, em 1871. Em meio a esses avanços as alas agrárias reagem. Rio Branco foi violentamente acusado de dividir o partido (CARVALHO, 2007:223). Do mesmo modo, a radicalização liberal travestida de retórica republicana, com manifestos a partir de 1870, exibia o pensamento liberal clássico e a demanda por federalização, sem tomar posição a favor da abolição (CARVALHO, 2007:209). Em uma palavra, fustigou-se a política saquarema, que garantia a estabilidade do regime, pelo redivivo liberalismo de esquerda que bradava pelo parlamentarismo democrático (LYNCH, 2007:23); ao passo que a direita *ultra* conservadora - por mero instrumento retórico ou compromisso verdadeiro com uma compreensão dos costumes do país - evidencia a defasagem do saquaremismo no trato com a instituição que tradicionalmente consolida a monarquia, a religião oficial.

As mudanças políticas introduzidas na década de 1870, no entanto, não configuravam um cenário de colapso do regime monárquico, ainda que o modelo político saquarema estivesse sendo sacrificado na aprovação de reformas, e na crise contra a Igreja. O saquaremismo foi posto à prova durante o seu auge, quando mais atuou.

Tampouco seria a religião a principal responsável por uma desestabilização mais séria. O enfrentamento da questão dos Bispos foi contundente pela honra da soberania, a Igreja que sempre fora sujeita ao domínio estatal, precisava tomar a reprimenda necessária, do tamanho de sua petulância. Esse era o entendimento de D. Pedro sobre a Questão, influindo diretamente para que Rio Branco não cedesse diante do clero ultramontano.

O Imperador acompanhara a posição do Conselho de Estado (PEREIRA, 1966:46), dando claras e constantes demonstrações de que prezava pela autoridade do Estado (VILLAÇA, 1974:27). Para ele, a ação dos Bispos resumia-se em uma "*exibição intempestiva de uma força mal utilizada"*, como expressou em carta de 4 de abril de 1874 a Gobineau, e dizia ainda:

> a propósito de maçons, que, no Brasil pelo menos, nunca se preocuparam com doutrinas religiosas, os Bispos esqueceram a Constituição e as leis do

> país. O governo não faz senão manter a independência do poder temporal naquilo que não é puramente espiritual (*apud* LYRA, 1977:355).

Dera toda confiança ao governo, crendo que a saída para a situação sairia do recuo dos Bispos. D. Pedro estava convicto de que o ultramontanismo era o contrário de um ideal civilizador. Antes de viajar em 1876 para os Estados Unidos, deixando o cargo à filha – princesa Isabel, pede a ela que evite os ultramontanos. A passagem a seguir revela como o monarca pretendia agilizar a liberalização do país, secularizando a sociedade, evitando a saliência do poder eclesiástico e ampliando o conjunto de direitos civis:

> A questão dos Bispos cessou. Mas receio ainda do de Olinda, quando voltar à Diocese. Entendo que é urgente tornar os efeitos civis dos atos desta natureza independentes da autoridade eclesiástica. Se se tivesse seguido o meu parecer, ter-se-ia votado já o projeto de lei do casamento civil, apresentado às Câmaras pelo Ministério de 1875. Adoto inteiramente as ideias desse projeto. O católico deve casar-se catolicamente; mas não pode ser obrigado a isso pela lei civil, para que esse ato da vida civil tenha efeitos civis. O registro civil já está regulamentado em virtude de lei; e é apenas preciso fazer executar o regulamento (DOM PEDRO II, Notas à Princesa Imperial *apud* LYRA, 1977:216).

Desde o início de seu império, Pedro II furtava-se da Santa Sé. Declinou do alto prestígio dado por Roma ao Brasil, recusando o cardinalato em 1847 - o que seria o primeiro de toda América Latina. O argumento era o de que a cúria romana pediria algo em troca.

O legado do Segundo Reinado à Igreja brasileira não permitia ao clero regozijar-se. Deixou a Igreja em parcas situações, com atrasos nos pagamentos dos párocos, dificuldade na construção de igrejas, e um déficit na instauração de novas dioceses, assunto que respondia: "*Criar um outro bispado! Aumentar o número desses combatentes em favor das ambições da Cúria Romana!"* (DOM PEDRO II *apud* BRUNEAU, 1974:53).

Diante dos ultramontanos, o primordial era assegurar a honra do Império, e evitar que aquele fenômeno pudesse se avolumar. Sob o mesmo espírito estava o chefe de Gabinete. O Visconde do Rio Branco se dispôs a sacrificar o Ministério a ter que transigir nessa matéria com o clero revoltoso, e deixava isso exposto ao Imperador: "*da maior importância para mim, que aceitarei todas as consequências, inclusive a dissolução do Ministério"* (RIO BRANCO, Carta de 28 de fevereiro de 1874 *apud* LYRA, 1977:210). Heitor Lyra (1977:212) afirma que Rio Branco não teria ido tão longe e pedido a acusação dos Bispos se não tivesse o incentivo do próprio monarca.

Como em um jogo de xadrez, Rio Branco faria de tudo para proteger o rei. Nas comunicações com o Ministro do Império, João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), no final de 1874, ele era informado de como o Imperador estava tomando as dores sobre a repercussão da Questão Religiosa, e encontrava-se desgastado: "*já tive ocasião de dizer que o Imperador está sofrendo com a questão religiosa e que é preciso resguardá-lo",* João Alfredo ainda afirmou que D. Pedro não cessava de repetir: "*o assunto é grave e dos mais difíceis que tem cabido aos ministérios deste país"* (*apud* GUERRA, 1976:77).

José Maria da Silva Paranhos, (1819-1880), pai do futuro barão do Rio Branco – seu primeiro filho de 1845, foi liberal, mas em 1850 retirou-se da cena política e voltou em 1853 pelo Partido Conservador. É descrito como um monarquiano liberal (LYNCH, 2007:330), que pedia a renovação dos conservadores à luz dos novos tempos, para não deixar o liberalismo e a popularidade como monopólios do Partido Liberal. Ligado à maçonaria, em 1869 elegia-se Grão-Mestre do Grande Oriente do Brasil. No ano seguinte recebeu o título nobiliárquico de Visconde do Rio Branco. E retornou ao governo com os saquaremas no gabinete do Visconde de Itaboraí, de 16 de julho de 1868, para assumir a pasta dos Negócios Exteriores. A tarefa era da maior importância: lidar com os trâmites finais da Guerra do Paraguai (1864-1871).

A contragosto tornou-se chefe de gabinete em 1871, e fez o mais longo governo da história do Império. Até 1875 Rio Branco encampou uma série de reformas, muitas de cunho liberal: implementação do *habeas corpus*, instituiu a fiança provisória, incentivou a imigração como substituição de mão de obra, promoveu a construção de estradas de ferro, construiu escolas, fez o primeiro recenseamento geral (1872), fundou a Diretoria Geral de Estatística, diminuiu a força eleitoral do Poder Executivo - com a separação da atividade judicante do inquérito policial em nível local, e na constituição de óbices ao emprego da Guarda Nacional e do recrutamento forçado para constranger o eleitorado, e, sobretudo atacou a delicada questão da abolição com a Lei do Ventre Livre (LYNCH, 2007:340).

Mesmo com todos os momentos conturbados da Questão Religiosa, de modo geral o ministério Rio Branco foi um dos mais estáveis. O líder político era cioso da repercussão do conflito para o governo, em carta de 13 de junho de 1872, demonstrou a João Alfredo preocupação quanto à imagem do seu ministério, queria

que a decisão do governo de denunciar os Bispos fosse enviada para todos os jornais do país (GUERRA, 1976:42)[68].

Em meio a esses incitamentos, Rio Branco expressava a João Alfredo, em carta de 14 de dezembro de 1873 o resultado "arriscadíssimo" que poderia levar a condenação dos Bispos, pois repugnaria a várias pessoas saber de um prelado preso pelo governo, reconhecendo que moralmente não era a melhor saída. Pede ao conselheiro que o "*ajude a por do lado do governo bastante força moral"* (*apud* GUERRA, 1976:58).

Em sintonia com o Imperador, Paranhos não nutria um sentimento anticlerical, não pretendia fazer um ataque pessoal aos clérigos, porém, preponderou uma aplicada prática da razão de Estado[69]. Entre as medidas para estancar os levantes provocados com a prisão dos Bispos, mandou expulsar os jesuítas estrangeiros de Pernambuco, em 1874, depois da suspeita de que estavam por trás de várias intentonas (LYRA, 1977:219). A insatisfação gerada com a prisão dos Bispos poderia servir como motivo para a oposição incitar a desordem contra o governo saquarema, por mais que aquele pudesse não ser o motivo suficiente para gerar tantos agravos. Os movimentos civis ocorridos entre 1873 e 1875, eram tanto de ultramontanos – como a própria Questão Religiosa com sedições de menor vulto, como liderados por liberais, como a revolta do Quebra Quilo, entre 1874 e 1875, contra a implantação de um novo sistema métrico.

Após quatro anos de ministério, Rio Branco deixava a pasta e dera lugar ao Duque de Caxias, o velho conciliador do Partido Conservador. Um dos pedidos do novo governo foi a anistia para D. Vital e D. Macedo Costa, com o propósito de acabar com os debates sobre a questão dos Bispos. Porém, Rio Branco, naquela altura como membro do Conselho de Estado, se mostrou completamente contrário,

---

[68] A imprensa congregava um verdadeiro campo de batalha, com uma vasta pluralidade de títulos, ligados às forças políticas, imersos entre trocas de acusações e debates ferrenhos. E as opiniões saídas dos impressos faziam os estadistas refletirem sobre suas posições, tanto que nas cartas trocadas entre os ministros era comum anexar jornais que lidavam com a Questão Religiosa. Em uma delas, de 13 de junho de 1873, entre Rio Branco e João Alfredo, o primeiro-ministro comenta sobre a publicação da carta do Bispo do Rio Grande do Sul que incitara expressivamente os católicos naquela província (GUERRA, 1976:46).

[69] Em carta ao presidente da província de Pernambuco, Henrique Pereira de Lucena, Rio Branco afirma: "*Eu respeito conscienciosamente as instruções do prelado, mas receio muito que ele nos crie grandes dificuldades com o rigor que vem desenvolvendo contra os maçons e contra o clero, que se não reforma da noite para o dia e tem verdadeira influência entre o povo. Isso, ainda que a política não auxilie a iniciativa. Veja V. Exª se pode conseguir que o prelado, com melhores intenções, não seja causa de sérias perturbações sociais no Brasil*" (RIO BRANCO *apud* LYRA, 1977:207).

pois não acreditava que os Bispos deixariam a perseguição aos maçons depois de serem anistiados, pois entendia que:

> É em Roma que está a chave de todas as dificuldades que perturbam a Igreja do Brasil, e o meio de convencer a Cúria Romana, que hoje procura alargar a esfera do poder espiritual por todo o orbe católico, não é ceder-lhe tudo, ainda que momentaneamente, mas opor à sua tenacidade outra igual ou maior, falando-lhe uma linguagem firme e decidida, ao mesmo tempo que muito conciliadora e respeitosa para com Sua Santidade (RIO BRANCO *apud* RMMI-anexo).

A anistia poderia ser sentida como um arrependimento. E pior, a clemência do Poder Moderador revelaria "*por outros termos, uma vitória preciosa para as doutrinas e os propósitos políticos da Cúria Romana*" (RIO BRANCO *apud* RMMI-anexo). Rio Branco mostra também que o radicalismo não era oriundo do governo, mas que em nome da conciliação a ação foi enérgica contra os extremismos clericais. "*O Governo, ao passo que dava andamento ao processo dos Bispos, (...) procurou a intervenção benéfica da Santa Sé para evitar as consequências ulteriores do conflito e para ter a liberdade de ser mais generoso com os delinquentes*" (RIO BRANCO *apud* RMMI-anexo).

De modo geral, o elemento mais importante nesse argumento de reafirmação era o seu modo atenuado de expressão regalista. Desde a acusação contra D. Vital, o Império procurou esquivar-se do argumento da motivação religiosa, pois a Constituição impedia a perseguição por tais razões (PEREIRA, 1966:76). O arrazoado nos relatórios ministeriais tem em conta que a questão não era propriamente religiosa, mas de infração constitucional.

Ou seja, os Bispos quiseram dilatar as suas atribuições em prejuízo das do poder civil. Pretensão que remontava às disputas sobre nomeação de nome para o bispado com o Arcebispo D. Viçoso em Mariana, na década de 1850 (RMMI, 1874:68). Os relatórios do Ministério do Império de 1874 asseguravam que a disputa de d. Vital e d. Macedo Costa utilizava a maçonaria como bode expiatório (RMMI, 1874:69).

Diz ainda o Relatório do Ministério do Império referente a 1873 que as sociedades maçônicas eram manifestações de um direito garantido aos cidadãos brasileiros, não podendo as autoridades eclesiásticas impedir a sua atuação, sendo que as penas não poderiam ultrapassar o quesito espiritual, circundadas à consciência dos católicos. O ato dos Bispos, que executaram no Brasil as Bulas papais, sem que as mesmas tivessem recebido o beneplácito, era o equivalente à revogação de leis civis do Império, e a inutilização das garantias que por estas eram

dadas aos cidadãos brasileiros. "*Nestes deploráveis fatos havia: 1º - usurpação de jurisdição de poder temporal; 2º - notória violência no exercício da jurisdição e poder espiritual*" (RMMI, 1874:70). Por fim, o crucial era o risco desse abuso no sacrifício da soberania nacional. A solução do Conselho de Estado, de responsabilizar criminalmente os dois Bispos foi incorporada dentro de uma lógica de manutenção do equilíbrio constitucional, sem pretender a discussão teológica (RMMI, 1874:72).

Por seu turno, o clero tampouco pretendera adentrar no espaço político, não fizeram um movimento contra o Imperador, nem visava qualquer ideia republicana ou liberal. "*O problema se comporta na esfera exclusiva dum pronunciamento religioso, que, se teve caráter político, não foi senão por culpa dos políticos; nunca dos Bispos, que não saíram do terreno da doutrina*" (PEREIRA, 1970:288). Porém, de um modo ou de outro, para bem ou para mal, a Questão Religiosa politizou-se. O contexto político instaurado assim o determinava.

Embora destituído de um anticlericalismo, o regalismo saquarema percebe a religião como base à instrução e à utilidade pública, mas não como norte de atuação política. É a visão de que a *religião está de saída*, não se pensa a estrutura política pelo influxo do religioso, a preponderância é eminentemente do político. O que vai de encontro à noção clerical, de que o poder civil tem responsabilidade para com a religião.

3.2 A salvação pela moderação e a Questão Religiosa

O historiador David Gueiros Vieira (1980), detentor de uma das obras de referência sobre os estudos da Questão Religiosa, dizia não estranhar o ultramontanismo no Brasil, senão o catolicismo liberal ter sido tão contundente. De fato, junto do regalismo, o liberalismo católico esteve presente na elite política brasileira, entre os não ultramontanos. Católicos liberais europeus ou estadistas simpáticos ao casamento do liberalismo com o catolicismo, como Lammenais, Montalembert, Dollinger, Gladstone, Guizot, transitavam como referências nos debates políticos do Segundo Reinado. O catolicismo liberal aparecia como uma alternativa à proposta saquarema de relacionamento entre Igreja e Estado.

Dentro da série de reformas colocadas como urgentes à civilização do país, boa parte atingia diretamente a posição da Igreja: casamento civil, voto de acatólicos, ensino laico, cemitério público civil, registro civil, separação entre Igreja e Estado, etc.. Nessa conjuntura o catolicismo liberal era a medida encontrada para aliar o avanço do liberalismo com a religião. Pensava-se na repercussão da posição da Igreja dentro do cenário político como fundamental para a transformação do regime. Para o catolicismo liberal europeu, o clericalismo contribuía para a concentração do poder estatal. Para o cenário brasileiro era um empecilho à condução de uma monarquia liberal, propósito do líder da moderação política do Segundo Reinado, o político e magistrado José Tomás Nabuco de Araújo (1813-1878), tanto quanto de liberais radicais, como Rui Barbosa e Joaquim Nabuco.

O propósito deste subcapítulo é avaliar a tese apresentada por Joaquim Nabuco sobre a relação entre o catolicismo liberal de Nabuco de Araújo e a sua atuação moderada na política imperial, com foco em temas envolvendo a Igreja. Ademais, perceber como pelo ponto de vista ultramontano, o catolicismo liberal – que servia no Brasil, aos moderados, como aos liberais radicais – retornava ao regalismo como meio de exceção para estabelecer a soberania do político nas relações entre Igreja e Estado. Depreende-se essa característica a partir do posicionamento de Nabuco de Araújo no Conselho de Estado em 1873, ao tratar da Questão Religiosa.

(I) A relação entre catolicismo e liberdade em Nabuco de Araújo

Na Europa o objetivo do catolicismo liberal era o de conciliar e atenuar a marcha do liberalismo político com a força moral da religião. Os católicos liberais

embarcaram na filosofia da história como progresso e temiam que se a Igreja não compactuasse com o liberalismo político, pereceria, e deixaria o mundo perecer sem seu impacto educador e, até, santificador. Na França, os católicos liberais foram os promotores de reformas importantes, dentro do governo republicano. A Lei Falloux de 8 de maio de 1850, instituindo a liberdade de ensino, foi o maior exemplo nesse sentido, era uma lei empreendida pelo ministro da Instrução Pública, Alfred Falloux (do grupo dos católicos liberais, do qual fazia parte Lammenais e Montalembert), e que aliou liberdade de ensino com amplo espaço ao ensino confessional.

Essa perspectiva gerava uma ideia de que as reformas poderiam ser feitas na base da conciliação, e assim agradar as partes em conflito. Tratava-se de uma via de estabelecimento da ordem política, salvando o *status quo* do regime instaurado e evitando o radicalismo democrático.

Para o caso brasileiro, um dos exemplos mais evidentes da conciliação entre catolicismo e liberdade aparece ao longo da vida política de Nabuco de Araújo. Há várias situações em que o conselheiro baiano se deparou com o tema religioso e tendeu a uma postura moderada, a saber: a propósito da administração eclesiástica, quanto à reforma dos conventos, na proposta de um projeto de concordata, sua posição diante da conversão dos bens das Ordens religiosas, no decreto de 1857 sobre o recurso à Coroa nas decisões eclesiásticas, da regeneração do clero e das faculdades de teologia (NABUCO, 1897), e, sobre o casamento civil.

O primeiro a fazer a relação entre a afirmação moderada por parte de Nabuco de Araújo e seu modo particular de ver a religião católica, foi o próprio filho do estadista. Em *Um Estadista do Império* - obra publicada em três tomos, entre os anos de 1897 e 1899 - Joaquim Nabuco (NABUCO, 1997;1897) resgata toda a história política do pai – Nabuco de Araújo – a partir dos pronunciamentos, contexto histórico e debates políticos, segundo os principais cargos ocupados na burocracia imperial, sobretudo no Senado e no Conselho de Estado. A obra tem como eixo apresentar Nabuco de Araújo enquanto o político do equilíbrio, do homem público no sentido romano – de sacrifício de suas convicções individuais em nome do bem comum, daquele que teria sido o ponto de equilíbrio entre os liberais, assim como o mais próximo da ala burocrata do saquaremismo. Em síntese o fio condutor de *Um Estadista do Império* era salvífico: Nabuco de Araújo procurava promover as reformas necessárias, mas sem que as ações dos gabinetes levassem a incitar iniciativas opositoras anti-Império.

A religião, portanto, ocuparia um lugar nessa conjuntura. Ainda que esse olhar seja fortemente influenciado pelo modo como Joaquim Nabuco apresenta o pai, a leitura das atas do Conselho de Estado, e as bibliografias que tratam do político baiano, consolidam essa posição. Há um esforço de Joaquim Nabuco em salvar a história política do pai, como monarquista – desejoso da manutenção do regime, e católico – desejoso de que a religião não fosse obstáculo às inovações progressistas. Ao tratar dos temas concernentes à religião e a Igreja, Nabuco de Araújo procurou afastar-se do regalismo saquarema, do anticlericalismo de uma das alas da maçonaria, e, sobretudo, do ultramontanismo.

O intuito era fazer com que os católicos aceitassem os benefícios liberais do direito constitucional moderno (NABUCO, 410:1899). Para cada caso que envolvesse a religião era preciso fazer uma ponderação de valores, sem rechaçar completamente nenhum dos polos da discussão. Por exemplo, apesar da separação entre Igreja e Estado estar no cabedal de reformas liberais, e a Constituição de 1824 recepcionar essa mudança, Nabuco de Araújo era a favor em teoria, mas se colocava contrário na prática. Por entender que o sentimento religioso regenera e aperfeiçoa a sociedade, e intromete-se nas relações morais, tanto quanto no direito, uma separação àquela altura era incompatível com a realidade social, de uma população imensamente católica, em que os vínculos com a religião eram menos individuais – como o seu – e mais coletivos junto à instituição religiosa. Dizia ele no Senado em uma das discussões sobre a Questão Religiosa (1872-1873):

> ‘Está bem claro o meu pensamento: em tese, proclamo o princípio absoluto da liberdade de consciência; na hipótese, não admito a separação da Igreja do Estado, e entendo, senhores, que separar-se a Igreja seria uma grande calamidade. (...) Neste ponto vou servir-me de um método de discutir, usado pelo grande estadista Thiers. Thiers nas grandes questões do seu tempo com os socialistas, comunistas e simonianos, dizia: - ‘Pois bem, reduzi vossas ideias a projetos de lei; vejamos se elas são praticáveis.’’ (*apud* NABUCO, 1899:400).

E não foi apenas quanto à separação que Nabuco de Araújo tomou posição de compromisso. Em 1855, Nabuco de Araújo tornou-se o responsável pela legislação que suprimiu as antigas ordens religiosas remanescentes do Império português no Brasil, dando o golpe de misericórdia por meio de uma *Circular*, quando ocupava o cargo de Ministro da Justiça. No documento constava que a cassação das licenças concedidas aos noviços teria termo com uma Concordata entre o Império brasileiro e a Santa Sé (VIEIRA, 2007:153). Nabuco então propôs um projeto de Concordata a ser oferecido à Santa Sé, mas que jamais foi assinado.

A Concordata poderia ser a solução para o debate a respeito da separação, do padroado e, especificamente, dos claustros no Brasil.

Mas de todas as vezes que Nabuco de Araújo atuou em temas eclesiásticos, na elaboração do decreto de 28 de março de 1857 é que caiu nas graças da Igreja. O decreto lhe rendeu elogios da parte de Cândido Mendes de Almeida, assim como de vários Bispos (NABUCO, 1897:325). Essa legislação firmou o princípio de que não havia recurso das suspensões ou interdições que os Bispos - extrajudicialmente ou *ex-informata conscientia* - impusessem aos clérigos para sua emenda e correção (NABUCO, 1897:324). Joaquim Nabuco reitera que o projeto provava o pensamento de Nabuco de Araújo sobre a Igreja, era preciso regenerá-la, para ser o prumo moral da sociedade. "*Os documentos citados não deixam dúvida sobre a intenção de Nabuco: sua medida era a de um estadista católico, inspirado no desejo de levantar as instituições da Igreja, e não no de derrogá-las*." (NABUCO, 1897:324).

Dentro desse esforço pela melhoria do clero, compartilhava com a proposta de trazer sacerdotes estrangeiros. Nabuco de Araújo não comungava do nativismo, que tinha preconceito pelos padres vindos de fora do país, e a fim de fazer dos seminários as escolas donde saíssem religiosos perfeitos, não hesitava em confiar a direção dos seminários a estrangeiros que se dispusessem a organizar e dar um caráter verdadeiro às casas de formação religiosa (NABUCO, 1897:327).

A reforma dos seminários ligava-se à vontade e necessidade de se criar faculdades de teologia. O senador ultramontano Cândido Mendes publicou em 1866 uma obra, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro* (1866), pensando justamente na urgência de solidificar a formação católica da elite. Mas a classe política em geral, estava pouco interessada em destinar verbas para a construção de uma faculdade de teologia. Ainda que essa não fosse a questão mais grave: a controversa maior seria a respeito da sua organização, método e conteúdo de ensino, e se ficaria a cargo da Igreja ou nas mãos da autoridade temporal. Nessa questão, Nabuco de Araújo procurou a fusão dos dois poderes, escreveu no projeto de estatutos das faculdades de teologia, que o art. 1º seria assim: "*O Governo do Brasil, de acordo com a Santa Sé, tem instituído duas Faculdades com o fim de conferir o grau de doutor nas ciências teológicas*" (NABUCO, 1897:329).

A discussão enveredara para as disputas, entre defensores do direito canônico contra a herança pombalina, e, os regalistas coimbrãos, defensores das prerrogativas do Estado sobre a Igreja. O lugar de Nabuco de Araújo nessa

discussão era daquele que não fora canônico, mas tampouco incorporou o espírito regalista, da estreita união entre Igreja e Estado. "*Para ele a religião é uma necessidade social de primeira ordem e é preciso fortificá-la, enraizá-la o mais profundamente possível no país, espalhar por todo ele a melhor semente católica*" (NABUCO, 1897: 334-335).

A religião, portanto, era vista como um meio de exercer a coesão social, a integração do país, e, assim, uma função para a Igreja. Não se trata de um regalismo, pois flerta com a separação, para que as atuações fossem claramente diversificadas, mas sem que isso significasse a supressão da religião. Em síntese, Joaquim Nabuco resume o que foi Nabuco de Araújo nos temas religiosos, sem contar a sua atitude na Questão Religiosa de 1873:

> (...) como ministro dos cultos: regalista, como os outros jurisconsultos da sua época, mas um regalista religioso, ainda mais, preocupado de fortificar a religião; ele não faz questão de direitos da Coroa em si mesmos, mas só da ocasião, do motivo porque esses direitos são exercidos, se é no interesse da religião, como ele o entende, ele o reivindica, se é sem objetivo prático, não os faz valer, não os invoca (NABUCO, 1897:335).

Nabuco de Araújo insistia que a primeira das políticas para o país passava pelo plano moral, de modo que seria preciso fortificar a religião (NABUCO, 1897:335).

Depois da Questão Religiosa o tema mais espinhoso entre religião e direito no Brasil dizia respeito à secularização do casamento. Nabuco de Araújo teve participação efetiva nas discussões centrais sobre esse tema, inclusive na primeira delas, quando entrou na pauta do Conselho de Estado, em 29 de maio de 1856. O que saiu daquela reunião foi o embrião do decreto-lei de 1861 - que estendeu os efeitos civis dos casamentos, celebrados na forma das leis do Império aos das pessoas que professarem religião diferente da estatal. Em 1863, outra legislação para regular o casamento e registro de acatólicos é lançada. E parou por aí. Até o final do Brasil Império o casamento civil, uma das maiores bandeiras dos liberais para facilitar a entrada de imigrantes protestantes no Brasil, não teve nenhum projeto aprovado. Um dos motivos é que a Questão Religiosa travou a pauta a respeito desse tema na primeira metade da década de 1870.

Mais uma vez, a proposta conciliadora nesse tema havia sido a de Nabuco de Araújo, que procurava agregar a manutenção do credo católico e dos ritos dessa religião para o casamento religioso entre pessoas católicas. O político baiano

dissertava sobre a possibilidade de permitir o casamento de pessoas de credos diversos a partir do controle civil.

Havia certo entendimento entre saquaremas e luzias quanto à necessidade de implantação do casamento civil no Brasil, no sentido de tomar conta de um mecanismo de controle e contato com a sociedade civil, na medida em que a soberania do Estado condizia com a civilização do casamento. Esse era, por exemplo, o argumento do Visconde de Taunay, parlamentar conservador, e diretamente interessado em promover a vinda de imigrantes protestantes ao Brasil.

No entanto o dissenso se tornava evidente a respeito da preocupação quanto às consequências do projeto. O temor do casamento civil no paradigma político dizia respeito à estabilidade social para o pensamento conservador. Queria-se evitar que o casamento civil incitasse o sentimento religioso na população e gerasse algum tipo de indignação. Nabuco de Araújo chegou a recear a dissolução do ministério, por conta da proposta saída da discussão no Conselho de Estado em 1856. E nesse sentido se via em uma situação complicada, pois era sua a iniciativa para o casamento civil desde 1854 e havia se comprometido diante do parlamento em aprová-lo (NABUCO, 1897).

Enquanto Ministro da Justiça (1853-1857), Nabuco de Araújo redige o primeiro projeto de lei sobre o casamento civil, e o envia ao Marquês do Paraná em abril de 1855. No conteúdo considera-se o matrimônio evangélico e misto (entre católicos e protestantes) como distintos, civil e religiosamente, em que o civil precede o religioso. Os efeitos desses tipos de união são civis. Nabuco de Araújo limitava-se a regular os casamentos mistos, e, regular o realizado entre acatólicos (NABUCO, 1898:27). Seu sucessor no ministério, Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos procura seguir com o projeto, e aprovar a secularização completa do casamento. Essa era a proposta alargada do Conselho de Estado, mas que os governos não lograram aprovar, nem Eusébio de Queiros nem Uruguai defenderam-no contra o episcopado. O projeto era fortemente criticado pelo clero e pelos ultramontanos. Brás Florentino de Sousa foi um dos que mais condenou a proposta. Os gabinetes conservadores não podiam insistir com esse tipo de causa, tendo em vista a opinião católica.

Nabuco reconhecia a necessidade da reforma no matrimônio, e encontrou em dois modelos italianos a medida ideal: o que se aplica na Sicília e em Nápoles: o

casamento é civil e religioso, com o civil precedendo o religioso (NABUCO, 1897:297).

Para além do ponto de vista religioso, a atuação política de Nabuco de Araújo é marcada pela moderação. Fez parte da geração da conciliação. Foi um conservador dissidente que teve grande influência no Partido Progressista na década de 1860. Disputava a liderança do partido com Zacarias, líder da oposição no Senado. Enquanto Zacarias era de posições retrógradas, ultramontanas, contrárias ao abolicionismo; Nabuco de Araújo assumia o progressismo, sem cair no radicalismo liberal de Souza Franco (NABUCO, 1997:976).

Na reorganização dos liberais, depois da crise de 1868, Nabuco de Araújo, assim como Tavares Bastos, já buscava a recondução do partido nas bases teóricas do liberalismo francês, estabelecidas por Prévost-Paradol e Édouard Laboulaye (LYNCH, 2007:297). O que acabava contribuindo para consolidar sua posição no Conselho de Estado de recusa ao projeto saquarema de manutenção do poder discricionário no Poder Moderador. Nabuco relatava que Uruguai e São Vicente, chefes saquaremas, tinham por base outro pressuposto da política francesa: a organização centralizada, enquanto ele se pautava pelo *self-government*. Mas entendia que a Constituição do Império, e o Ato Adicional, davam espaço para esse ideal de liberdades locais (23/01/1868 *apud* LYNCH, 2007:297-298). Porém, as autonomias não seriam dadas à revelia, sob o risco dos fazendeiros exercerem um despotismo local. Por isso é que seu liberalismo não se dava com a ala agrária do partido Liberal. O que o ajudou a tornar-se o luzia mais próximo do saquaremismo burocrático, tendo Rio Branco contado com seu apoio no Senado, para as reformas na década de 1870.

(II) Do controle Imperial ao império da liberdade: regalismo e catolicismo liberal contra o clericalismo ultramontano. O voto de Nabuco de Araújo.

A retórica do catolicismo liberal surge contra a concentração de poder, seja ela estatal, ou clerical. Ainda assim, há um ponto de contato entre o regalismo e a perspectiva liberal católica. Para fazer política era preciso desligar-se da Igreja romana. Enquanto a instituição religiosa mantinha-se irredutível ao mundo moderno, tornavam-se irrealizáveis as promessas do ideário iluminista do século XVIII, que estava sendo absorvido por parte dos católicos, e fazia parte do joguete da concentração de poder, por meio do regalismo.

Procurava-se evitar dar ágio à autoridade da Igreja. Temia-se o clericalismo, que a Santa Sé surrupiasse a soberania política nos países católicos. Enquanto o regalismo exercia esse controle da religião através do Estado, o catolicismo liberal, ao pautar-se pelo ideário liberal secular, provocava a submissão da Igreja ao imperativo liberal. O lema: *"Igreja livre no Estado livre",* era parodiado pelos ultramontanos como: "*Igreja escrava no Estado ateu"*. Ou seja, sob o ponto de vista dos tradicionalistas, aqueles que procuravam conciliar-se com algum dos preceitos tachados pelo *Syllabus* – que ia desde o absolutismo ao comunismo – cometiam heresia, faziam falsa religião. Portanto, o catolicismo liberal não seria mais do que uma forma aperfeiçoada de controlar a Igreja, não mais segundo a concentração de poder estatal, mas a partir de uma ideologia antagônica aos dogmas da Igreja.

É possível fazer um paralelo. Assim como o absolutismo é a véspera do liberalismo político, porque para ter havido a desconcentração do poder estatal foi preciso a prévia centralização; no plano das relações entre Igreja e Estado, de acordo com as fundações do Estado moderno, o regalismo é anterior ao catolicismo liberal. Quanto mais próxima a sociedade das reformas liberais, mais condizente com o catolicismo liberal, que aplaca o clericalismo. Trata-se de um momento seguinte, para frear a resistência política da Igreja ao longo da modernização política. Primeiro o Estado moderno, nos países católicos, fez uso do regalismo, para que depois, o catolicismo liberal pudesse amadurecer na sociedade civil um espírito de vínculo com as reformas e desapreço pela autoridade clerical, restrita a temas religiosos. O ocaso do regalismo representa o momento em que se torna desnecessário o poder discricionário do Estado sobre a religião.

Não se tratava de uma demanda pelo fim da religião, e menos ainda do clero, mas pelo menos que a soberania política se afirmasse sobre a Igreja. Por regalistas e católicos liberais, a Igreja passou a ser vista de diversas maneiras, enquanto objeto: de apoio para a construção do Estado moderno, de modo utilitário como uma espécie de repartição pública, mantenedor da ordem social, tanto quanto à regeneração moral da sociedade, ou ainda, de forma mais avançada, auxiliar da busca espiritual do indivíduo com algo sobrenatural.

O que se percebe da posição oficial na Questão Religiosa, isto é, do debate dos conselheiros de Estado entre 1873 e 1874, é que mesmo a ala moderada alia-se ao regalismo nos momentos de exceção. E essa é justamente a atitude de Nabuco de Araújo. Dentro da dinâmica entre Igreja e Estado, a Questão Religiosa

representou um momento de exceção política. Por menor que pudesse ter sido a dimensão das ações de D. Vital e D. Macedo Costa (que na realidade não foram), precisavam ser prontamente aplacadas pela autoridade civil. A disputa política entre os não ultramontanos é sobre o lugar que ela seria exercida. Para o regalismo saquarema não sairia da alçada do Conselho de Estado, sendo a sequência judiciária apenas um apêndice daquela primeira decisão, já que o judiciário praticamente não era autônomo *vis a vis* o poder executivo e o poder moderador. Os liberais radicais demandavam uma solução parlamentar, a loquacidade de Rui Barbosa na imprensa dizia que o tema era político, e do povo, e deveria ser deslocado, desde o judiciário para o parlamento. Para os ultramontanos, ao contrário de todos os outros, a Questão não era tema para políticos, mas para teólogos, e que o Estado não deveria intrometer-se.

É importante avaliar o voto de Nabuco de Araújo na Questão Religiosa diante de seu histórico a respeito das relações Igreja-Estado. Visto que o conselheiro era a marca da moderação, a Questão Religiosa talvez fosse a mais delicada, pois demandava uma decisão precisa, com dificuldades para se encontrar um meio termo. Nabuco procurou-o na medida do possível, mas o que ficou marcante foi a reafirmação regalista, pactuada com os outros conselheiros, maioria saquarema.

Na sessão de julgamento do recurso interposto pela Irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife contra a sentença do Bispo que a decretou interdita, Nabuco de Araújo acatou o recurso, com exceção de um único ponto. De modo geral concordava a maioria dos conselheiros: o Bispo estava errado ao aplicar as bulas que fulminam as sociedades maçônicas, por carecerem do placet, "*o art. 8º do Código de Processo reduziu a jurisdição eclesiástica às matérias puramente espirituais*" (*apud* RMMI, 1874:48). Com esse dispositivo, o Estado já estava blindado juridicamente contra qualquer iniciativa de sobreposição da Igreja. Nabuco de Araújo avaliava a importância de se frear a preponderância da Igreja:

> Se o jus cavendi era outrora necessário para garantir os direitos do Estado quanto às invasões da Igreja nos domínios temporais, hoje é mais que nunca necessário depois do Syllabus, e do Concílio do Vaticano que declarou a infalibilidade do Papa. (RMMI, 1874:49)

Na sua argumentação, Nabuco trata de países europeus que tomaram medidas preventivas contra a Igreja, após o anúncio do Syllabus em 1864. Segundo o conselheiro a atenção era porque, tendo em vista os precedentes na Europa, no

caso brasileiro, os Bispos estavam iguais ao clero de outros países, mais delegados da Sé de Roma, que Apóstolos de Jesus Cristo.

Quando entra na divergência do seu voto com os demais que aceitaram o recurso contra D. Vital, Nabuco de Araújo tenta resgatar a parcimônia, o lado conciliador. A opinião da Sessão era a de que se o Bispo não acatasse o Conselho de Estado, em seguida, deveria ser julgado por crime de obediência em processo no Supremo Tribunal de Justiça. Nabuco, por sua vez julga diferente o caso, opina pela aplicação de temporalidades, porque "*é mais político do que criminal, a deportação do Bispo, com suas congruas, condicionalmente, e até que reconheça as leis e os poderes do Estado*" (*apud* RMMI, 1874:50).

As temporalidades seriam como um afastamento temporário do cargo até que o prelado reconhecesse a condição faltosa. Seguiria o princípio da prisão do depositário, que fica detido até que entregue o depósito. Depois de justificar legalmente o uso desse instituto, Nabuco de Araújo argumentava que esse caminho seria uma saída para que a rusga com o Bispo pernambucano não levasse a crises de maior dimensão, tratava sobre os riscos da politização do conflito. E listou cinco motivos: 1º - O processo criminal deverá afetar a dignidade e a força moral do Episcopado; 2º - Os tribunais perante a questão de consciência, que teria motivado o conflito, evitarão elevar o caso à categoria de crime; 3º - A presença do Bispo dá azo a novos conflitos, como uma guerra religiosa; 4º - Sendo os dois poderes independentes e distintos, a expulsão do território será uma analogia do modo como uma soberania procede para com outra, quando há incompatibilidade entre as duas; 5º - Porque nem um outro meio ocorre mais eficaz e conforme as reclamações de paz pública (RMMI, 1874:51). E mostra ainda que foi esse o procedimento que se tomou na Suíça contra o Bispo Mermillod no mesmo ano de 1873.

O voto de Nabuco foi elogiado pelos saquaremas, Joaquim Nabuco anotou em nota de rodapé, em *O Estadista do Império* (1899), que São Vicente e o Duque de Caxias, entre ouvidos, mencionaram o voto como o mais regalista. Mas a proposta das temporalidades não foi acatada, questionava-se o fundamento legal.

Para Nabuco de Araújo todo o drama posterior entre Igreja e Estado poderia ter sido evitado, caso houvesse melhor trato na relação com o Santo Padre, e, o governo não tivesse dado prosseguimento à denúncia, antes do pronunciamento do Papa (NABUCO, 1997:957).

O voto de Nabuco contribuiu para o processo contra os Bispos. Entre a maçonaria e a Igreja, escolheu aquela. Joaquim Nabuco dá algumas razões para essa decisão. Primeiro não via a maçonaria brasileira como antirreligiosa (NABUCO, 1997:977). E, pensava que a brasileira não era ligada à internacional, essa sim revolucionária. Em segundo lugar avaliou que ali não se tratava de uma discussão a respeito da fé, por isso sentiu-se à vontade, e tentava separar o foro íntimo da atividade política. Quando em 1873, uma discussão no Senado tratou da Infalibilidade papal, "*Nabuco abaixava a cabeça; mas nem por isso, nem por acreditar no seu foro íntimo, o Papa infalível, julgava-se, em consciência, impedido de tratar da infalibilidade no ponto de vista das relações da Igreja com o Estado*" (NABUCO, 1899:409).

Apesar da adesão religiosa, reconhecia que o *Syllabus* era o oposto de suas concepções. Ainda assim não se sentia herege, por defender a constituição de um país católico. A divisão era a seguinte, na fé: Deus acima de César. Na sociedade política: era moderno e liberal, longe do ultramontanismo. Nabuco temia uma guerra religiosa, e que isso levasse à implosão da própria Igreja católica com a continuidade dos Bispos naquele tipo de atitude radical. Inclusive alertava que o fim do padroado poderia abrir trevas à Igreja no Brasil, com falta de recursos e dificuldades para manter-se. Dizia também que se a Questão Religiosa tivesse ocorrido em seu governo teria agido de modo diverso, apelado para Roma e aguardado (NABUCO, 1997:982).

3.3 O liberalismo radical e a Questão Religiosa

A radicalização do discurso liberal a partir da década de 1860 tem a ver com a crise entre os liberais, com o fim da Liga Progressista no ano de 1868, provocada pela queda do gabinete do chefe do partido, Zacarias de Góis e Vasconcelos. Daquele momento em diante os luzias entravam em um período de reorganização. Em 1869, progressistas e liberais históricos fundavam o novo Partido Liberal, e, no ano seguinte formou-se o Partido Republicano (CARVALHO, 2006:207). A oposição ao centralismo saquarema – redivivo com o retorno ao poder em 1868 -, atinge maiores níveis de contestação, questionando até mesmo a legitimidade do Imperador (LYNCH, 2007).

O liberalismo radical envolveu uma geração na política nacional que se colocava em amplo desacordo com os gabinetes saquaremas. Enquanto a direita saquarema, e vários membros do recém-formado republicanismo, reclamavam da deterioração do *status quo* do regime, ou do risco das reformas para a economia agrária, os liberais burocratas - muitos deles bacharéis recém-formados - mais à esquerda no espectro político, entendiam que o reformismo do ministério Rio Branco era insuficiente. O fim da Guerra do Paraguai (1864-1870) destravou a pauta no parlamento, e a década de 1870 esteve imersa em um caldo de debates sobre temas delicados: a questão do elemento servil, a eleição direta, a reforma no poder judiciário, e, outros ligados à religião.

Nesse ambiente político de polarizações, o complexo da Questão Religiosa proporcionava a visualização de dois flancos a respeito das relações entre Igreja e Estado. O tradicionalismo católico, de um lado, e, de outro, os interessados em evitar a formação de uma contestação da soberania política - por parte do poder eclesiástico. Liberais radicais compunham uma militância anticlerical direta, refletindo o estádio mais avançado em prol da autonomia do político, sem religião.

Os saquaremas procuravam manter a Igreja subjugada pelo regalismo. A prática moderada de Nabuco de Araújo pretendia a conciliação entre essas propostas, auxiliado pelo enfoque católico liberal, ele não compreendia a sociedade sem moral, e a moral sem a Igreja. O liberalismo radical, por sua vez, mantinha a base argumentativa pela via católico-liberal, mas acentuava as demandas por separação, a Igreja deveria ser completamente apartada do Estado, sem concordata, sem compromissos mútuos.

Entre os veiculadores dessa atitude *enragé* contra a Igreja, despontavam jovens políticos egressos das Faculdades de Direito do Recife e de São Paulo, como Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923) e Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo (1849-1910). Bem como, velhos líderes luzias, que trabalharam pela reorganização do partido liberal, e entre eles vários terminavam como signatários do republicanismo. Para o conflito episco-maçônico, o nome mais importante era o do deputado e jornalista, Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), que também exercia o grão-mestrado do Grande Oriente do Vale dos Beneditinos (maçonaria que obedecia ao rito francês, revolucionário), e em 1870 assina o Manifesto Republicano.

O grande marco da geração liberal, no entanto, foi o livro de Tavares Bastos (1839-1875), *A Província,* lançado na aurora da década, em 1870. Com Tavares Bastos desenvolvia-se uma linhagem ideológica no liberalismo, que relacionava: clericalismo com centralismo, protestantismo com progresso. Era preciso dar autonomia local, deixar o povo agir livremente a partir das unidades, e não apenas do centro. A senda aberta pelo político alagoano tinha o nome de federalismo. A religião, no caso, precisava atuar como um contributivo, e não um empecilho a esse processo. Ao revés, o clericalismo católico segundo a noção de centralidade papal era o oposto desse ideal.

Sobre as bases teóricas dessa linhagem política, ao invés de Guizot, Thiers e outros da estante saquarema, a geração liberal nascida na década de 1840 incorpora o que havia de mais avançado no liberalismo europeu continental e anglo-saxão: Jules Simon, Edouard de Laboulaye, Prévost-Paradol, Walter Bagehot, Stuart Mill e Herbert Spencer (1820-1903). Com esse ferramental idealizavam, a monarquia parlamentar, a americanização do liberalismo, a relativização dos regimes de governo, o progresso, a ciência, a democracia. O parapeito desse radicalismo era o legalismo. A monarquia constitucional, sob a ótica das teorias da democracia, do parlamentarismo e da descentralização, torna-se o paradigma dos liberais radicais (LYNCH, 2007:301-302). Ao se ancorarem na Constituição, eles não a viam como um bloco monolítico e inalterável. A verve radical queria justamente orientar-se no espírito do século através dela, modificando-a. Por exemplo, até o final da monarquia Joaquim Nabuco explica que a federação podia ser elaborada por dentro do regime monárquico, a Constituição imperial permitiria tamanha flexibilidade. E tal respeito não se limitava aos iniciados na política nos anos 1870, enturmados com

essa literatura, mais velho que Rui Barbosa e Nabuco de Araújo, e republicano, Saldanha Marinho também lançou mão da carta de 1824 como escudo contra o *Syllabus* de 1864 (GANGANELLI, 1873).

Ao pautar-se no aparato legal instaurado, o ideário liberal no Brasil dessa época apenas atingia retoricamente o discurso republicano - voltado à efetivação do espaço coletivo obrado pelos cidadãos, livres do influxo moral da Igreja unida ao Estado, e, da concentração de poder do mesmo (GAUCHET, 1998:54). Ou seja, fazia-se uso de conceitos universais da cultura burguesa anglo-europeia com interesse na imposição política, e vinculada a determinados objetivos sociais. Como era o caso da urgência na aprovação do casamento civil, facilitando a vinda de imigrantes de países protestantes, para garantir o aumento na oferta de trabalho, diante da iminência da abolição da escravidão (ROMANO, 1979:99). Decididamente, a proposta era para que o Estado fosse o garantidor da igualdade e liberdade do país, através da palavra de ordem "*Igreja livre no Estado livre"* (ROMANO, 1979:97).

A organização de um discurso contrário às pretensões do episcopado, entre os liberais radicais, atinge uma fase anticlerical, ainda que não chegasse a ser antirreligiosa. A difusão dessas ideias em geral partia do parlamento, da imprensa e da maçonaria. O liberalismo radical amadureceu a noção de dupla esfera da vida, a pública e a civil, e, a relacionada aos interesses privados, da família, do indivíduo. A Igreja deveria restringir-se a este âmbito, da vida particular. Nem Estado nem Igreja deveriam ocupar-se de determinação pública da religião, pois esta corresponde a uma predileção individual.

No Brasil a afirmação do Estado imperial contava com a Igreja, o que impedia saquaremas e moderados, dentre outros motivos de ordem particular, a proclamarem o mesmo discurso anticlerical dos radicais. O que foi comum a toda sorte de liberalismo, seja o mais conservador encampado pelos saquaremas coimbrãos, até os republicanos, era a permanente hostilidade às pretensões do clero em reaver sua posição política pré-moderna. Esse era um dado comum à versão liberal da política autônoma, que não era intrinsecamente antirreligiosa, mas frontalmente oposta às pretensões terrestres das igrejas (GAUCHET, 1998:78).

Nesta última parte do trabalho procura-se avaliar o discurso liberal a respeito das relações entre Igreja e Estado, e, mais especificamente, sobre a Questão Religiosa de dois modos. Antes de compreender as bandeiras levantadas pelos radicais é preciso reconhecer o discurso base do liberalismo progressista a respeito

da religião, teorizada pelo autor mais importante da literatura liberal da segunda metade do século XIX, Tavares Bastos. Isso porque o radicalismo passa pelo progressismo, e incorpora essa discussão. Nesse sentido, primeiramente será observado o sentido da crítica à religião católica na sociedade, segundo Tavares Bastos. E entender a relação entre o esforço para trazer imigrantes protestantes e a aliança que o político alagoano fazia, entre as religiões reformadas e o progresso. Em seguida, a relação entre a maçonaria e o radicalismo de Saldanha Marinho contra a Igreja. E, por fim, o legado de Rui Barbosa sobre a Questão Religiosa, em dois momentos: por uma via mais acadêmica, na qual o autor levou em conta a teologia do catolicismo liberal para fundamentar para uma defesa do constitucionalismo moderno – conforme se depreende da introdução de *O Papa e o Concílio*, de Janus, publicado no Brasil em 1877. O outro lado de Rui na Questão Religiosa refere-se à dinâmica dos acontecimentos, quando entre aqueles anos de 1873 e 1875, Rui Barbosa escrevia para o *Diário da Bahia,* comentando fatos políticos e desde o princípio insistindo que a Questão Religiosa sempre fora política, e que deveria ser resolvida no parlamento.

(I) O clericalismo como mal do passado, e o protestantismo como progresso. O catolicismo liberal enquanto meio termo no projeto liberalizante de Tavares Bastos[70]

A forma e organização com que Tavares Bastos conseguiu espraiar seu entusiasmo pelo liberalismo, fizeram de suas principais bandeiras o programa-base do liberalismo no Brasil. Descentralização política e administrativa, ampliação do comércio e desenvolvimento de meios de transporte (liberdade de cabotagem e abertura do Amazonas), poder judiciário independente, liberdade de cultos como condição à imigração espontânea, comunicação através de telégrafo, eleição direta, enfim, são diretivas condensadas em seu livro composto de artigos escritos a partir de 1861 até 1875: "*Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro"* (BASTOS, 1976).

[70] **Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875)** nasceu em Alagoas e faleceu precocemente aos 36 anos, quando estava na França para tratamento de pneumonia. Bacharelou-se em direito pela Faculdade de Olinda, e logo foi nomeado para oficial de Secretaria da Marinha, no Rio de Janeiro. Ainda muito jovem, aos 22 anos, foi eleito deputado pela província de Alagoas. Na tribuna e nos trabalhos teóricos seu principal tema foi o problema da centralização política do Império (LEMOS apud PRADO, 2012:47-48). Daí que o livro de maior relevo em sua história política ter sido A Província, que o consagrou como um dos mais notáveis pensadores brasileiros do século XIX, e figura obrigatória do panteão luzia.

Centralização política e concentração do poder no Executivo estariam na origem dos males nacionais (VIANNA *apud* PRADO, 2012:49). E historicamente essa teria sido uma herança ibérica, cultura que para ser saneada deveria receber uma injeção de "*democratismo tocquevilliano*". Ou seja, se a constatação era de falta de "*espírito público e atividade empreendedora*" (BASTOS, 1976:31), seria preciso passar as reformas no intuito de incutir uma transformação de costumes, de associativismo e vontade de fazer indústria, de modo que esse corte umbilical com a tradição não podia deixar de ser feito sem o corte com a concepção que se tinha da religião e da Igreja católica.

O catolicismo atroz dos ibéricos estava nesse engodo; ele não havia contribuído para o espírito público e o empreendedorismo. Nesse diagnóstico luzia de atraso e desprestígio do passado português, Tavares Bastos faz uma historiografia, que acabou gerando uma nova interpretação do Brasil. O propósito era de rompimento com aquele paradigma e uma refundação nos marcos do Estado liberal, através da diminuição do poder central, e franqueando a estrutura social para a livre iniciativa, imputando-a como a real promotora do desenvolvimento.

O rompimento não permitiria transigir. Na década de 1860, Tavares Bastos se colocava contrário à conciliação do partido liberal com conservadores moderados. O liberalismo de Tavares Bastos não passava pelo nacionalismo, pois era americanista. Sobre essa divergência, seu revés teórico e político é o Visconde de Uruguai. E sobre o princípio liberal, de modo geral, os adversários de Tavares Bastos não eram os saquaremas, mas sim os ultramontanos – desejosos de manter a tradição política e religiosa, ainda que fossem a favor de certas reformas, como a abolição do elemento servil, descentralização do judiciário, fim do regalismo.

A proposta é aprimorar a liberdade religiosa, para livrar-se do regalismo e do clericalismo. O projeto liberal encontrava-se em íntima relação com o movimento protestante no Brasil (VIEIRA, 1980:278). Enquanto parlamentar, Tavares Bastos apoiou a Sociedade Internacional de Imigração, que visava trazer confederados americanos, anglo-saxões, e protestantes, na ideia de melhorar os quadros do povoamento brasileiro (*apud* BASTOS, 1976:11). Conforme mostrou David Gueiros Vieira (1980), Tavares Bastos já realizava a relação que ficou consagrada na sociologia de Ernst Troeltsch de que o protestantismo tinha a ver com o mundo moderno, em seu sucesso contra o passado (*apud* BASTOS, 1976:10).

Na concorrência mundial por imigração entre as novas nações, Estados Unidos, Austrália e Argentina largavam na frente do Brasil, pelas facilidades que ofereciam aos imigrantes. O favorecimento da vinda espontânea de pessoas a quererem fazer a vida no país requeria uma série de mudanças na organização social, mormente a igualdade de cultos. Tavares Bastos criticava o art. 5º da Constituição de 1824, que oficializava a religião católica, criando um impeditivo à consagração de direitos. A liberdade de cultos estava dentro do programa de eliminação de privilégios no Brasil, que a reforma constitucional deveria encampar. A legislação brasileira ia de encontro às necessidades do país e às tendências da modernidade com a renovação da população por meio de imigrantes protestantes. Era preciso mudar a lei para mudar o costume, pois a intolerância religiosa encontrava amparo legal, e, o papel do Estado era eximir-se dessa sorte de provocação.

Tavares Bastos chamava de "neocatólicos" os ultramontanos, que seriam antagônicos ao bom senso popular, e aos sentimentos liberais (BASTOS, 1976:94). Era "neo" pois o catolicismo estava sendo deturpado pelo ultramontanismo, uma novidade reacionária do século XIX. Dentre as provas do descompasso entre uma imposição religiosa desconexa com a população referia-se ao casamento. A dificuldade em se aprovar casamentos mistos e de acatólicos no Brasil promovia a proliferação de concubinatos, que se tornavam quase tão comuns quanto os casamentos religiosos (oficiais e regulados pela lei eclesiástica) (BASTOS, 1976:96).

O embaraço para a promoção de reformas, se não encontra lugar no âmago popular, tampouco encontraria no clero brasileiro, "*educado nas doutrinas da liberdade e na escola prática da tolerância, de que há exemplos respeitáveis*". O problema, mais uma vez, era da outra tendência do catolicismo. "*Os discípulos do neocatolicismo, esses tentam debalde importar de Roma uma intolerância, que a sensatez e índole benévola dos brasileiros não consentem"* (BASTOS, 1976:97).

Em outro livro, *Cartas do Solitário*, de 1863, Tavares Bastos (1975) esboçava alguns dos temas da sua prática parlamentar e nos jornais, entre eles o ensino religioso. Dizendo-se católico, o autor entende que o caminho reformador para o país, requer o inverso do que havia sido trilhado até então a respeito da religião. Ao invés de se promover um espaço de relaxamento religioso, para livrar-se da influência ascética e jesuítica, o Império teria mantido esse ambiente, inclusive quando aceitou a vinda de lazaristas ao Brasil nos anos 1850. Teria havido um

abuso de religião que matara a própria religião, como por conta do Santo Ofício, uso excessivo do Index, etc. (BASTOS, 1975:48).

O espírito clerical ultramontano é tido como o verdadeiro inimigo do espírito liberal (BASTOS, 1975:50). O alcance da questão religiosa na temática política tornava-se cada vez mais vasto, à vista da empreitada mundial do papismo. Tavares Bastos cita um periódico português para se explicar: "'*Os esforços dessa grande associação, União Católica, são dirigidos contra todas as instituições liberais, tanto religiosas como políticas e a Inglaterra e o protestantismo são atacados com injúrias até ridículas*'" (*apud* BASTOS, 1975:50-51). O parlamentar propõe uma mudança prática nesse sentido: a retirada da fiscalização e subvenção do ensino religioso. Que deveria ser tão somente mantido pelos fiéis e regidos pelos bispos (BASTOS, 1975:51).

Mas a saída definitiva para o catolicismo brasileiro seria a adaptação ao liberalismo, para que pudesse estar mais próximo do modelo americano[71]. O modelo anglicano, por outro lado, era rechaçado porque nesse caso manter-se-ia a intervenção estatal sobre um elemento civil, tendo em vista que o parlamento legislaria sobre o tema religioso, decretando liturgia e rezas. Tavares Bastos procurava fugir de qualquer proximidade com o regalismo, seu viés era de liberdade plena aos bispos das diversas religiões cristãs, com isenção de impostos para as instituições religiosas (BASTOS, 1975:59).

Mesmo não tendo participado ativamente da Questão Religiosa (1872-1875), Tavares Bastos deixa uma série de propostas e argumentos anticlericais que seriam integrados às discussões radicais. E, entre outras ações de destaque, elaborou um dos projetos para o casamento civil no Brasil, participou da comissão para tornar pública e ser debatida no parlamento a defesa da separação da Igreja do Estado, e esteve próximo dos líderes missionários protestantes, como de John Fletcher, pastor protestante.

(II) A maçonaria enragé. Saldanha Marinho e o anticlericalismo.

Além da relação entre liberais e protestantes, para desvincular os direitos públicos e civis da esfera católica, a maçonaria também foi um elemento de apoio.

[71] "*Eu penso como Lamennais, como Montalembert, como o conde de Cavour, como todos os adeptos do catolicismo, mas não do papismo (...). Para mim, a organização religiosa ideal é a dos Estados Unidos: todas as seitas são permitidas, e nenhuma é subvencionada nem inspecionada*" (BASTOS, 1975:52).

Funcionando como o mote de toda a discussão dos Bispos ultramontanos. A historiografia concorda que houve um complô entre maçons, liberais, republicanos e protestantes para provocar a separação entre Igreja e Estado no Brasil (VIEIRA, 1980:35), mas não se sabe até que ponto chegava esse engajamento.

As lojas funcionavam como ponto de encontro dos liberais, e de boa parte da sociedade letrada no Brasil. Tradicionalmente estavam divididas em dois ramos. O Grande Oriente da rua dos Beneditinos, chefiada pelo deputado e jornalista Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), e que desde 1869 orientava uma enérgica campanha educacional (VIEIRA, 1980:153). A outra ala era o Grande Oriente da rua do Lavradio, moderada, adepta do rito escocês – e liderada por Rio Branco. A unidade momentânea em 1872 para enfrentar o clero insurgente não desnaturou o caráter de cada uma delas. A do Vale dos Beneditinos manteve-se no rito francês, mais próximo de tendências republicanas e revolucionárias, e, foi atuante na Questão Religiosa pelo cunho anticlerical que adotou, nas palavras do seu grão-mestre, em artigos publicados na Corte sob o pseudônimo de Ganganelli, bem como na organização de eventos para tratar do tema.

Para Saldanha Marinho, Roma estava agindo politicamente para fortalecer seu domínio sobre a moral. Contra esse movimento era necessário enquadrar a mente do povo e das elites através de instrumentos culturais que não passassem pela Igreja (ROMANO, 1979:105), é certo que em si a maçonaria já era um exemplo desse fenômeno.

A saída da religião (da política) passava por uma saída cultural, cujos pontos centrais permeavam uma reforma educacional. Concomitante a esse processo se dava a demanda pela separação da Igreja do Estado, na qual Ganganelli esteve devotado em nome da maçonaria. A proposta era a de liberalizar o sistema, até que se chegasse à consequente aniquilação da relação constitucional e política entre Estado e religião (REIS, 1940:160).

A militância de Saldanha Marinho contra o ultramontanismo resultou em duas obras: *O Governo e os Bispos* e *A Igreja e o Estado,* de 1873, da reunião de artigos jornalísticos publicados no período da Questão Religiosa. A disputa contra a Igreja não era exclusivamente sob o ponto de vista religioso, na dinâmica política, tanto o republicanismo, como o anticlericalismo tinham como alvo o modelo regalista saquarema. Saldanha Marinho, como os promotores do liberalismo radical, não queriam o liberalismo atenuado, paulatino, regrado e conciliado com o passado –

como era o da burocracia saquarema – mas sim o liberalismo “de verdade”, atuante, transformador.

Há uma abertura para o debate político na Questão Religiosa justamente porque nesse caso a religião foi politizada. Para Ganganelli a ação do clero era eivada de “*caráter exclusivamente político, e visa um fim odioso e iníquo - a sujeição absoluta do cidadão aos decretos infalíveis de uma potência terrestre, e potência estrangeira*” (1873:6). Nos artigos organizados em *A Igreja e o Estado*, os dois principais arquirrivais de Ganganelli eram o Bispo de Pernambuco e o senador Cândido Mendes.

A analise do cotidiano dos acontecimentos da Questão Religiosa é endossada por uma série de temas. Ganganelli lança aleatoriamente os seguintes: (i) politização da religião e ação do clero romano; (ii) condenação do clericalismo; (iii) catolicismo romano como sinônimo do atraso para as sociedades, e empecilho à modernização; (iv) a Questão Religiosa como a representação no Brasil do fenômeno mundial de concentração do poder papal; (v) necessidade de reafirmação do poder constitucional contra o Syllabus; (vi) a falta de ação do ministério Rio Branco como responsável pela crise; e, (vii) a defesa da maçonaria.

A tese para rebater os argumentos de defesa de D. Vital é a de que a execução da autoridade do Sumo Pontífice só era válida no país se passasse pelo consentimento estatal. E lançava mão do art. 102 §14 da Constituição Imperial, igualando seu argumento ao do parecer do Conselho de Estado. Saldanha Marinho acabava reafirmando o regalismo. Trata-se de hipótese já levantada nesta dissertação – quando foi comentado o voto de Nabuco de Araújo -, de que os liberais, quando se viam em situação excepcional, de exceção diante do conflito contra um poder com outra concepção de soberania, para salvaguardar o regime constitucional aderiam a posições consideradas como mais centralizadoras. Ou seja, em tese era contraditório o argumento de Saldanha Marinho, como foi o de Nabuco de Araújo, em demandar uma ação positiva do Estado diante de D. Vital, pois essa atuação estatal seria logicamente regalista. O caso era tão especial, que a base teórica levantada por Ganganelli, para fazer a defesa da Constituição contra o Syllabus, apoiava-se em São Vicente, o inveterado constitucionalista saquarema.

Ademais, quando se remete a Pombal, que teria comprovado a ação criminosa dos jesuítas, Ganganelli lhe rende elogios. O ministro do rei D. José I produziu um elemento moderno, de que a Igreja só deve se impor pelo poder do

Estado, do contrário imperaria a ignorância, o fanatismo, o despotismo (GANGANELLI, 1873:89). No Portugal do século XVIII, como no Brasil de 1873, a expulsão dos jesuítas era compreendida como um passo fundamental no processo civilizatório - exatamente nesses termos (GANGANELLI, 1873:146). Assim como Tavares Bastos (1976) havia absolvido Pombal pela ação enérgica, mas que procurou salvar Portugal do atraso, sob o mesmo ideário liberal Ganganelli reverencia as ações estatais de controle sobre a Igreja.

O Império brasileiro, contudo, teve o seu "*Pombal"*. Para Ganganelli teria sido Bernardo Pereira de Vasconcelos. O estadista do Primeiro Reinado, iniciado na política pelo Partido Liberal e depois base do pensamento saquarema, considerava o Marquês de Pombal o maior ministro da história português (*apud* GANGANELLI, 1873:383). E Bernardo Pereira de Vasconcelos teve atitudes semelhantes às dele, por exemplo, ao ter recomendado ao governo que executasse leis para abolir do Império do Brasil a Companhia de Jesus, assim como no seu desejo em fazer uma igreja brasileira separada da romana. Foi ainda contra a vinda de clérigos estrangeiros, e que o poder de confirmação dos bispos deveria ser dado ao episcopado local do Brasil, sem ter que passar pela Santa Sé. Outro ponto de encontro das ideias do estadista brasileiro, ao agrado de Ganganelli, referia-se a predileção quanto ao sistema americano de liberdade de cultos (1873:386).

Em suma, na situação excepcional, contra o poder político da Igreja, o Estado deveria intervir, mas o projeto ideal era a implantação do modelo norte-americano de liberdade religiosa. Ao revés, o reconhecimento do poder supremo do Papa representava o retardamento desse processo. O mais grave era que a Igreja estava recorrendo a novidades para reafirmar seu poder, Ganganelli argumenta - sem historicizar ou comprovar seus argumentos - que as ordens da Igreja jamais tiveram efeito em Portugal sem passar pelo *placet* real (GANGANELLI, 1873:17). A desatenção estatal diante do papismo causava danos a toda Europa. Cita Jules Simon (1814-1896), político radical francês, que reclamava do impedimento da aplicação de doutrinas liberais no período da restauração na França, por conta da forte influência da congregação de católicos (GANGANELLI, 1873:18-19).

A interpretação de Tavares Bastos a respeito do catolicismo como poder do atraso, é também trabalhada por Ganganelli. Ou seja, o desenvolvimento de vários países estava sendo atravancado pelo catolicismo romano. A ação dos Bispos no Brasil escancarava esse dilema, a sociedade brasileira estava sendo franqueada por

esse passado que reluta em permanecer, patrocinado pela sociedade religiosa, que ainda orientava e educava moralmente a maior parte do país.

A insistência liberal, tanto quanto dos maçons era a de afirmar que os valores da prática de Pio IX não se compraziam com a verdadeira religião de Cristo. Pelo fato de revelar-se como ânsia por poder terreno, e de atravessar os caminhos naturais da sociedade civil, querendo ser dique contra a vaga liberal, estaria sendo antagônica à liberdade de consciência e a secularização. Há uma inversão crítica promovida nos artigos de Ganganelli. O modo como os ultramontanos julgam a maçonaria e o liberalismo, é posto do lado inverso: são os papistas, o clero ultramontano aqueles que pretendem controlar o mundo de modo maniqueísta, radical, artificial, demiurgico.

Para Saldanha Marinho a ação do clero é arquitetada com o intuito de quebrar um rumo de reformas, que contava com certo consenso de partidos políticos (GANGANELLI, 1873:28).

E a prova de que a população é desejosa das reformas, e o ultramontanismo age contra a vontade popular, é que ela "*em sua maioria faz parte das sociedades maçônicas no Império*" (GANGANELLI, 1873:30). O argumento é plausível nos termos em que o autor considerava “povo”. Para ingressar na maçonaria, um dos requisitos era ter conhecimentos literários. Segundo que no primeiro censo realizado no Brasil, em 1872, a taxa de analfabetos chegava a 82,3%, e do total da população mais de 15% era composta de escravos. A “maioria” nesse caso, para Saldanha Marinho, representava o reduzido número de urbanos, letrados e dotados de plenos direitos. Há um tom preconceituoso (ou realista) contra a população do interior. Quando o jornalista trata da organização de Sociedades católicas em todo o país, identifica que elas se proliferam melhor (como foi com a iniciativa de se criar o partido católico) no interior, onde há vários clérigos apoiando o ultramontanismo, e que essa tentativa de reforçar o poder político da Igreja romana era um reflexo daquele povo ignorante:

> O povo do interior, especialmente, pode servir de instrumento cego aos planos de Roma. Toda a demora do governo será fatal. Pio IX, cuja santidade ainda se impõe aos fracos, e aos imbecis, ou serve aos cálculos de insidiosos políticos, invade o poder temporal e atropela todos os preceitos constituintes da nação (GANGANELLI, 1873:305).

Para Ganganelli, seguir a ladainha ultramontana era prova de inocência, atraso, imbecilidade. E nesse sentido a encruzilhada é civilizacional: o governo "*ou se elevará à mais nobre posição no conceito de todo o mundo civilizado, ou morrerá,*

matando o país, execrado" (1873:308). O ultramontanismo era no aspecto religioso o regime análogo ao que era a escravidão para a cidadania, declarava: "*Podemos e queremos ser cristãos sem sermos escravos*" (1873:227). Se aceita o cristianismo na medida em que não haja sujeição à Igreja.

O liberalismo seria a superação de um processo de disputa entre dois absolutismos, o estatal e o clerical, mantendo o que compatibilizasse com o espírito moderno. O sistema antigo deveria se adaptar, o catolicismo se liberalizar, a monarquia tornar-se parlamentar. Mas o modelo ideal de relacionamento entre Igreja e Estado era o norte-americano. Ganganelli cita Laboulaye para colocar a vantagem da liberdade americana contra a restrição de Roma, inclusive para a própria religião: "*Em Roma ou se é católico ou ateu; nos Estados Unidos há muito quem se aparte dos evangelhos estabelecidos, mas ninguém blasfema do Cristo*" (LABOULAYE *apud* GANGANELLI, 1873:89). Era frequente nesses argumentos um intento de separar cristianismo de romanidade[72]. Enquanto que para os tradicionalistas a noção de centralidade a partir de Roma era condição *sine qua non* para a religião católica, os liberais viam nessa junção a falência da Igreja em dialogar com o mundo moderno.

Além dos liberais franceses, um autor português bastante influente no Brasil da época era lembrado por Ganganelli, Alexandre Herculano. Na defesa do casamento civil em Portugal, Herculano lançou a tese, reproduzida por Ganganelli (1873:116) de que os princípios católicos aceitáveis são os da época da Constituição (tanto a brasileira de 1824, quanto a portuguesa de 1826, muito semelhantes, prescreviam a Igreja católica como oficial), e pelo dogma católico, imutáveis. Logo, as novidades posteriores - como eles referiam-se ao ultramontanismo de Pio IX, do Syllabus, da infalibilidade papal, do dogma da imaculada Conceição - seriam heterodoxias ou erradas, e não poderiam ser interpretadas à luz da Constituição.

A legitimidade do poder pontifício era igualmente questionada desde sua origem. Ganganelli chamava a Doação de Constantino e outros fatos da história da Igreja como fábulas. E a própria santidade do Papa também não encontraria razão

[72] A "romanidade" da Igreja católica é um dos pontos de inflexão entre tendências ultramontanas e conciliaristas, ou heterodoxas. A proposta da Igreja católica romana refere-se à centralidade, de que o Papa não seria apenas um *inter pares*, não apenas o Bispo de Roma, mas o *primus inter pares*, com dignidade superior aos demais, como um elemento que o diferencia das dissidências. No Concílio Vaticano II (1962-1965) esse tema foi debatido e segundo seus críticos há uma constante tentativa de destituir a "romanidade" da Igreja católica, o que desconstituiria seu significado enquanto uma monarquia de religiosos, e a proposta de que só o sucessor de Pedro teria a verdade. Ver Roberto de Mattei (2012).

de ser, e poderia ser tão herética como outras heresias, ou mais uma idolatria (1873:137). E se isso tudo era duvidoso, logo a infalibilidade papal também o era.

A estratégia era promover a descrença na Igreja para abrir caminho ao progresso. Afinal, na prática a disputa se dava entre o progresso do país e a prática ultramontana. Tanto que a solução para a Questão Religiosa podia ser dada como uma luta pela prosperidade. O melhor projeto era o de "*separação absoluta do Estado e da Igreja*" (GANGANELLI, 1873:152), conforme o paradigma da *Igreja livre no Estado livre*. Separada, ou melhor, livre, a Igreja deveria adaptar-se ao constitucionalismo moderno, que encontrava na Constituição de 1824 um aliado, contra as condenações do Syllabus.

As críticas de Saldanha Marinho não se dirigiam à monarquia, o Imperador era poupado. Mais que isso, foi até elogiado por ter nomeado maçons para os lugares de ministros de Estado (GANGANELLI, 1873:409). Os fustigados eram os ultramontanos, a bancada no parlamento, e os bispos, e o clero adepto deles, todos apelidados de “jesuítas” e a cúria romana. Enquanto que o culpado pela dimensão do problema era o gabinete saquarema presidido pelo Visconde do Rio Branco. Que não atendeu aos pedidos de mobilização para que se repreendesse o movimento que desobedecia a Constituição imperial. A política saquarema, através da aliança com a Igreja, deu margem para os abusos de um poder fiel às tradições, e antiprogressista. Rio Branco era o maior alvo dos artigos de Ganganelli porque não cuidou desse tema, foi leniente, não agiu em meio às provocações ultramontanas. A reversão a esse quadro de fraqueza do Estado é dada a partir de uma ação enérgica, para suprimir o entusiasmo ultramontano no Brasil. Segundo Saldanha Marinho o clero revoltoso se vale da moderação do governo em lidar com a Questão Religiosa. Por se tratarem de políticas completamente antagônicas, não haveria como transigir, e, a ação deveria ser radical.

A brandura e demora do gabinete permitia a organização dos ultramontanos. Em vários momentos Ganganelli identifica a movimentação de bispos em todo o país, noticiava os acontecimentos enquanto desenvolvia as opiniões. Sua sugestão era a de que os bispos e prelados ultramontanos fossem desnaturalizados, e, seguidamente expulso, sob o motivo de compactuarem com governo estrangeiro - a Igreja católica romana. Entendia que na medida em que se tornava estrangeiro, o Bispo perdia as suas liberdades fundamentais de cidadão nacional, sendo dessa maneira facilitada a expulsão (GANGANELLI, 1873:399-400). O conteúdo dessa

proposta era uma forma de secularizar uma ação típica da Santa Sé: "*Essa excomunhão política é muito mais valente do que as eclesiásticas que chovem de Roma*" (GANGANELLI, 1873:401). O equivalente da excomunhão espiritual da Igreja católica, no plano político, era a expulsão de alguém que atuasse em prol de um poder estrangeiro, tal como era classificada a Igreja católica.

No conjunto dos artigos de Saldanha Marinho, por várias vezes aparecia a mesma pergunta: "*Para onde vamos?*". Através dela o objetivo era mostrar a franca instabilidade política do governo, como um instrumento discursivo ao apreço do leitor um clima de indecisão, descaminho, uma falta de direção por parte do poder executivo do país. "*Para onde vamos?*" era a questão que se colocava sobre o muro que divide o secular do sacro, da separação Igreja-Estado ou do propósito da cooperação e união arrogada pelos ultramontanos. A secularização era um processo inacabado inclusive porque essa pergunta não havia sido respondida (e não foi até hoje), e nos momentos em que Saldanha Marinho escrevia seus artigos fulminantes contra a Igreja, ela surgia. Não era um fato novo na história, a novidade era uma certeza de que o caminho - segundo os liberais alicerçados em uma filosofia da história – estava contido em um progresso imanente, voltado à racionalização, civilização, indústria, esclarecimento, conquistas materiais, expansão da educação científica, e a conclusão da senda aberta pelos ideais iluministas e revolucionários de 1789.

Essa compreensão de rumo histórico legitimava a militância de Ganganelli contra a Igreja e a declaração de que eram os ultramontanos que conspiravam contra as instituições. E não os radicais ou republicanos. A simples propaganda de ideais republicanos e sociais, adiantados não seria o motivo provocador de crises institucionais. O problema está no do desrespeito da autoridade constituída e feito da pior maneira, de forma indireta, pela Igreja ligada ao Estado. Não procedia legitimamente, era falsa e traiçoeira, utilizava-se do privilégio de ser a religião oficial para combater as bases do país que a financiava.

Um segundo aspecto da instabilidade política relaciona-se com a maçonaria. Em primeiro lugar, para Ganganelli, a maçonaria jamais se envolveu nas decisões de forma de governo ou de política profana, a não ser quando foi arrastada pelo chefe de Estado (no caso da Independência, por D. Pedro I) (1873:489). E, apesar da união entre a maçonaria em 1872, a divisão das lojas por tanto tempo pode ser dado como um dos motivos da crise, e que o enfraquecimento dessas sociedades

abriu flanco para a ação ultramontana. A Igreja teria se valido da divisão. Que por sua vez criava uma confusão entre os membros, perdendo o sentido do caráter único da maçonaria, que procurava a singularidade nos seus propósitos maiores.

A pretensão era a de mostrar que a maçonaria era o espaço da diversidade social, dentro de uma unidade pré-definida. E como uma fraternidade acima das demais fraternidades, e acima dos sentimentos religiosos, sociais, familiares, políticos. De outro modo, ela não se configura como um partido, justamente porque está acima dessas contendas, e não teme qualquer outro poder, nem o civil, nem o da Igreja, já que se considera acima de ambos (1873:493).

(III) A militância anticlerical de Rui Barbosa[73]

A tradução e introdução do bombástico livro de Ignaz Von Döllinger (pseudônimo – Janus) – *O Papa e o Concílio,* lançado em 1869 na Europa, era para Rui Barbosa um meio de expressar parte do dilema pessoal a respeito da religião, inserir-se na literatura liberal, e, lograr algum provento financeiro com a venda do livro, já que àquela altura precisava saldar dívidas (D'AMARAL, 2011). Segundo Vianna Filho (1981:84-85), tanto quanto a parte intelectual do trabalho, a Rui, interessava o aspecto comercial, pois precisava saldar dívidas, herdadas do pai. Uma motivação nesse sentido havia sido dada por Saldanha Marinho, que encomendou a tradução e comprometeu-se, em nome dos pedreiros livres, a adquirir mil e quinhentos exemplares. Rui esperava ganhar doze contos, pequena fortuna que poderia deixá-lo livre dos credores. No entanto, veio a negativa do editor e o trato se desfez. E mesmo fiado nas promessas da maçonaria, resolveu publicar o livro por conta própria, e teve que tomar mais empréstimos para o capricho. Nesse mesmo ano de publicação, 1877, retorna à Bahia para fazer política, dois anos depois, com trinta anos de idade iniciaria a carreira de deputado.

Financeiramente a tradução foi um fiasco. As promessas de bons lucros feitas por Saldanha Marinho foram por água a baixo. Mais tarde sobre o livro Rui envolvê-lo-ia com a negativa numa frase revolta em sofrimento: "*já pertence à história antiga*

[73] **Rui Barbosa de Oliveira** nasceu em Salvador no ano de 1849 e faleceu em Petrópolis em 1923. É reconhecido como um dos maiores homens públicos da história brasileira. A figura clássica do advogado, agente público, versado em vários assuntos, ousado, político, loquaz, e moralista, tem em Rui um verdadeiro tipo ideal. Sua única frustração foi não ter sido eleito presidente da República, nas vezes em que se candidatou – 1910 e 1919. Mas exerceu diversos cargos públicos, como político ou na vez de jurista. Sua obra é vultosa e um dos instrumentos fundamentais para a interpretação do Brasil, no sentido político e jurídico.

da minha vida...", em carta de Rui, de 18 de outubro de 1919 (VIANNA FILHO, 1981:85).

Assim como boa parte da dívida pessoal advinha do pai, outro aspecto que o levou ao livro - a adesão ao catolicismo liberal – também era uma influência paterna. O anticlericalismo era herança de João Barbosa de Oliveira, que fora tradutor de uma obra de Laboulaye – *A Imaculada Conceição*, a qual negava a definição dogmática de 1854. João Barbosa definia-se como um "velho católico", negando o dogma de Maria e o *Syllabus*. Rui seguiu esse aprendizado de casa, antes de publicar *O Papa e o Concílio,* fez coro pela apresentação da peça *Os Lazaristas*, do português Antônio Enes em 1875, que havia sido censurada por conteúdo anticlerical e indecente (VIEIRA, 2007:294).

Contudo, a atuação de Rui Barbosa na Questão Religiosa foi indireta, não patrocinou nenhum dos lados no processo. Porém deixou um legado importante para a análise do período, pelos seus artigos publicados entre 1873 e 1874 no Diário da Bahia, e pela tradução e introdução da obra *O Papa e o Concílio*, de Janus.

A perspectiva do constitucionalismo liberal ruiano serve-se do lema comum a toda corrente liberal, expressa por Cavour na Itália e Montalembert na França: *Igreja livre no Estado livre.* Era a palavra de ordem contra o regalismo da religião estatal, e para evitar o ultramontanismo, ou a sobreposição da Igreja sobre a autoridade política (GARGARELLA, 2008:167). O combate se dava contra o prenúncio de uma junção entre burocracia estatal e clerical, essa era a tese de *Janus* - de que clericalismo e concentração de poder burocrático são lados da mesma moeda. Porém, pelo próprio princípio da atuação ultramontana no Brasil, bem como a historiografia especializada, como Paolo Prodi (1982), já combateram essa presunção de que esses dois entes estariam fundidos em nome de um poder papal.

A posição de Rui Barbosa na Questão Religiosa não será propriamente contra a instituição em si, como não foi na maioria dos casos. Dentre os autores analisados neste texto apenas Saldanha Marinho não se anunciava repetidamente como católico. Rui assumia-se católico liberal. Condenava uma postura da Igreja - o ultramontanismo. Para elaborar a tradução, fez ávidas leituras sobre os autores católicos liberais, de modo que "*no curso das investigações Rui também ficara cada vez mais odiando o Papa, e convencido da necessidade de separar-se a Igreja do Estado*" (Vianna Filho, 1981 : 74).

O trabalho de introdução de Rui, de *O Papa e o Concílio,* não apenas foi maior que a própria obra de Janus, mas também permaneceu como guia para a compreensão da relação entre liberalismo e religião no século XIX. Rui identificou que a desinteligência entre liberais e o catolicismo romano estava centrada no dogma da infalibilidade papal – pedra de toque do ultramontanismo. O paralelo, entre a defesa desse dogma e o funcionamento dos governos, envolvia uma defesa dos ultramontanos pelos regimes monárquicos, contra o parlamentarismo, uma vez que a chefia do poder civil à luz do modelo da Igreja deveria ser o rei, e não o parlamento – justamente o contrário do projeto constitucional liberal representado nos desejos políticos de Rui. O jurista baiano argumentava que aquele catolicismo ultramontano era farisaico, e não o da liberdade. Resumindo o sistema papal como cruel, difamador e perseguidor. A princesa Isabel, carola e que diziam dominada pelos padres, não escapou da verve ruiana. E o ultramontanismo tornou-se mais um alvo, o primeiro deles. Como todo homem de ideais, a vida não era feita sem combates, sem opostos, e naquele momento para a liberdade triunfar era preciso confrontar-se com um inimigo, traduzido em fanatismo religioso.

Coerente com autores do catolicismo liberal, como o próprio Janus, e também Renan, Montalembert e Dupanloup, Rui entendia que a Santa Sé deveria seguir o ritmo do liberalismo. Sob esse crivo, o papismo romano era incabível no século do parlamentarismo inglês. Assim, as críticas ao catolicismo papal eram duras, sendo comum ligar o papismo ao *cesarismo* – algo incorreto, pois os ultramontanos também condenam a concentração de poder exclusiva no chefe de governo, mas para Rui era um artifício retórico de combate.

A primeira tarefa dos liberais na Questão Religiosa era desbancar o radicalismo ultramontano. Para que posteriormente fossem encontrados meios legais de promover a secularização da sociedade. Era preciso defender a abertura que a Constituição de 1824 legava à modernidade, e combater o que era tido como arcaísmo através das encíclicas papais. O ideal da supremacia da Igreja estava na Idade Média, o caminho da modernidade deveria superar a perspectiva religiosa.

A doutrina ultramontana também era analisada como um empecilho à cidadania para os indivíduos, assim como a soberania nacional para os Estados[74]. Para Rui, o Estado não deveria se curvar a fazer acordos com a Igreja romana –

[74] Sobre o assunto vale a menção ao trabalho de Ângela Maria Randolpho Paiva (1999), que estudou os valores religiosos na construção da cidadania, entre Brasil e Estados Unidos.

nada de padroado ou concordatas, tampouco se sobrepor a ela. Um Estado livre não se comprometeria com uma religião.

A Questão Religiosa era tratada como uma causa política, e politicamente deveria ser resolvida. Desde o prefácio, intitulado: "*A Questão Religiosa; seu caráter essencialmente político*", o jurista destaca a importância do tema como palco de uma clara disputa: entre partido liberal e partido ultramontano. O mote da questão era apontar as diretrizes à defesa do liberalismo:

> manter os direitos individuais, sem, portanto, perderem o direito de ser governos; nem o partido liberal pode absolutamente, sem deixar de sê-lo, esquecer que o seu posto de honra é a luta infatigável de vida e morte contra a propaganda ultramontana (RUI BARBOSA *apud* JANUS, 2002:26).

Contra a vaga ultramontana era preciso consolidar a posição liberal, como um projeto de salvação nacional. Nem onipotência da Igreja, tampouco onipotência do governo, o protagonista na lógica ruiana deve ser a sociedade civil. A questão dos Bispos é tratada como um ataque às liberdades da sociedade, como no direito de livre associação em lojas maçônicas.

Os documentos e posicionamentos da Santa Sé a partir da segunda metade do século XIX colocavam os liberais em alerta, e compõem a identificação do surgimento do movimento ultramontano naquele século. Com o Concílio do Vaticano I - o qual Rui considerava extremamente perigoso para as liberdades, pois "*principiou por uma cilada, e terminou com um golpe de Estado*" (RUI BARBOSA *apud* JANUS, 2002:99) -, e, o *Syllabus* de 1864, a Igreja demarca explicitamente uma posição de inimiga do progresso, do racionalismo, do liberalismo e da liberdade religiosa. Tratava-se de uma nova fase de reafirmação dos valores da fé católica. Para Rui significaria a preponderância do papado, e a indevida ação política do poder espiritual. O intolerável para um liberal era a intransigência da Igreja em assuntos temporais, sobretudo nos políticos.

Ao mover o debate do, ultramontanismo versus liberalismo, para o direito brasileiro, Rui Barbosa procurava encontrar o que havia de liberal na Constituição brasileira de 1824, como escudo contra o catolicismo papal. Como em qualquer constituição moderna, a brasileira não abrigava o ultramontanismo, pois seriam incompatibilidades, não apenas com a constituição, mas com a natureza daquele século. O norte de Rui Barbosa era a monarquia vitoriana, seguindo as influências de Walter Bagehot e John Stuart Mill, apesar de que o projeto a qual se fiava para solucionar a relação entre Igreja e Estado, era o norte-americano.

A liberdade de cultos como acontecia nos Estados Unidos entrava na conta do balanço sobre os resultados da Questão Religiosa. A melhor solução seria aquela, pois tendo em vista o que aconteceu no Brasil, o Papa saiu-se vencedor. A prisão dos Bispos não era o caminho rumo às reformas. Era necessário levar o debate para a esfera institucional e não da repressão. Rui queria retirar a Igreja do caminho que formatava um controle recíproco de poderes, pois na intervenção da Igreja, repercutia tanto o lado moral, quanto uma presença legal-constitucional. Era um impasse para o Estado mudar leis que desagradavam a religião, sendo essa oficial. A sentença de Rui era a de que as leis seculares só passariam através da separação entre Igreja e Estado.

E esses problemas não poderiam ser tratados de cima para baixo, mas a partir do parlamento, como o lugar por excelência da resolução de conflitos políticos, segundo Rui. A Questão Religiosa deixava ainda outra lição para o país, da urgência nas reformas, que observassem: o fim de proventos civis à Igreja; o fim do exclusivismo da Igreja Católica aos cargos públicos; a instituição da escola laica; do casamento civil obrigatório, tal qual na França; os cemitérios secularizados; e a consolidação do art. 179 da CB/1824 para a garantia contra a mutilação das liberdades atuais. Paralelamente deve-se aplicar um regime liberal que suprima o art. 5º da Carta de 1824. Rui encarava a Constituição de 1824 seletivamente, o art. 5º era descartável.

Entre 1873 e 1874 Rui Barbosa escreveu uma série de artigos retratando o cotidiano da Questão Religiosa. Os textos foram publicados no *Diário da Bahia*, jornal de oposição ao governo conservador do visconde do Rio Branco. Assim como no trabalho de tradução e introdução de *O Papa e o Concílio*, que é posterior aos artigos de jornal, Rui Barbosa já figura como um expoente do liberalismo militante. Nesses dois espaços os principais objetivos foram: a crítica ao gabinete ministerial saquarema, a demanda por reformas institucionais voltadas à secularização, a crítica ao clericalismo ultramontano, e a defesa do credo liberal.

Enquanto em *O Papa e o Concílio* Rui faz um trabalho acadêmico confrontando teses, nos artigos jornalísticos o propósito era a análise do cotidiano político, por isso um tom mais acalorado e dinâmico. No jornal o intuito era o de polemizar os temas que envolviam a Questão Religiosa, principalmente: (i) insistindo na necessidade de reformas institucionais em nome das liberdades; (ii) fazendo reflexões sobre o catolicismo liberal contra o ultramontanismo; (iii) encarando o tom

político da Igreja; (iv) destacando os erros do governo em prender os Bispos e travar a questão nos tribunais, ao invés de levá-la ao parlamento; (v) revelando a farsa da Missão Penedo, e, de quebra, contestava a opinião oficial do governo e da imprensa chapa branca, como o jornal opositor e concorrente ao *Diário da Bahia*, o *Correio da Bahia* – da ala governista.

Os anseios reformistas de Rui combinavam o liberalismo militante com a defesa das ideias do pai, Barbosa de Oliveira, ante o conservadorismo político. Escreveu quando ainda era estudante da Faculdade de Direito de São Paulo: "*Ignora que o dr. Barbosa de Oliveira foi sempre, pela franqueza e energia da sua oposição, pela sua dedicação às ideias livres, e pela independência de seu caráter, uma das vítimas preferidas do punhal saquarema?*" (BARBOSA, 1951:16). A política saquarema era lastimada e condenada, o crescimento do ultramontanismo era visto como um precipício que poderia levar o país à tragédia de se ver distante de um programa de reformas liberais. Rui herda esses pressupostos e acompanha o movimento dos jovens bacharéis de São Paulo, em nome do ideal democrático[75].

Desde o primeiro artigo que escreveu sobre a Questão Religiosa, no *Diário da Bahia* – em 22 de novembro de 1873, Rui Barbosa clamava pelo casamento civil, como na França, e que também os cemitérios e o ensino deveriam ser laicos. Do mesmo modo faz coro contra o funcionalismo público que precisava professar a religião católica. Curiosamente, ao mesmo tempo o autor sustentava que o culto católico deveria ser subsidiado pelo Estado, pois representava a maioria dos cidadãos, contanto que as crenças minoritárias fossem respeitadas (BARBOSA, 1992:93). Essas eram medidas para minar qualquer pretensão clerical de se sobrepor ao poder público.

Agora, não foi simplesmente pela ação dos Bispos que a Questão Religiosa se tornou central na sociedade brasileira. Segundo Rui, a culpa era do governo saquarema, por ter lançado mão de estratégia equivocada. Não deveria ter encarcerado e entrado em uma celeuma judicial com o clero. Se, ao invés disso,

[75] No Radical Paulistano, em 1869 – jornal em que fora um dos fundadores, pontuou: "*Só uma política radical, verdadeiramente definida, que tenha em sua bandeira as urgentes reformas, pelas quais o país já não pode esperar, conseguirá nos salvar, abortando o grande cataclisma, que para nós caminha a passos precipitados*" (BARBOSA, 1951:34). E em outros artigos para o mesmo Radical Paulistano, Rui destaca a utopia democrática como horizonte para a sociedade moderna, mas como algo possível, conquistável, acessível: "*a democracia, no século presente, já não se reduz a uma esperança, não é mais uma questão, não é apenas um direito, não é somente o apanágio de uma cidade ilustrada como Atenas, ou de um grande povo como o romano: é mais, é tudo nas sociedades modernas*" (BARBOSA, 1951:16).

tivesse promovido um programa de leis secularizantes, como o casamento civil, a abolição do juramento, a secularização dos cemitérios, etc., o próprio poder da Igreja não seria tão ampliado.

Nas críticas ao governo conservador e ao clericalismo dos bispos, Rui repercute opiniões do catolicismo liberal, e aplicava os mantras do liberalismo – direitos civis, poder civil, parlamentarismo, secularização - para balizar os erros do gabinete Rio Branco na condução da Questão. Citava o reverendo Caird, o conde de Montalembert, e Prevost-Paradol, para demonstrar que a separação da Igreja com relação ao poder político era um bem para a própria religião. Rui induz o leitor a pensar que o ultramontanismo era um programa político da Igreja para controlar os Estados. E, ao se referir aos ensinamentos de Prévost-Paradol, identificava no poder da Igreja, um barril de pólvora que poderia estourar contra o poder civil.

Essa política de retardo seria a marca do partido clerical que estava se criando no país, o qual Rui denuncia como completa antítese ao projeto liberal. Pois, se de um lado o clero tradicionalista estava empenhado em uma guerra contra o regalismo, e, sobretudo, contra a maçonaria, do lado oposto estava Rui, definindo sua posição de: "*defender a sociedade civil contra as pretensões do domínio clerical*" (BARBOSA, 1992:100). E o fazia procurando espaço no próprio catolicismo, como ao fiar-se nas palavras de Cristo, de que o *'regnum meum non est hoc mundo*', e propondo que o catolicismo deveria se conciliar com o liberalismo.

O partido ultramontano beneficiava-se das incompetências políticas do gabinete Rio Branco, pelo seguinte motivo: o Parlamento - e não o Tribunal e o Conselho de Estado – deveria ser o devido espaço para se tratar da Questão Religiosa, por ser o poder representativo das vontades do povo, e a religião seria parte da esfera civil, e não da estatal. Quando Rui diz que "*toda questão resume-se nisto: o Estado garante direitos, a Igreja determina crenças*" (BARBOSA, 1992:89), significava um princípio de separação, que o Estado não deveria se envolver em crenças, tampouco a Igreja em direitos aos quais não lhe competia. O ponto era a delimitação de onde começava e terminava o direito, e, onde começava e terminava a crença. A situação era complicada pelo grau de proximidade entre a religião e os direitos civis no Brasil, nesse sentido é que Rui argumentava pela secularização como a única salvação a ser dada ao problema. Tendo escrito em 22 de novembro de 1873 que a Igreja não saiu da sua esfera de ação, mas pela imbricada relação

entre direito e qualidade de católico, quando os Bispos negam alguém na Igreja, era como se estivessem negando a pessoa da comunidade (BARBOSA, 1992:89).

E, por que o Parlamento como lugar de solução da questão? Segundo Rui havia todo um problema de responsabilidade, que o Poder Moderador não possuía, por isso conclui que o caminho deveria ser outro, no Parlamento se buscaria a saída para o imbróglio (BARBOSA, 1992:102). Do mesmo modo que era o autor percebia o erro em tratar a questão no campo judicial, identificando que havia questões políticas que não deveriam ser tratadas no Tribunal, pois o risco era o de agravar o tema político. E quando o jurista delimita que a Questão Religiosa era um problema político, o faz nesse sentido, de separação.

O diagnóstico era o de que um bispo colérico, preso, levaria toda a Igreja a ficar hostil ao governo, e, possivelmente, ao próprio regime. As tentativas do governo em superar a crise tanto no espaço doméstico, quanto nas relações diplomáticas seriam fracassadas diante de absolutas verdades, de que "*um processo estigmatiza um fato criminoso, mas não aniquila um princípio político, que os tribunais condenam réus, mas não dispersam partidos*" (BARBOSA, 1992:150). Até porque a Igreja respondia a ideias eternas, e a política do gabinete a interesses momentâneos: "*o episcopado brasileiro serve a uma ideia e o ministério ao interesse da própria conservação no poder: os interesses são transitórios e as ideias eternas*" (BARBOSA, 1992:152).

Rui interpreta as ações do governo como uma tentativa de jogar pá de cal sobre outros problemas e postergar o domínio saquarema. As intervenções do governo foram equivocadas, e não surtiriam efeito, pois os bispos não arredariam o pé, manter-se-iam em suas posições, e outros bispos poderiam facilmente ter a mesma atitude de D. Vital e D. Macedo, e enfrentar o governo. E nessa disputa com a religião, a autoridade civil pode sair enfraquecida. A desmoralização do governo diante da Igreja estava estampada na popularidade que D. Vital ganhara após ser detido, virou herói católico. Nesse sentido o governo foi até mesmo incapaz de caçar os direitos do prelado enquanto Bispo, que permaneceu exercendo o cargo, mesmo enquanto esteve preso, o fazendo por meio de correspondência. Rui aponta esse como mais um resultado da falta de ingerência do Estado sobre a delimitação dos direitos da Igreja, um verdadeiro absurdo, escancara o vazio moral da autoridade civil diante do clero. Apesar das críticas, Rui não observou que faltava previsão legal para proibir o exercício do bispado durante o encarceramento do Bispo efetivo.

Dentro da série de artigos parte considerável detinha-se na crítica da Missão Penedo. Que foi uma iniciativa liderada pelo plenipotenciário brasileiro em Londres, o barão de Penedo, quando em agosto de 1873 dirigiu-se a Roma para explicar a crise aberta entre Igreja católica e o governo brasileiro. O intuito de Penedo era mostrar que a maçonaria brasileira era diferente da mundial, e pedir que o santo padre repreendesse as atitudes dos bispos revoltosos. Penedo admite ter sido bem sucedido ao final, por ter conseguido uma carta do Papa, dirigida a D. Vital para que voltasse atrás no fechamento das irmandades. O fato é que a carta jamais foi encontrada. Rui Barbosa trata da Missão Penedo como sendo uma farsa. Existindo ou não existindo, a carta teria se mostrado inócua, pois a justiça no Brasil já havia sentenciado o Bispo de Pernambuco quando a carta teria chego ao Brasil.

Em 1873, Rui Barbosa, que seria nos primeiros anos da Primeira República (1889-1930) um dos principais ministros e constitucionalistas, não hesitava em escrever em sua coluna que o republicanismo era um problema, não só para a monarquia, mas para o próprio partido liberal:

> o Partido Liberal deverá contar com uma dificuldade de mais em seu caminho: o republicanismo, que de meras aspirações individuais passará a ser um partido, dia-a-dia ganhando força graças aos erros da monarquia, que inspirada em acanhados sentimentos pessoais, desprezava os sinais do tempo, retardaria a deixar-se ficar atrás no movimento geral das ideias, e imprevidente a menosprezar retemperar-se na democracia (BARBOSA, 1992:87).

Sustentava que os republicanos perdiam para os liberais monarquistas (como ele), por levantarem um sofisma: de que só na república os povos podem ser livres. E nesse mesmo artigo de 27 de junho de 1873, Rui justificou a negação ao regime republicano: "*Não somos republicanos, porque nos convencemos de que o Brasil pode ser grande, livre e feliz sem precisar mudar sua forma de governo, uma vez que haja governo da nação pela nação*" (BARBOSA, 1992:89).

Os artigos de 1874 eram mais severos ainda quanto ao balanço da Questão, como um insucesso para o governo, em que a fragilização do gabinete Rio Branco atingira o grau máximo, sob o risco iminente da queda. A margem aberta à retórica republicana era a resultante do atrito criado com a Igreja. Tendo a própria Igreja descartada a sua posição de "*sustentáculo do Trono*", por ter se rompido a costumeira aliança entre o trono e o altar. O que promoveu um espaço aberto ao espírito revolucionário contra a monarquia. O maior risco era ter a pessoa do Imperador sendo atacada, o que de fato aconteceu.

> O Imperador, na opinião dos descontentes de todas as espécies, é o responsável por tudo: mas, entretanto, há na constituição política uma disposição que expressamente consagra sua irresponsabilidade sendo sua pessoa inviolável e sagrada (BARBOSA, 1992:159).

Conforme o art. 99 da Constituição de 1824, Rui comenta que era um preceito copiado da Inglaterra onde o rei nada faz; mas enquanto lá o preceito se fundava em uma realidade, no Brasil era a farsa. No entanto, vale ressaltar que Rui era oposição política ao governo, e muitas críticas resvalavam na própria monarquia. A partir dos artigos é possível perceber de modo concreto o nível dos debates públicos e como a oposição liberal se dirigia ao governo e aos ultramontanos. Da leitura dos escritos publicados no *Diário da Bahia* entre 1872 e 1874, percebe-se que Rui montava uma tática contra o governo saquarema, do seguinte modo: demonstrando as origens e o perigo do ultramontanismo para o progresso nacional; condenando desde o princípio a inabilidade política do gabinete; apresentando como o governo se atrapalhou ao lidar com a questão, e o exemplo mais evidente teria sido a Missão Penedo; Rui ainda se apresentava enquanto católico liberal e liberal monarquista; e, por fim, encarando que o pior quadro possível havia se formado como resultado da Questão: popularidade dos ultramontanos, abertura de espaço para o crescimento do movimento republicano e condenação da própria pessoa do monarca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os confrontos entre a defesa do *Syllabus* de 1864 e as prerrogativas do constitucionalismo moderno foram oportunamente observados no Brasil durante a Questão Religiosa de 1872-1875. Nesse período as posições a respeito da Igreja católica na política definiram-se de modo mais preciso. O importante para uma análise da história do político diante desse processo é o que se pode esclarecer daquele contexto para a percepção da secularização, e das tradições políticas brasileiras. Apenas diante daquela conjuntura política, no curto prazo, a Questão Religiosa contribuiu para a desestabilização do modelo político saquarema, mesmo não tendo provocado a queda de Rio Branco. Por outro lado, de modo geral o que marca esse confronto em que se altercaram católicos, governistas, liberais, maçons e protestantes, é a reflexão a respeito da religião na política. Trata-se de um momento central para a autonomia do político em face da religião no Brasil, e revela-se como um caldo de experiência argumentativa para considerar as posições a respeito.

O privilégio de enfrentar a documentação a respeito daquele fenômeno abre várias percepções. Uma delas é sobre a questão religiosa se tornar uma questão social. No Brasil, o debate diante da separação entre Igreja-Estado pode figurar como um chamado à desestabilização, tendo em vista a maciça adesão da população ao mesmo credo católico. Na medida em que a separação acontece, o político perdia um espaço de ação social privilegiado, já não contando com a Igreja como “braço do Estado”, mas como entidade privada, apartada da burocracia. O Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, já com o governo republicano, foi obra do liberalismo radical, inclusive redigido por Rui Barbosa, e inaugurou no Brasil esse novo tempo – deu cabo ao padroado e a vinculação da Igreja às ações da vida civil, como o casamento. O fato é que socialmente, o resultado da saída institucional da religião foi pior, nos primeiros anos dos governos republicanos, à estabilidade política e social do que à própria religião. Há vários indícios que apontam a relação, entre movimentos religiosos e antirrepublicanos (*vide* Canudos, Contestado), e esse vazio provocado pela precoce separação no Brasil (NOGUEIRA, 1978).

Era a disputa entre o país real e o país ideal. O argumento ultramontano no Brasil era coerente na medida em que aceitava o Brasil real, concreto, sem pretender inventar um ideal, justificando uma legitimidade popular que não podia ser

arrogada pelos radicais, e nem mesmo pelo governo comprometido com a modernização. O catolicismo, da esmagadora maioria da população, não era um problema para D. Vital, D. Macedo Costa, Cândido Mendes de Almeida, Tarquínio de Sousa, e outros, ao contrário do que preconizavam os liberais, em que a noção de civilização passava por uma alteração na identidade da população com a religião, pois modernização prescindia também de crença, de se acreditar na filosofia do progresso apresentada, contra a manutenção de valores vigentes. Enquanto o pensamento progressista avistava na religião católica como mais um dos elementos do atraso social do Brasil, o ultramontanismo encarava que a elite política olhava para a realidade nacional com as lunetas de teorias tendentes a deformar a relação do político e do social com a religião, e que a preconização da secularização era contrária a uma visão mais concreta das necessidades da população. Para os ultramontanos, o ponto não era o excesso de religião, mas a falta de coerência, por isso a maior demanda era por separar catolicismo de maçonaria.

Porém, como esse tema - da questão religiosa que se torna questão social - não pôde ser destrinchado nesta dissertação, a principal contribuição concreta que dela se pode retirar para o pensamento político brasileiro refere-se à identificação de uma linhagem política católica. Ponto esse que ajuda a desanuviar as matizes do conservadorismo no Brasil.

Foi visto que o saquaremismo não significa propriamente o inverso do liberalismo, e que o mais próximo de um reacionarismo no Brasil, na segunda metade do século XIX, encontrava-se entre os ultramontanos. Embora não compusessem o monopólio do conservadorismo no Brasil, pois a ala agrária do partido conservador – liderada por Paulino de Sousa (1834-1901) (filho do Visconde do Uruguai) e José Martiniano de Alencar (1829-1877) – também correspondia a uma política conservadora, mas os ultramontanos reservavam uma característica que os diferenciava - fundamentalmente o caráter religioso. O timbre dessa atuação política passa pela adesão religiosa.

Nesse sentido a confusão e a falta de diálogo entre os grupos se dava por conta da ausência de comum acordo a respeito do paradigma religioso. É por isso que a explicação de Marcel Gauchet sobre a *saída da religião* não é simplesmente institucional, como por conta da separação Igreja-Estado, ou a perda de atributos da religião sobre o funcionamento das leis. No fundo, diz respeito a como a política moderna está pautada, em uma configuração que procura expelir o argumento

religioso. Gradativamente a religião passa a ser um elemento estranho à racionalidade política, e quando menos radical, pode, em algum grau, encontrar espaço como peça agasalhada à *razão de Estado*, ora a partir de algum tipo de regalismo, sob o viés de uma religião civil apropriada pelo político, ou, formalmente e praticamente afastada de qualquer influência determinada pelo político.

A Igreja católica protagonizou em todo o mundo ocidental um projeto de resistência a esse tipo de configuração moderna, fortemente no século XIX e de algum modo até pouco mais da metade do século XX. Apesar de bastante assimétrica entre os vários países em que esteve presente, e mesmo no interior de uma nação, a Igreja romana foi a instituição bastião do passado, das tradições, que procurava vincular a evocação sobrenatural das pessoas a certa prática política de manutenção de valores morais e religiosos contrários ao mundo moderno.

O significado da Questão Religiosa nesse sentido é o de resistência a esse processo a partir do político. Entendendo que das decisões sobre a determinação política na sociedade é que se gera a dinâmica social. E o passo é antecipadamente religioso. Do religioso ao político, do político ao econômico, como a ordem da determinação do poder, do mando. O apelo dos ultramontanos era nesse sentido, de tornar clara a permanente ação do metafísico sobre o plano material.

A observação dessa linhagem política tem sentido enquanto ação pautada pela Igreja de Roma contra a modernidade. Tratou-se de uma resistência a *esse mundo*, e uma forma para os católicos não se verem limitados à resistência ao secular, mas indo além, criando "*suas próprias vanguardas intelectuais e forjaram um discurso político com características próprias, dentro de parâmetros que só eles poderiam recolher*" (ROMANO, 1979:12).

O retrato do tradicionalismo católico reflete-se em certo sentido político, de acordo com a orientação geral da Igreja. De modo que esse tipo de intervenção política ultramontana, estritamente antiliberal, foi se arrefecendo a partir das mudanças da Igreja católica com o Concílio Vaticano II (1962-1965), que procurou adaptar a religião católica ao mundo moderno, transformando profundamente o clero e o laicato. O tradicionalismo foi perdendo vez, prevalecendo a ação social da Igreja, o que transformou o tipo de liderança clerical sobre a política. Um exemplo dessa situação, pôde ser observada no artigo do brasilianista Kenneth Serbin para o jornal Folha de São Paulo, dois dias depois do falecimento do Cardeal brasileiro D.

Eugênio Salles, que era de uma linha mais tradicional e contra perspectivas mais heterodoxas como a teologia da libertação:

> Ao final, dom Eugênio será lembrado por seu patriotismo, sua defesa dos interesses da igreja, e suas habilidades políticas. Sua morte sinaliza o fim de uma época em que Bispos-políticos ocupavam papéis importantes de liderança no mundo religioso e público. Com o declínio do catolicismo e a transição para uma sociedade mais consumista e menos centrada no sagrado, é pouco provável que o Brasil voltará a ter indivíduos com tanto poder, prestígio e influência moral (Folha, A8 – Poder, 11/07/2012).

Esse esmaecer da preponderância da Igreja nas determinações políticas, e mesmo a partir de lideranças, não significa de modo algum um falecimento da religião na política. Aliás, há um amplo espaço de observação sobre as relações, entre as confusões sociais e a desvinculação religiosa. Um exemplo é o que mostrou o filósofo britânico Roger Scruton em um artigo de 2003 intitulado "*Impious Europe*". Instigado a escrever sobre o problema contemporâneo da concepção religiosa na Europa, Scruton fez severas críticas sobre a confusão dos europeus a respeito desse tema. Primeiro apresenta um *topoi* das ciências sociais, de que "*religião é natural dos seres humanos, e é também o significado pelo qual eles definem seu pertencimento social*" (SCRUTON, 2013:56).

O texto continuava mostrando que a Europa só voltou a dar atenção a esse elemento recentemente, com a explosão e força da comunidade muçulmana no seu quintal. E observa que na ausência de uma sacralidade verdadeira, as pessoas procuram o primeiro mito que encontravam pela frente, como foi com o endeusamento da princesa Diana, em que desde seu funeral hordas de ingleses e até estrangeiros a trataram como divina.

Scruton percebe que em nossa sociedade contemporânea, chamada de pós-religiosa, os dilemas e agressões sociais não são mais sublimados para atos de humilhação e adoração, mas a sacrifícios sádicos e no domínio do entretenimento. Assim como em outras épocas, e até nossos dias, movimentos políticos - como o jacobinismo e o comunismo -, nasceram antirreligiosos, mas acabaram se tornando uma pseudorreligião. Hoje em dia há uma série de pseudorreligiões no mundo - futebol, jogos, culto a personalidades, etc.. Diante disso perde-se algo genuíno que a religião provê, uma linha de conduta de um caminho espiritual. A concepção romana de "*pietas*" foi mais ou menos varrida da Europa e do mundo que vive sob sua influência. Apesar de ainda não ser um dado tão evidente em países católicos, como França, Itália ou Brasil.

Mesmo com algum distanciamento contextual, essa análise de Scruton, que é uma constatação permanente entre os politólogos - como Gauchet que explicou que a saída da religião promoveria uma sacralização da sociedade civil (1998) - deixa ao intérprete a percepção da consequência desse amplo fenômeno ocidental. De que a saída da religião fustigou ainda mais a estabilidade política e social, permitindo que não apenas a condição política fosse contestada quando pautada em algum argumento religioso, mas que a própria individualidade passasse a ser motivo de dúvida à adesão do espírito ao espírito, contra os mandamentos da matéria.

REFERÊNCIAS

Arquivos

AADP - Ata de Aclamação de D. Pedro I como Imperador Constitucional do Brasil, e defensor perpétuo, em 12 de outubro de 1822.

ACE - Atas do Conselho de Estado.

ASI - Anais do Senado Imperial.

ACD - Anais da Câmara dos Deputados.

CIB – Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. *Constituições Brasileiras : 1824*. Org. Octaciano Nogueira. Brasília : Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2001.

DACB - Diários da Assembleia Constituinte Brasileira de 1823.

RMMI – Relatórios Ministeriais – Ministério do Império – 1874 (Referente a 1873).

Periódicos

Jornal *O Catholico*. Recife, 1869-1872. Arquivo Público Estadual – PE.

Jornal *A Imprensa Evangélica*. Rio de Janeiro, 1872. Arquivo Público Estadual – PE.

Fontes primárias:

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista : ED. Universitária São Francisco, 2003.

_____. *A Natureza do Bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougué. Apres. Sidney Silveira. 2ª ed. Rio de Janeiro : Sétimo Selo, 2006.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o Direito Canônico ou Coleção Completa, Cronologicamente disposta desde a primeira Dinastia até o Presente*. 2 Tomos, Rio de Janeiro : B.L. Garnier, [1866] 1873.

_____. *Senador Candido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*. Org. e pesquisa Aurélio Wander Bastos. Brasília : Senado Federal, 1982.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *José Bonifácio de Andrada e Silva*. Org. e Int. de Jorge Caldeira. São Paulo : Ed. 34, 2002.

ARMITAGE, David. *Declarações de Independência – uma história global*. Trad. Angela Pessoa. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

BAGEHOT, Walter. *The English Constitution*. Oxford : Oxford University Press, [1867] 2009.

BARBOSA, Rui. *Obras Completas Rui Barbosa - Vol. I (1865-1871) - Tomo I*. Rio de Janeiro : Fund. Casa Rui Barbosa, 1974.

_____. *Obras Completas Rui Barbosa – Vol II (1872-1874) - Tomo I*. Rio de Janeiro : Fund. Casa Rui Barbosa, 1974.

_____. *Obras Completas Rui Barbosa – (1877) - Tomo IV*. Rio de Janeiro : Fund. Casa Rui Barbosa, 1974.

BRASIL, Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *Clero no Parlamento Brasileiro*. Vol. 5. Brasília; Rio de Janeiro : Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980.

BONALD, Louis-Auguste vicomte de. *Théorie du pouvoir politique et religieux. Dans le cadre de la collection*: "Les classiques des sciences sociales", In: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html [1896].

BOURNICHON, Joseph. *Le Brésil d'aujourd'hui*. Paris : Perrin, 1910.

BOTERO, Giovanni. *Da Razão de Estado*. Coimbra: INIC, [1589] 1992.

CAIRU, Visconde de. *José da Silva Lisboa (1756-1835)*. Coleção: Formadores do Brasil. Org. e Int. de Antonio Penalves Rocha. São Paulo : Ed. 34, 2001.

_____. *Constituição moral, e deveres do cidadão: com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*. Rio de Janeiro : Typographia Nacional, 1825.

CAMPOS, Joaquim Pinto de. *A Igreja e o Estado. O catholico e o cidadão*. Rio de Janeiro : Typographia do Globo, 1875.

_____. *Discurso pronunciado pelo sr. deputado Monsenhor Pinto de Campos - Relator da Comissão do Projeto sobre a Reforma do Elemento Servil*. Sessão de 19 de agosto de 1871. Rio de Janeiro : Typ. de Julio Villeneuve, 1871.

CASTRO, Fernando Alvia de. *Verdadera razon de Estado*. Lisboa : Pedro Craesbeeck, 1616.

CASTRO, Therezinha de. *História Documental do Brasil*. Rio de Janeiro : Ed. Record. (Manifesto Republicano de 1870).

CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, 1851. In: INTERNET - http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes_EnsayoIndice.htm

COSTA, Dom Macedo, Bispo. *A questão religiosa do Brásil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à Luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa : Lallement Frères, 1886.

_____. *Direito contra o direito; eu, o estado sobre tudo*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1874.

DOM VITAL, Bispo de Olinda. *A maçonaria e os jesuítas - Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1875.

_____. *Carta Pastoral*. 10/01/1872 a 10/06/1872, ns. 1 a 22. Olinda, Pernambuco.

_____. *Carta Pastoral – O Bispo de Olinda saudando os seus diocesanos depois da sua sagração*. 2a ed. Recife : Typographia Clássica I. F. dos Santos, 1875.

_____. *O Bispo de Olinda e os seus acusadores no Tribunal do Bom Senso ou exame do aviso de 27 de setembro e da denúncia de 10 de outubro, e reflexões acerca das relações entre Igreja e Estado*. Recife, 1873.

GANGANELLI, [pseud.] de Joaquim de Saldanha. *A Egreja e o Estado*. Rio de Janeiro : Typ. Villeneuve, 1873.

GLADSTONE, William E.; NEWMAN, John Henry. *Newman and Gladstone. The Vatican Decrees*. Introduction by Alvan S. Ryan. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1962.

GÓES E VASCONCELLOS, Zacarias; MENDES DE ALMEIDA, Cândido. *DISCURSOS proferidos no Supremo Tribunal de Justiça na Sessão de 21 de Fevereiro de 1874 pelos Srs. Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos e Senador Cândido Mendes de Almeida por ocasião do julgamento do Sr. D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira - Bispo de Olinda*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1874.

GUIZOT, François. *L'Église et la société chrétiennes en 1861*. Paris : Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1861.

_____. *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'État actuel des sociétés et des esprits*. Troisième série. Paris : Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs, 1868.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. New York : Penguin Books, [1651] 1980.

HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos de la Juridica y Verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Principe Perfecto. Contra Machiavelo y Bodino, y los demas Politicos de Nuestros Tiempos sus Sequazes*. Lisboa, 1623.

JANUS. *O Papa e o Concílio*. Tradução, versão e introdução de Rui Barbosa. Vol. 1 e 2. 2ª ed. Londrina : Leopoldo Machado, [1869 e 1877 (BR)] 2002.

JÚLIO MARIA, pseuD. Júlio César de Morais Carneiro, padre, 1850-1916. *A Igreja e a República*. Pref. de Anna Maria Moog Rodrigues. Brasília : Ed. UNB, 1981.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo : Martin Claret, [1787] 2003.

_____. *Textos Seletos (Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?)*. Petrópolis : Vozes, [1783]1985.

KIDDER, Rev. D. P.; FLETCHER, Rev. J. C. *Brásil and the Brásilians*. Philadelphia : Childs & Peterson, 1857.

MAISTRE, Joseph de. *Considérations sur la France*. Bruxelles : Editions Complexe, [1797] 1988.

_____. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Bruxelles : Editions Complexe, [1809] 1988.

MONTALEMBERT, Le Comte de. *L'Église Libre dans L'État Libre – Discours Prononcés au Congrès Catholique de Malines*. (Extrait du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863). Paris : Ch. Douniol Libraire, 1863.

_____. *Pie IX et la France.* Londres : W. Jeffs. 1859.

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.

_____. *Um Estadista do Império*. Vol. II. Rio de Janeiro : Topbooks, [1898] 1997.

_____. *Um Estadista do Império. Nabuco de Araújo - Sua vida, suas opiniões, sua época.* Tomo I (1813-1857). Rio de Janeiro : Garnier, Livreiro-Editor, 1897.

_____. *Um Estadista do Império. Nabuco de Araújo - Sua vida, suas opiniões, sua época.* Tomo II (1857-1866). Rio de Janeiro : Garnier, Livreiro-Editor, 1898.

_____. *Um Estadista do Império. Nabuco de Araújo - Sua vida, suas opiniões, sua época.* Tomo III (1866-1878). Rio de Janeiro : Garnier, Livreiro-Editor, 1899.

OTONI, Teófilo. *Circular aos Eleitores de Minas Gerais*. In B. de Magalhães, A Circular de Teófilo Otoni. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, [1860] 1916.

PIO IX. *Encíclica Quanta cura y Syllabus*. 1864.

REIS, Antônio Manuel dos Reis. *O Bispo de Olinda Perante a História*. Recife : Imprensa Industrial, [1878] 1940.

RODRIGUES, Anna Maria (org.). *Coleção pensamento político republicano – A Igreja na República*. Sel. e Int. Anna Maria Moog Rodrigues. Brasília : UNB, 1981.

ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Clássicos do Pensamento Político. TraD. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luíz A. de Boni. Petrópolis : Vozes, 1989.

SÃO VICENTE, Marquês de - José Antônio Pimenta Bueno. *Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império*. Rio de Janeiro : Ministério da Justiça, [1857] (1958).

_____. *José Antônio Pimenta Bueno, marquês de São Vicente*. Org. e introd. Eduardo Kugelmas. São Paulo : Ed. 34, 2002.

SOUZA, Brás Florentino Henriques de. *Do Poder Moderador*. Senado Federal, Brasília, [1864] 1978.

TAVARES BASTOS, Aureliano. *A província. Estudo sobre a descentralização no Brasil*. São Paulo : Ed. Nacional, [1870] 1975.

_____. *Cartas do Solitário*. 4ª ed.. São Paulo : Companhia Editora Nacional, [1863] 1975.

_____. *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*. 2ª ed. Brasília : Editora Nacional. [1861] 1976.

URUGUAI, Visconde do – Paulino José Soares de Sousa. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Org. e Introd. José Murilo de Carvalho. São Paulo : Ed. 34, 2007.

VALVERDE, Carlos. *Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

VASCONCELOS, Bernardo Pereira de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Org. e IntroD. José Murilo de Carvalho. São Paulo : Ed. 34, 1999.

VEUILLOT, Louis. A ilusão liberal. Tradução de Luiz de Carvalho. Permanência, Niterói, [1866] 2010.

Fontes secundárias:

ALENCAR, Flávio Lemos. *A política religiosa da monarquia inglesa sob Jaime I e a crítica de Francisco Suárez na Defensio Fidei (1613)*. DISSERTAÇÃO DE MESTRADO: História - Universidade Federal Fluminense, Niterói : UFF, 2012.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo : Paz e Terra, 2002.

ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2007.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal (História do pensamento católico no Brasil, v. 2)*. São Paulo : Paulinas, 1991.

BARATA, Alexandre M. *A maçonaria e a ilustração brasileira*. In: História, Ciências, Saúde - Manguinhos I (1): 78-99, jul-out, Rio de Janeiro, 1994.

_____. *Maçonaria brasileira e sociabilidade ilustrada (1870-1890)*. Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH • Belo Horizonte, junho, 1997.

_____. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e Independência (Brasil, 1790-1822)*. Tese de doutoramento. Campinas : Unicamp, 2002.

BARB, Amandine. *"An atheistic american is a contradiction in terms": religion, civic belonging and collective identity in the United States*. In.: European journal of American studies. (jan, 2011) [Online].

_____. *La religion et les Pères fondateurs des États-Unis*. In.: Revue Le débat – histoire, politique et société. Paris : Gallimard, num. 51, sept-oct., 2008.

BARBOSA, Rui. *Discurso no Colégio Anchieta. Palavras à Juventude*. In: Obras Completas de Rui Barbosa. Vol. 30, Rio de Janeiro : Fund. Casa de Rui Barbosa, 1903.

_____. *O divórcio. As bases da fé. E outros textos*. São Paulo : Martin Claret, 2008.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. São Paulo : Convívio/EdUSP, 1986.

_____. *Vida Religiosa. A Questão Religiosa* In: HOLANDA, Sérgio Buarque de; CAMPOS, Pedro Moacyr. *O Brasil Monárquico, tomo II, vol 4 - Declínio e queda do Império*. São Paulo : Difel, 1974.

BARROSO, Gustavo. *História Secreta do Brasil.* Vol. I. 1ª reedição. Porto Alegre : Revisão, 1990.

_____. *História secreta do Brasil*. Vol. 2. 1ª reedição. Porto Alegre : Revisão, 1991.

BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant – American Civil Religion in Time of Trial*. Second Edition. Chicago : University of Chicago Press, [1975] 1992.

BELLOC, Hilaire. *As grandes heresias*. Trad. Antonio E. Angueth de Araújo. Niterói : Permanência, (1938) 2009.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11ª ed., Brasília : Ed. UNB, 1998.

BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras, Rio de Janeiro : Edições 70, 1989.

_____. *O império marítimo português (1415-1825)*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo : Cia das Letras, 2002.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do Pensamento Político Brasileiro*. In: DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 48, n. 2, 2005, pp. 231 a 269.

BRUNEAU, Thomas C.. Catolicismo Brasileiro em Época de Transição. São Paulo : Edições Loyola, 1974.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Oxford : Oxford University Press, [1790] 2009.

CALAFATE, Pedro. *Da origem popular do poder ao direito de resistência - doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa : Espera do Caos editores, 2012.

CALDEIRA, Jorge (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo : Ed. 34, 1999.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Vol. III. 3ª ed. Brasília : Senado Federal, 2010.

CARVALHO, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 2ª eD. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006.

_____. *Escravidão e Razão Nacional*. In Revista Dados, IUPERJ, n.31, Rio de Janeiro, março, 1988.

_____. *D. Pedro II*. Coleção Perfis Brasileiros. São Paulo : Companhia das Letras, 2007.

_____. *História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*. In: Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 123-152., 2000.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world.* Chicago : University of Chicago Press, 1994.

CASTELLANI, José. *Os maçons e a questão religiosa*. Londrina : Editora A Trolha, 1996.

CASTELO BRANCO, Pedro H. Villas Boas. *Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba : Appris, 2011.

CHACON, Vamireh. *História dos Partidos Políticos Brasileiros – Discurso e práxis dos seus programas*. Brasília : UNB, 1981.

CHÂTELET, François ; DUHAMEL, Olivier ; PISIER, Evelyne (org.). *Dicionário de Obras Políticas*. Trad. Glória Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro : ED. Civ. Brasileira, 1993.

CHAVANTE, Esdras C.. *Tavares Bastos e a Construção da Liberdade Religiosa*. In: ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político*. V. I. Trad. Roberto C. Lacerda. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1985.

CORRIGAN, Raymond S.J.. *A igreja e o século XIX*. Trad. M. A. Nabuco. Rio de Janeiro : Agir, 1946.

D'AMARAL, Márcio Tavares. *Rui Barbosa*. Supervisão: Américo Jacobina Lacombe. São Paulo : Editora Três, 2001.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião – uma investigação histórica*. TraD. Fábio Faria. São Paulo : Editora É Realizações, 2012.

DEVILLERS, Guillaume, Pe. FSSPX. *Política Católica ou Separada?* In.: Revista Permanência, Editora Permanência, nº 270, 2012, pp. 18-39.

DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1938.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder – Formação do Patronato Político Brasileiro.* 9ª ed. São Paulo : Editora Globo, 1991.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Tradução: Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro : Difel, 2008.

FLEICHMAN, Júlio. *Itinerário Espiritual da Igreja*. Niterói : Permanência, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. 8ª Edição, Rio de Janeiro : Livraria José Olympio Editora, 1954.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 2º Tomo. 2ª Edição. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio Editora, 1962.

_____. *Sobrados e Mucambos – a continuação de Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – 2. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento Urbano*. 8ª Edição. Rio de Janeiro : Ed. Record, 1990.

FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Trad. Luiz Marques e Martha Gambini. São Paulo : Paz e Terra, 1989.

GALANTE, Raquel de Souza. *O Punhal da Fé: As idéias políticas, jurídicas e religiosas em torno do casamento civil no Segundo Reinado*. In: XII Encontro Regional de História - Anpuh Rio de Janeiro. 2006.

GARGARELLA, Roberto. *Los fundamentos legales de la desigualdade. El constitucionalismo em América (1776-1860)*. Buenos Aires : Siglo XXI, 2008.

GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Paris : Gallimard, 2005.

_____. *La religion dans la démocratie*. Parcours de la laïcité. Paris : Gallimard, 1998.

_____. *Le désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.

GAUDRON, Matthias. *Catecismo católico da crise na igreja*. TraD. Leonardo Calabrese. Niterói : Permanência, [1997] 2011.

GÉRSON, Brasil. *O regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro : Livraria Editora Cátedra/MEC, 1978.

GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa – Cronologia Comentada 1787-1799*. TraD. Juliana Leite. Rio de Janeiro : Ed. Nova Fronteira, 1989.

GONÇALVES, Thiago Werneck. *Periodismo maçônico e cultura política na Corte Imperial Brasileira (1871-1874)*. Dissertação de Mestrado. Niterói : UFF, 2002.

GONZÁLEZ, Fernán. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín : La Carreta Editores, 2006.

GRINBERG, Keila. *Código civil e cidadania*. 3ª ed. Rio de Janeiro : Zahar, 2008.

_____; SALLES, Ricardo (org.). *O Brasil Imperial, volume III : 1870-1889*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2009.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo : Cia. das Letras, 1987.

HIMMERFARB, Gertrude. *The roads to modernity – the British, French and American enlightenments*. With an introduction by Gordon Brown. London : Vintage, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *O Brasil Monárquico, tomo II, vol 3 – Reações e Transações.* São Paulo : Difusão Europeia do Livro, 1969.

IGLESIAS, Francisco. *História e Ideologia*. São Paulo : Editora Perspectiva, 1981.

JASMIN, Marcelo Gantus, e FERES JR. João (org). *História dos Conceitos: Debates e Perspectivas*. Rio de Janeiro : Editora PUC-Rio, Edições Loyola, IUPERJ, 2006.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval.* Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo : Cia. das Letras, 1998.

KERTZER, David I.. *Prisoner of the Vatican. The Pope's Secret Plot to Capture Rome from the New Italian State*. Boston : Houghton Mifflin Company, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia : Pre-Textos, 2003.

_____. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro : Ed. UERJ - Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* TraD. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro : Contraponto/PUC-Rio Editora, [1979] 2006.

LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife : Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1988.

LEFEBVRE, Marcel, Mons.. *Do Liberalismo à Apostasia. A tragédia conciliar.* Trad. Ildefonso Albano Filho. Niterói : Permanência, [1987] 2013.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil – hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis : Editora Vozes, 1979.

LINHARES, Marcelo. *A Questão Religiosa – apontamentos*. Londrina : Editora A Trolha, 2005.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância* (...) [e outros textos]. TraD. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. Coleção Os Pensadores, 2ª eD.. São Paulo : Abril Cultural, 1978.

LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo : ED. Giro, 1977.

_____(org.). Igreja e Política no Brasil. Do Partido Católico à LEC (1874-1945). Coleção Cadernos de História da Igreja no Brasil – 3. São Paulo : Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

LYNCH, Christian E. C. *Brésil, de la monarchie à l'oligarchie – construction de l'État, institutions et représentation politique (1822-1930)*. Paris : L'Harmattan, 2011a.

_____. *Do despotismo da gentalha à democracia da gravata lavada: história do conceito de democracia no Brasil (1770-1870)*. Dados [online], vol.54, n.3, pp. 355-390, Rio de Janeiro, 2011b.

_____. *O Império da moderação: agentes da recepção do pensamento político europeu e construção da hegemonia ideológica do liberalismo moderado no Brasil*. In.: Revista do IHGB, Rio de Janeiro, a. 172 (452) : 311-340, jul./set. 2011c.

_____. *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*. TESE DE DOUTORAMENTO. Rio de Janeiro : IUPERJ, 2007.

_____. *O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850)*. In Revista Lua Nova, n. 74, p. 59-92, São Paulo, 2008.

_____. *Quando o Regresso é Progresso: a formação do pensamento conservador saquarema e de seu modelo político (1834-1851)*. In: BOTELHO, André; FERREIRA, Gabriela Nunes (Org.). Revisão do Pensamento Conservador: ideias e Política no Brasil. São Paulo: Hucitec, v., p. 25-53., 2010.

LYRA, Heitor. *História de Dom Pedro II (1825-1891) – Fastígio (1870-1880)*. São Paulo : Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro : Editora Expressão e Cultura, 1997.

MACHADO, Jónatas E. M.. *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa. Entre o teísmo e o (neo)ateísmo.* Porto Alegre : Livraria do Advogado editora, 2013

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue - a story in moral theory*. Third Edition. Indiana : University of Notre Dame Press, 2007.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloisa Brás de Oliveira Prieto. São Paulo : Brasiliense, 2004.

MALHEIROS, R. G. Tensões e negociações entre Igreja e Estado: arraoamentos e acordos políticos em um período de aceleradas transformações (1883 a 1891). In: Mneme - Revista de Humanidades. UFRGN, 11(29), 2011, jan/julho.

MARRAMAO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. TraD. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo : Ed. UNESP, 1997.

_____. Poder e secularização - as categorias do tempo. São Paulo : Ed. Unesp, [1983] 1995.

MATTEI, Roberto de. O Concílio Vaticano II. Uma história nunca escrita. TraD. Maria José Figueiredo. Porto : Caminhos Romanos, 2012.

MATTOSO, José. *História de Portugal*. 4º Vol. – O Antigo Regime (1620-1807). CoorD. António Manuel Hespanha. Lisboa : Editorial Estampa, 1998.

MAYER, Jacob Peter. *Max Weber e a Política Alemã*. TraD. Ana Cândida Perez. Brasília : ED. UNB, 1985.

MENDONÇA, Carlos Sussekind de. *O catholicismo, partido político estrangeiro*. Com uma carta de Pedro Motta Lima. 2ª ed.. Rio de Janeiro : Typographia Baptista de Souza, 1934.

MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo antigo e moderno*. 2ª Edição, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1991.

_____. *Saudades do Carnaval. Introdução à crise da cultura.* Rio de Janeiro : Forense, 1970.

MESA, Luis Javier Ortiz et al.. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Bogotá : Unibiblos, 2005.

MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe siècle.* Troisième eD. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 1988.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social – para além da razão secular*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo : Loyola, [1990] 1995.

MONTALBAN, Francisco J., S.I.. *Historia de la Iglesia Católica*. IV - Edad Moderna (1648-1958) - La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo. Rev. e Ampliada: LLORCA, B., S.I.; VILLOSLADA, Garcia, S.I.. Madrid : La Editorial Catolica, 1958.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. *Do espírito das leis*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2ª edição, São Paulo : Abril Cultural, 1979 [1748].

MOURA, Odilão - O.S.B.. *Ideias católicas no Brasil - direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. São Paulo : Editora Convívio, 1978.

NASSIF, Douglas. *Uma análise do Catolicismo Brasileiro no Segundo Império*. In: Revista Caminhando, v. 13, n. 21, p. 61-78, jan-mai 2008.

NEDER, Gizlene; CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Os filhos da lei*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, n. 45, 113-125, fev. 2001.

NEMO, Philippe*. Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporaines.* Paris : QUADRIGE / PUF, 2009.

_____*. Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age.* Paris : QUADRIGE/PUF, 1998.

_____*. O que é o ocidente?* Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

NICOLET, Claude. *L'Idée républicaine en France. Essai d'histoire critique (1789-1924).* Paris : Gallimard, 1982.

NOGUEIRA, Ataliba. *António Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. 2ª ed. São Paulo : Ed. Nacional, 1978.

OLIVOLA, Frei Felix de. *D. Vital - Um Grande Brasileiro*. Recife : Edição da Imprensa Universitária, 1967.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. In: http://www.culturabrasil.pro.br/rebeliaodasmassas.htm.

PAIM, Antonio. *A querela do estatismo*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1978.

PAIM, Antonio. *O Apostolado Positivista e a República*. Câmara dos Deputados/UnB. Brasília, 1981.

PAIVA, Ângela Maria Randolpho. *Valores religiosos na construção da cidadania. Estudo comparado Brasil-Estados Unidos*. TESE DE DOUTORAMENTO, Rio de Janeiro : IUPERJ, 1999.

PAULA, Christiane Jalles de. *Combatendo o bom combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)*. TESE DE DOUTORAMENTO. Rio de Janeiro : IUPERJ, 2007.

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

_____. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife : Ed. UFPE, 1970.

PEREIRA COSTA, F. A. *Dicionário bibliográfico de pernambucanos célebres*. Recife : Fund. Casa de Cultura da Cidade do Recife, 1981.

PORTO, A. Campos. *A Igreja Católica e a Maçonaria. A decadência do catolicismo e a sua luta contra a maçonaria, o protestantismo e o judaísmo*. Rio de Janeiro, 1957

PRADO, Maria Emilia (org.). *Dicionário do pensamento brasileiro – obras políticas do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro : Revan, 2012.

PRODI, Paolo. *Il sacramento del Potere. Il giuramento político nella storia constituzionale dell'Ocidente.* Bologna : Società editrice Il Mulino, 1992.

_____. *Il sovrano pontefice*. Bologna : Società editrice il Mulino, 1982.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A Crise do Poder no Brasil: problemas da revolução nacional brasileira*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1961.

ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, 1999.

RODRIGUES, Anna Maria Moog (org. e int.). *As ideias políticas no Brasil*. Volume II. São Paulo : Convívio, 1979.

ROMAG, Frei Dagoberto. *Compêndio da História da Igreja*. A Idade Moderna, III vol.. Petrópolis : Vozes, 1941.

ROMANO, Roberto. Brasil: *Igreja contra Estado (Crítica ao Populismo Católico)*. São Paulo : Kairós Livraria e Editora, 1979.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história conceitual do político*. Aula inaugural proferida na quinta-feira 28 de março de 2002 no Colégio de França na cátedra de História Moderna e Contemporânea do Político. Trad. Christian Lynch.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social (e) Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Col. Os Pensadores, São Paulo : Nova Cultural, 1997.

RUBERT, Arlindo. Historia de la Iglesia en Brasil. Madrid : Editorial Mapfre, 1992.

SALES, Manuel Ferraz de Campos. *Da Propaganda à Presidência*. Brasília : UNB, 1983.

SANTOS, Fernando Pio dos. *Apontamentos bibliográficos do clero pernambucano: 1535-1935*. Recife : Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, 1994.

SARDÀ I SALVANY, Felix. *El liberalismo és pecado*. In: www.statveritas.com.ar [1887].

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O império em procissão – ritos e símbolos do segundo reinado*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Trad. Alvaro Valls. Petrópolis : Vozes, 1992.

_____. *Political Romanticism*. Trad. Guy Oakes. Cambridge : The MIT Press, 1986.

_____. *Political Theology - Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Translated by George Schwab*. London : The MIT Press, 1985.

_____. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid : Editorial Trotta, 2009.

SCOTT, J. A. (ed.). *The Defense of Gracchus Babeuf*. New York : Schocken Books, 1972.

SCRUTON, Roger. *Impious Europe*. In: The Wilson Quarterly. Washington : Woodrow Wilson International Center for Scholars. Winter 2003.

SILVA, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Brasília : Thesaurus Editora, 1985.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo : Cia. das Letras, 1996.

_____. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. History and Theory, Vol. 8, No. 1 (1969), 3-53.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Fiker. São Paulo : Ed. Unesp/Cambridge, 1999.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Paanorama do Segundo Império*. 2ª ed. Rio de Janeiro : Graphia, 1998.

STRAYER, Joseph R.. *As Origens Medievais do Estado Moderno*. Lisboa : Gradiva Publicações, 1986.

TEIXEIRA, Ivan. O *altar e o trono. Dinâmica do Poder em O Alienista*. Campinas : Ateliê editorial – Editora Unicamp, 2010.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América; O Antigo Regime e a Revolução*. Coleção Os Pensadores. Trad. Leônidas G. de Carvalho et al. 2ª ed., São Paulo : Abril Cultural, 1979.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *Interpretação da realidade brasileira (introdução à história das ideias políticas no Brasil)*. Coleção Documentos Brasileiros, dirigida por Afonso Arinos de Melo Franco, n. 141, Rio de Janeiro : José Olympio, 1966.

_____. *História das ideias religiosas no Brasil (a igreja e a sociedade brasileira)*. ED. Grijalbo, São Paulo, 1968.

VIANNA, Oliveira. *O idealismo da constituição.* 2ª ed. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1939.

VIANA FILHO, Luís. *Três estadistas: Rui – Nabuco – Rio Branco; notas de Eduardo Portella...[et al.]*. Rio de Janeiro : José Olympio - INL, 1981.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília : Ed. UNB, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e Organização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida : Ed. Santuário, 2007.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa*. Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves editora, 1974.

_____. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1975.

VOEGELIN, Eric. *A Idade Média Até Tomás de Aquino - História Das Ideias Políticas*. Vol. II. Tradutor : Mendo Castro Henriques. São Paulo : É Realizações, 2012.

_____. *A nova ciência da política*. Coleção Pensamento Político. 2ª ed. Brasília : UNB, 1982.

_____. *From Enlightenment to Revolution*. Durham : Duke University Press. Third printing, 1975.

_____. *Science, Politics & Gnosticism*. 3rd ed. Wilmington : ISI Books, 2004.

VOEGLER, Max Herbert. *Religion, Liberalism and the Social Question in the Habsburg Hinterland: The Catholic Church in Upper Austria, 1850-1914*. TESE DE DOUTORADO: Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. Columbia University, 2006.