

Church and State in
Nineteenth-century Brazil: a Dialogue
with Luis Javier Ortiz Mesa's *La
Iglesia católica y la formación del
Estado-nación en América Latina en el
siglo XIX. El caso colombiano*

Igreja e Estado no Brasil oitocentista: um diálogo com *La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano*, de Luis Javier Ortiz Mesa

William de Souza Martins

Professor no Instituto de História e
no Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal
do Rio de Janeiro (UFRJ – Rio de
Janeiro/ Brasil)
e-mail: williamsmartins@uol.com.br

Resumo

O artigo pretende comparar as relações entre Estado e Igreja no Brasil e na Colômbia ao longo do século XIX. Se, em linhas gerais, alguns aspectos das referidas relações possuem semelhanças nas duas nações citadas – por exemplo, a difusão de ideias liberais e anticlericais e a permanência do padroado sobre a Igreja – também podem ser identificadas algumas diferenças expressivas entre os dois contextos. A principal talvez esteja no grau de radicalismo e de partidização política presente nas disputas entre os liberais e ultracatólicos colombianos.

Abstract

The article intends to compare the relationship between State and Church in Brasil and Colombia during the nineteenth century. In both nations there are some similarities – as the diffusion of liberal and anticlerical ideas and the permanence of patronage over the Church –, but we can also identify strikingly differences. The most important perhaps in degree of radicalism and the political partisanship present in the disputes between the liberal and Ultra Catholic Colombians.

Palavras-chave

Igreja na Colômbia – século XIX, Igreja no Brasil – século XIX, relações Igreja e Estado na Colômbia, relações Igreja e Estado no Brasil, Padroado na Colômbia e no Brasil

Keywords

Church in nineteenth century Colombia, Church in nineteenth century Brazil, relations between Church and State in Colombia, relations between Church and State in Brazil, Patronage in Colombia and Brazil

O presente artigo pretende estabelecer paralelos entre a Colômbia e o Brasil pós-independência, a partir das relações mantidas entre Igreja Católica e o Estado. Tomando como base da discussão o texto do Prof. Luis Javier Ortiz Mesa, de imediato emergem várias questões, a respeito do papel assumido pela Igreja Católica na vida social, política e cultural do Império brasileiro. Em um esforço de análise comparativa, pode-se dizer que o cenário analisado pelo expositor apresenta simultaneamente elementos de contraste e de semelhança com o que os estudiosos vêm identificando na sociedade brasileira do século XIX. Um ponto de aproximação possível para começar a comparar as duas trajetórias assumidas pelas relações entre Igreja e Estado na Colômbia e no Brasil talvez seja partir da periodização proposta pelo Prof. Luis Javier Ortiz Mesa. Identificando no âmbito de cada período os elementos constitutivos das relações entre os dois poderes, poder-se-á então cotejar os casos colombiano e brasileiro.

O Prof. Luis Javier Ortiz Mesa principia o texto assinalando a particularidade do processo de secularização desenvolvido na Colômbia ao longo do século XIX, em cujo término é possível perceber uma nítida preponderância da Igreja Católica sobre a vida social e política. Esse papel, consagrado na Constituição de 1886, foi obtido depois de décadas de lutas travadas contra representantes de um liberalismo radical, que buscavam para a Igreja uma atuação mais limitada nos quadros da sociedade pós-independência. Não se tentará aprofundar aqui a discussão a respeito do processo de secularização oitocentista que, conforme assinalou Roberto di Stefano, não pode ser reduzido a uma disputa política entre ideias anticlericais modernizantes e princípios tradicionalistas católicos. Processo em que, antes, se encontra presente a própria percepção da Igreja como uma instituição distinta do Estado e da sociedade civil, a partir do momento em que a religião perde aos poucos a característica de ubiquidade que mantinha até então no tecido social.¹ Ao focalizar apenas os resultados mais gerais produzidos pelas disputas entre os poderes civil e eclesiástico ao longo do século XIX, pode-se afirmar que, na sociedade brasileira, os ideais cientificistas e liberais não cedem tanto espaço à penetração do ideário ultramontano e corporativo. Além disso, diferentemente dos liberais moderados colombianos, o Regime republicano brasileiro não fez concessões tão significativas à Igreja Católica, instituindo a separação entre o Estado e a Igreja, o casamento civil, o ensino leigo, e a secularização dos cemitérios, apesar dos protestos do episcopado. Como uma espécie de compensação à Igreja, foi permitida a entrada de novas ordens religiosas, masculinas e femininas.² Talvez o exemplo mais dramático de afastamento entre as diretrizes seculares assumidas pelos dirigentes republicanos e os praticantes de um catolicismo mais tradicional seja representado pela dura oposição aos movimentos de Canudos e do Contestado, no final do século XIX e princípios do século XX.³

Saindo do quadro geral, pode-se tentar efetuar uma comparação mais detalhada, observando as três diferentes conjunturas em que transcorrem as relações entre Estado e Igreja na Colômbia: da Independência aos meados do século XIX; entre 1853 e 1885; e entre 1886 e 1902. No que diz respeito ao primeiro período, a análise do Prof. Luis Javier Ortiz Mesa revela a continuidade, no contexto pós-independência, do peculiar regime de união entre Estado e Igreja representado pelo *patronato*.⁴ Formalizado em 1824, dispunha que a escolha de bispos e arcebispos cabia ao governo do Estado, bem como a criação de novas dioceses. A persistência do *status*

1
STEFANO, Roberto di. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p.157-178, dez. 2008.

2
MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III – O Brasil Republicano. Vol.02 – sociedade e instituições. 4ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990. p.321-342. AZZI, Rioldo. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. p.18-30.

3
MONTEIRO, Douglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris. *Op. Cit.*, p.39-92. MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974. LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos*. São Paulo: Edusp, 1995.

4
SHIELS, William Eugene, S. J. *King and Church. The Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago: Loyola University Press, 1961.

quo colonial significava um reconhecimento de fato da penetração social e geográfica do clero, que o tornava indispensável à estabilidade do novo regime republicano. A participação ampla do clero local no processo de Independência e o reconhecimento do *patronato* Republicano pela Santa Sé constituem indícios do apoio oficial da Igreja ao novo regime político. Quanto aos dirigentes civis, a união institucional entre o Estado e a Igreja era conveniente, pois além de ampliar as bases de legitimação social do Estado, perpetuava a instrumentalização política da Igreja pelo Estado, na linha do regalismo e do galicanismo praticado pelas monarquias ibéricas na segunda metade do século XVIII.

Não obstante, até se adotar a fórmula do padroado republicano e até a autonomia política da Colômbia estar plenamente reconhecida pela Igreja – a República da Nova Granada foi reconhecida pelo papa Gregório XVI somente em 1835 – foram instáveis as relações mantidas entre a alta hierarquia eclesiástica e os representantes políticos do novo regime.⁵ Tentativas de restauração monárquica ocorridas em 1816 e em princípios da década de 1820 colocaram momentaneamente a Igreja de Roma do lado contrário dos construtores do Estado nacional. Nessa situação, muitas dioceses ficaram vagas por anos seguidos, até a Santa Sé decidir nomear vários bispos, de *motu proprio*, na década de 1820. Seguidores de um liberalismo anti-clerical e laicista, os adeptos da causa autonomista chegaram a admitir que não seria conveniente para o regime adotar uma religião oficial na nova ordem. Bolívar, por exemplo, declarou em 1826 que “em uma constituição política não se deve prescrever uma profissão religiosa; porque, segundo as melhores doutrinas sobre as leis fundamentais, estas são garantias dos direitos políticos e civis; e como a religião não toca nenhum destes direitos, ela é de natureza indefinível na ordem constitucional e pertence à moral intelectual”⁶. Poucos anos depois, não obstante, Bolívar defenderia o estabelecimento do *patronato* republicano sobre a Igreja. No fim da conjuntura da Independência, acabou prevalecendo na elite política colombiana uma diretriz tutelar em relação à Igreja, em consonância com o reformismo borbônico. Assim, segundo um autor, “para os regalistas, o *patronato* é de origem laico e está ligado à soberania política, não podem aceitar que seja ‘concedido’ pelo papa (...). A nação tem o *patronato* por soberania e pode e deve controlar todas as atividades religiosas”⁷.

Enquanto que o episcopado hesitou em reconhecer a legitimidade do novo regime, uma fração substantiva do clero nativo se solidarizou com a causa da emancipação política. Dentre os 53 signatários da ata de independência de 1810, figuravam 16 eclesiásticos. Um percentual semelhante de sacerdotes atuou no I Congresso da República. Tais sacerdotes não percebiam nenhuma incompatibilidade entre o liberalismo e o catolicismo. Um exemplo significativo desta tendência é encontrado na atuação do padre Juan Fernandez Sotomayor (1777-1849), que mais tarde ocuparia a mitra diocesana de Cartagena. Filiado a lojas maçônicas, compôs em 1814 o folheto *Catecismo o instrucción popular*, que foi condenado pela Inquisição. Repudiando a secular associação entre a Igreja e o Estado espanhol, Sotomayor legitimava a autonomia política fundamentando-se em ideias da Segunda Escolástica: “a guerra de independência é uma guerra justa e santa, e talvez a mais justa e santa que se viu aqui no mundo em muitos séculos”⁸. Ao denunciar o clero colonial “faminto de riquezas”, e ao constatar, ao mesmo tempo, a existência de uma profunda ignorância religiosa entre a população, propunha “uma reforma capaz de fazermos cristãos por princípios”⁹.

5

ROGIER, L. J.; SAUVIGNY, J. de Bertier de. *Século das Luzes, revoluções, restaurações*. Nova História da Igreja, Vol.IV. Petrópolis: Vozes, 1971. p.320.

6

Citado por GONZÁLEZ, Fernando. La Iglesia ante la emancipación en Colombia. In: ROUX, Rodolfo Ramón de (Coord.). *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Tomo VII: Colombia y Venezuela. Salamanca: CEHILA, Ed. Sígueme, 1981. p.274.

7

MEYER, Jean. La Iglesia. In: VÁZQUEZ, Josefina (Dir.). *Historia General de América Latina*. Tomo VI: La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820 – 1870. Paris: Ediciones Unesco/Ed. Trotta, 2003. p.234.

8

GONZÁLEZ, Fernando. La Iglesia ante la emancipación en Colombia..., Op. Cit., p.262. A respeito das ideias da Segunda Escolástica, ver a tese defendida pelo jesuíta Suarez, segundo a qual os súditos têm o direito à rebeldia quando governados por um príncipe tirânico. SKINNER, Quentin. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras. p.453.

9

Ibidem, p.263.

10

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e constitucionais: a cultura política da Independência* (1820 – 1822). Rio de Janeiro: Revan, 2003. p.86–88. CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p.65–92. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira: da reforma da Universidade à Independência do Brasil*. Lisboa: Estampa, 1999. p.17–24.

11

MAXWELL, Kenneth. *Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p.95–117.

12

MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro* (c. 1700 – c. 1822). São Paulo: Edusp, 2009. p.247–283 e p.495–514. FALCON, Francisco. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1993. p.369–445.

13

NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808 – 1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. p.211–290. BOEHRER, George C. A. *A Igreja no Segundo Reinado: 1840–1889*. In: KEITH, Henry e EDWARDS, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p.134–176.

14

MEYER, Jean. Op. Cit., p.243. Sobre a situação das ordens religiosas, e particularmente dos franciscanos, ver também RÖWER, Fr. Basílio, OFM. *O Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro: sua história, memória e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p.184–186.

15

NEVES, Guilherme Pereira das. *A religião do Império e a Igreja*. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Vol.1. p.377–428.

16

MARTINS, William de Souza. *O púlpito em defesa do Antigo Regime: a oratória franciscana na Corte joanina (1808 – 1821)*. *Tempo*, Niterói, n.31, p.117–144, dez. 2011. AZZI, Rioldo. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992. p.39–48.

17

MOREL, Marco. *Frei Caneca: entre Marília e a Pátria*. Rio de Janeiro: FGV, 2000. SILVA, Luís Geraldo Santos da. *O avesso da Independência: Pernambuco (1817–1824)*. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A Independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p.243–284. CARVALHO, Gilberto Vilar de. *A liderança do clero nas revoluções republicanas (1817–1824)*. Petrópolis: Vozes, 1980.

18

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: galicismo imperial (1822–1889)*. Santa Maria: Pallotti, 1988, Vol.IV. p.41–44. A respeito do projeto de Feijó, ver, entre outros, RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784–1843)*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001. p.345–349.

No que tange ao Império do Brasil, vários elementos descritos encontram-se presentes em pleno funcionamento até a década de 1870. Antes de detalhar os motivos que levam a buscar esse recorte cronológico, importa particularizar os elementos de semelhança face ao exemplo colombiano. A elite política dominante no período inicial de formação do Império, partidária de um constitucionalismo monárquico, havia estudado na Universidade de Coimbra reformada pelo marquês de Pombal.¹⁰ O ministro de D. José I introduzira toda uma série de reformas legais que, mantendo a religião como cimento da coesão social, fazia da Igreja um instrumento para atingir os objetivos políticos do trono.¹¹ Tanto no gabinete pombalino quanto no reinado de D. Maria I, foram colocadas em prática medidas que limitavam o montante dos bens testamentários administrados pelo clero e pelas instituições eclesiásticas. Com relação às ordens regulares, medidas como o fechamento dos noviciados, a desamortização e venda compulsória dos bens eclesiásticos e até a expulsão de ordens religiosas – no caso da Companhia de Jesus – traduzem bem os novos desdobramentos assumidos nas relações entre Estado e Igreja.¹² No Império independente, a precariedade material da malha diocesana e paroquial, à mercê das políticas e dos recursos direcionados pelo trono, constitui um testemunho eloquente da permanência das diretrizes regalistas aplicadas à Igreja.¹³ Durante os cinquenta anos de reinado de D. Pedro II, não foram fundadas mais que três dioceses: “no fundo, considerava a Igreja como um ministério a mais: nomeava aos titulares, recebia os impostos religiosos, pagava aos funcionários eclesiásticos”. Quanto às ordens religiosas, o fechamento total dos noviciados em 1855 condenava-as à extinção no médio prazo. Assim, antes da chamada “Questão Religiosa”, “é certo que essa Igreja não era perseguida: era apenas tolerada e se esperava que morresse por si só, elegantemente”¹⁴.

A elite coimbrã participante das discussões acerca da liberdade religiosa na Constituinte (1823) e o texto da Constituição de 1824 reconheceram o catolicismo como religião oficial do Império.¹⁵ Do período joanino (1808–1821) ao Segundo Reinado, como revelam, respectivamente, os sermões pregados pelos frades franciscanos no Rio de Janeiro e as pastorais dirigidas aos fiéis pelo arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, os agentes eclesiásticos legitimavam a indissociável ligação entre a Igreja e a monarquia, apesar das carências impostas pelo padroado régio.¹⁶ Por outro lado, a participação do clero em movimentos políticos de caráter liberal e radical, particularmente as rebeliões de 1817 e 1824 em Pernambuco, explica-se pelo alinhamento de alguns eclesiásticos da região às diretrizes da elite brasiliense contrária à centralização política empreendida pelo Rio de Janeiro, e não tanto pela rejeição do sistema do padroado.¹⁷ Ao longo do Primeiro Reinado e do Período das Regências, segmentos do clero próximos de um liberalismo radical, cujo maior exemplo foi sem dúvida o padre Diogo Antônio Feijó, ampliaram as tentativas de controle do Estado sobre a Igreja. Inspirados em ideias regalistas e galicanas, propuseram projetos como a abolição do celibato clerical e a separação da Igreja Brasileira face à Igreja de Roma.¹⁸

Quando se pensa na particularidade das relações entre a Igreja e Estado no Brasil, fica evidente a distância diante da periodização proposta para análise daquelas relações na Colômbia. No Império, não houve uma vaga de liberalismo radical em meados do século que colocasse em xeque o regime do padroado, estabelecendo uma separação entre Estado e Igreja. No Brasil monárquico, os dois maiores enfrentamentos políticos vividos

19

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império* (1495 – 1777). Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006. p.128-147.

20

RUBERT, Arlindo. Op. Cit., p.201-203. WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo* (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987. p.96-144.

21

LYNCH, John. A Igreja Católica na América Latina, 1830-1930. In: BETHELL, Leslie (Dir.). *História da América Latina: de 1870 a 1830*. São Paulo: Edusp, 2001, Vol.IV. p.430-431.

22

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. p.255-286.

23

DELLA CAVA, Ralph. *Miracle at Joazeiro*. New York: Columbia University Press, 1970. p.17-23. Tradução: *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p.30-34.

24

LEMOS, D. Jerônimo de, O. S. B. *D. Pedro Maria de Lacerda*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1987. p.149-159. BARROS, Roque Spencer Maciel de. A Questão Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II – O Brasil monárquico, Vol.04 – Declínio e queda do Império. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1985. p.338-365.

25

DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Nacional, 1938. p.107-297. PEREIRA, Nilo. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1966.

26

MEYER, Jean. Op. Cit., p.246.

pela Igreja Católica situam-se nas décadas de 1820 – 1830, conforme foi analisado acima, e ao longo da década de 1870, por ocasião da “Questão Religiosa”. Mudanças internas do episcopado, influenciadas por alterações ocorridas na Cúria romana, estão por trás das alterações ocorridas nas relações entre o Estado e a Igreja no último período. A partir da década de 1850, é possível perceber a atuação no Império de bispos que, sem questionar diretamente as amarras representadas pelo padroado régio, configuravam um novo perfil para o episcopado, aproximando-o do modelo tridentino de “pastor”.¹⁹ D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, e D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo, podem ser agrupados nesse perfil, na medida em que seguiam um programa comum: preocupação com as visitas pastorais e a contínua admoestação dos fiéis; moralização e aperfeiçoamento espiritual do clero, mediante a constituição ou a reforma dos seminários diocesanos; afastamento dos sacerdotes da vida pública; a introdução de ordens regulares afinadas com as diretrizes ultramontanas no âmbito das dioceses; etc.²⁰ Em Roma, em 1864, com a publicação da encíclica *Quanta Cura*, que continha em anexo o *Syllabus*, o pontífice Pio IX condenava “o liberalismo, o secularismo, a liberdade de pensamento e a tolerância”, assim como qualquer tentativa de conciliar o magistério da Igreja com as realizações do pensamento secular.²¹ Um pouco mais tarde, no Concílio Vaticano I (1869 – 1870), o reconhecimento da infalibilidade do papa em matéria doutrinal, acentuou o divórcio entre uma Igreja concebida como uma sociedade perfeita e o mundo.²²

Alguns dos prelados brasileiros imbuídos do espírito ultramontano estiveram pessoalmente presentes no Concílio Vaticano I: D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, e D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará. Assim, não foi casual o envolvimento de ambos os prelados, entre 1872 e 1875, na chamada “Questão Religiosa”. Àqueles dois se juntou mais tarde o bispo de Olinda, D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, frade capuchinho que estudara na França. A ação do primeiro bispo do Ceará, D. Luís Antônio dos Santos, nomeado em 1861, igualmente se coadunava com as diretrizes do ultramontanismo: fundação de seminários diocesanos sob a direção de ordens religiosas estrangeiras; enquadramento do catolicismo popular, representado principalmente pelas beatas do padre José Maria Ibiapina; e realização de visitas pastorais.²³ A suspensão do padre José Luís de Almeida Martins pelo bispo fluminense, ocorrida no princípio de 1872, em virtude da participação do sacerdote em uma cerimônia maçônica, constitui o marco convencionalmente aceito para o princípio da “Questão Religiosa”.²⁴ Entre 1872 e 1873, os bispos de Olinda e do Pará lançaram penas de excomunhão e de interdição dos ofícios de culto religioso praticados em irmandades que mantinham entre seus confrades membros da maçonaria. São já bastante narrados os episódios que se seguiram: recursos enviados pelas irmandades às autoridades imperiais; julgamento dos recursos pelo Conselho de Estado; condenação e prisão dos bispos; e a anistia conferida aos mesmos em 1875, após pressões da opinião pública.²⁵ O resultado final da crise foi a unidade do episcopado brasileiro em torno do programa de romanização do catolicismo, pois nenhum dos bispos apoiou as medidas do governo imperial.²⁶

Enquanto isso, no segundo período destacado na análise de Luis Javier Ortiz Mesa, abria-se uma fissura mais profunda entre os dirigentes liberais da República colombiana e a Igreja católica. No pós-independência, embora a ascendência do clero sobre a população permanecesse elevada, assim como

27

GONZÁLEZ, Fernando. La Iglesia en la formación del Estado colombiano. In: ROUX, Rodolfo Ramón de (Coord.). Op. Cit., p.301.

28

Citado por GONZÁLEZ, Fernando. La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano (1850–1886). In: ROUX, Rodolfo Ramón de (Coord.). Op. Cit., p.356.

29

Ibidem, p.378-379.

30

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª edição revista e aumentada. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. p.216–330.

31

ORTIZ MESA, Luis Javier. *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra*: Antioquia, 1870–1880. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia/Universidad Nacional de Colombia, 2010. p.218–239.

32

As tentativas de flexibilização do padroado por parte do Conselho de Estado não visavam a contemplar os anseios da Igreja católica, mas a atender interesses de minorias religiosas protestantes com vistas a questões como casamentos, sepultamentos e registros civis, não previstas sob o regime de religião oficial da Constituição de 1824. Ver: SILVA, Rafaela de Albuquerque. *No labirinto das liberdades*: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil imperial (1850–1883). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, 172f.

Recebido para publicação em março de 2013
Aprovado em agosto de 2013

a participação ativa daquele na vida pública, havia alguns sinais de declínio relativo da sua influência, por conta da diminuição do número de eclesiásticos, da fragilidade da formação teológica, da perda de poder econômico da Igreja e, sobretudo, da difusão de ideias liberais. Segundo Fernando González, “entre as classes cultas a formação da opinião pública favorecia a criação de um ambiente anti-clerical: os periódicos, a maçonaria, a educação oficial que adota Bentham como autor básico, tudo se encaminha a diminuir o peso da Igreja na nascente República”.²⁷ A imprensa liberal criticava a existência de um setor “ultracristão” dentro do clero, que estaria apoiando a causa da restauração monárquica. Tal setor, com o apoio do internúncio apostólico Gaetano Baluffi, formou em 1837 a Sociedade Católica.

Nas décadas seguintes, o conflito de ideias entre os dois grupos transformou-se em verdadeira guerra civil. Para tanto, foram decisivas as polêmicas relativas ao retorno da Companhia de Jesus à Colômbia. Autorizados pelo regime conservador de 1844, os jesuítas foram logo considerados pelos opositores liberais incompatíveis com o espírito republicano: “a educação monástica, dirigida por princípios contrários à espontaneidade e dignidade que se busca no caráter republicano, é incompatível com a tendência de nossas instituições e com o ideal político para o qual convergem nossas aspirações”.²⁸ A expulsão da Companhia de Jesus, em 1850, colocou em pauta os limites da tolerância religiosa dos liberais, assim como a permanência de temores anti-jesuítas entre as ditas elites. As medidas anticlericais derivadas da Constituição de 1853 – separação entre Igreja e Estado, leis de desamortização, inspeção dos cultos, etc – levou a uma identificação cada vez maior entre a Igreja e o Partido Conservador, cuja aliança esteve na base da chamada “cristandade republicana”, que restaurou a união entre Estado e Igreja na Constituição de 1886.²⁹

Para concluir o breve comentário comparativo, pode-se dizer que não houve, nos marcos do Império brasileiro, conflitos civis do porte daqueles que envolveram liberais e conservadores católicos em 1863 e em 1876–1877 na Colômbia. E, muito menos, um conflito da dimensão da guerra dos Mil Dias (1899 – 1902), que garantiu a vitória dos princípios conservadores e católicos da Regeneração sobre os liberais. No Brasil, os conflitos políticos inspirados por motivações religiosas que mais se aproximam das dimensões daqueles descritos na Colômbia foram o de Canudos e o do Contestado, como foi mencionado acima. Não obstante, as semelhanças param aqui. A resistência contra o Estado republicano laico, expressada nos dois movimentos brasileiros, não contou com adesão significativa dos representantes do clero, e tampouco foi estimulada pelo episcopado ultramontano. As lideranças eram todas laicas, ocupando uma posição periférica no campo religioso, nos moldes do que uma autora denominou de “movimentos messiânicos rústicos”.³⁰ Em contraste, foi significativa a mobilização de segmentos do clero colombiano nos conflitos de 1876–1877.³¹

Talvez tais diferenças se relacionem com a tênue organização institucional da Igreja no Brasil monárquico, sob o ponto de vista da malha paroquial e diocesana, e com a carência de articulação social e política das propostas ultramontanas naquele contexto, junto ao laicato. De fato, antes ou depois da “Questão Religiosa”, o episcopado ultramontano não contava com uma base de apoio político articulada que o amparasse nas disputas contra o trono. Percebe-se um consenso maior na elite política imperial a respeito de qual deveria ser o papel da Igreja e do Estado sob o regime do padroado, que se manteve ininterrupto até o final do Segundo Reinado.³²