

Germano Moreira Campos

**Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio
Ferreira Viçoso (1844-1875)**

MARIANA – MG

2010

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História

**Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio
Ferreira Viçoso (1844-1875)**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, orientada pelo professor Dr. Marco Antônio Silveira, como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

MARIANA – MG

2010

C198u

Campos, Germano Moreira.

Ultramontanismo na diocese de Mariana [manuscrito] : o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875) / Germano Moreira Campos. - 2010. 202f. : il., color.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Silveira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-graduação em História.

Área de concentração: Estado, Região e Sociedade.

1. Ultramontanismo - Teses. 2. Igreja católica - Brasil - Teses. 3. Igreja católica - Diocese de Mariana (MG) - História - Teses. 4. Viçoso, Antônio Ferreira, Bispo de Mariana - Teses. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

CDU: 272(815.1)(091)

Catlogação: sisbin@sisbin.ufop.br

Agradecimentos

Neste momento de grande prazer que significa a conclusão de um trabalho, os agradecimentos são algo mais que meras formalidades. Agradecer é reconhecer a importância daqueles que se inseriram, talvez até mesmo de modo inconsciente, em momentos cruciais de minha vida acadêmica e pessoal. Dizer muito obrigado àqueles que auxiliaram, direta ou indiretamente, nas etapas mais diversas desta dissertação torna-se justo e necessário, uma vez que lhes devo um grande “pedaço” de gratidão.

Agradeço à FAPEMIG, ao CNPq e a CAPES por terem possibilitado, com seu auxílio financeiro, o desenvolvimento da pesquisa em diferentes momentos. Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFOP (e estendo meu grande apreço a toda a Universidade Federal de Ouro Preto), por confiar neste projeto e por colaborar com seus professores e recursos na formação deste pesquisador, além da possibilidade de poder participar de inúmeros congressos Brasil a fora, onde todos auxiliaram-me a, sempre, moldar mais e mais minhas hipóteses e considerações sobre meu objeto de estudo. Agradeço também ao secretário Eduardo, sempre atento e disposto a ajudar.

Ao sempre acessível professor Dr. Ivan Antônio de Almeida, por ter sido o responsável pela minha “iniciação” nas pesquisas acadêmicas e que forneceu conselhos que poucos sabem dar em momentos adversos. Por isso, sou-lhe um eterno devedor.

À boa vontade de meu orientador, professor Dr. Marco Antônio Silveira, que aceitou de bom grado a árdua tarefa de trabalhar, mais uma vez, com o bispado de Mariana sob o governo de D. Viçoso. Além de orientador, mestre incontestado e amigo, que com sensibilidade, tão rara nos meios acadêmicos, permitiu nosso desenvolvimento como pesquisador.

Muito obrigado aos professores Drs. Andréa Lisly Gonçalves e Sérgio Ricardo da Mata, que formaram a banca do meu “rito de passagem”, que correspondeu ao exame de qualificação. Com suas críticas e indicações, estes professores em muito contribuíram para apontamentos de caminhos e para a saída de problemas que me pareciam insólitos até então. Agradeço novamente ao professor Sérgio da Mata, por me aproximar dos conhecimentos de Max Weber, muito foram úteis neste trabalho.

Às sempre muito dispostas Adelma e Fabiana, funcionárias da do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), assim como ao Monsenhor Flávio

Carneiro, seu diretor, que me ajudaram com a consulta de fontes sem as quais todo o trabalho seria uma distante utopia.

Um lugar especial em meu coração reservo às cidades de Mariana e Ouro Preto, que me acolheram de braços abertos nestes tempos que aqui passei, e pelas sinceras amizades criadas nesses espaços.

Por último e finalmente, agradeço às minhas famílias (a de Porto Firme e a de Manhuaçu), pelo carinho, total apoio, vibração e estímulo. A meus pais, Geraldo e Dalva, pelo apoio e compreensão. A meu irmão, Nando, bom amigo e grande adversário num mundo fictício. E à minha mais que amada Amanda, digna do meu amor e fonte de toda a minha inspiração.

A Caridade
Machado de Assis

Ela tinha no rosto uma expressão tão calma
Como o sono inocente e primeiro de uma alma
Donde não se afastou ainda o olhar de Deus;
Uma serena graça, uma graça dos céus,
Era-lhe o casto, o brando, o delicado andar,
E nas asas da brisa iam-lhe a ondear
Sobre o gracioso colo as delicadas tranças.

Levava pela mão duas gentis crianças.

Ia caminho. A um lado ouve magoado pranto.
Parou. E na ansiedade ainda o mesmo encanto
Descia-lhe às feições. Procurou. Na calçada
À chuva, ao ar, ao sol, despida, abandonada
A infância lacrimosa, a infância desvalida,
Pedia leite e pão, amparo, amor, guarida.

E tu, ó Caridade, ó virgem do Senhor,
No amoroso seio as crianças tomaste,
E entre beijos – só teus — o pranto lhes secaste
Dando-lhes leite e pão, guarida e amor.

Crisálidas, 1864.

Resumo

A presente pesquisa se propõe a analisar e refletir sobre o processo de Reforma Ultramontana, ou de Romanização do catolicismo brasileiro, no período oitocentista. Para tanto, procuramos centrar nosso objeto – a romanização – no espaço da Diocese de Mariana no período compreendido entre os anos de 1844 e 1875, recorte este que corresponde ao governo episcopal de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Esta investigação visa repensar os modelos pelos quais, tradicionalmente, a historiografia dedicada ao tema se esforçou por apresentar este processo de intervenção e reestruturação da Igreja católica em seus âmbitos internos e exteriores. Valemo-nos de documentos eclesiásticos, como cartas pastorais, breves, epistolários e especialmente as fontes periódicas para desenvolver nosso trabalho. Desta forma, buscaremos destacar o processo de formação do ultramontanismo, as propostas e os percalços enfrentados por essa nova política católica, interessando-nos em especial as situações, típicas ou não, da reforma no espaço da Diocese Mariana. Primeiramente apontamos como sendo importante aspecto a precocidade temporal da reforma marianense, onde esta possui um caráter de luta heróica da diocese mineira em levar adiante suas propostas de transformação religiosa para seu clero e seus fiéis. Também a formação do Partido Católico na década de 1873 representa certa particularidade do caso da reforma marianense, numa clara tentativa de defesa e influência frente à situação política dominante no Segundo Reinado brasileiro, caracterizado pela existência do sistema de Padroado Régio.

Palavras-chaves: Igreja católica, Ultramontanismo, Minas Gerais no século XIX, Sociedade, Poder.

Abstract

The present research proposes an analysis and a reflection on the process of Ultramontane Reform, or Romanization of Brazilian Catholicism in the eighteenth century. In order to do such, the subject – the Romanization – was centered in the environment of the Diocese of Mariana in the period between 1844 and 1875, period corresponding to the Episcopal government of Dom Antônio Ferreira Viçoso. This investigation aims to rethink the models by which, traditionally, the historiography dedicated to this theme has endeavored to present this process of intervention and restructuration of the Catholic Church in its internal and external scopes. Ecclesiastical documents, such as pastoral letters, briefs, epistolaries and especially periodical sources were used to develop this work. This way, it was searched to highlight the formation process of ultramontanism, the proposals and drawbacks faced by this new catholic politics, with especial interest in the situations, typical or not, of this reform in the environment of Diocese of Mariana. Firstly, it is pointed out the importance of the earliness of the reform in Mariana, where it has the heroic battle sense of the Diocese of Minas Gerais to carry on its proposals of religious transformations for its clergy and followers. The creation of the Catholic Party in the decade of 1873 also represents certain peculiarity of the case in the Mariana reform, in a clear attempt of defense and influence before the dominant political situation in the Second Reign in Brazil, characterized by the existence of the Royal Patronate system.

Key-words: Catholic Church, Ultramontanism, Minas Gerais in the nineteenth century, Society, Power.

Lista de Abreviaturas

ABC	Arquivo da Biblioteca do Caraça
AEAM	Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
FAPEMIG	Fundação de Amparo à Pesquisado Estado de Minas Gerais
UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto

Lista de Anexos

Anexo 1: Estrutura administrativa da Igreja católica no Brasil Colônia.....	199
Anexo 2: Estrutura hierárquica de cargos da Igreja católica no Brasil.....	200
Anexo 3: Cursos dos Colégios Diocesano e Teológico.....	201
Anexo 4: Dioceses existentes no Brasil da Colônia ao Segundo Reinado.....	202

Lista de Figuras

Figura 1: Prensa na qual a Diocese de Mariana imprimia seus periódicos e avisos.....	30
Figura 2: Frontispício do jornal eclesiástico <i>O Bom Ladrão</i>	34
Figura 3: D. Antônio Ferreira Viçoso.....	145
Figura 4: Brasão de D. Viçoso.....	145

Lista de Gráficos

Gráfico 1: Padroado Regalista (Modelo de igreja da Cristandade).....	129
Gráfico 2: Catolicismo Ultramontano (Modelo de igreja da Reforma Tridentina).....	130

Lista de Quadros

Quadro 1: Principais características do discurso religioso e do discurso teológico.....	52
Quadro 2: Bispos da transição do padroado à romanização.....	121
Quadro 3: Obras traduzidas e reimpressas por D. Viçoso para a formação do clero..	157

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1: Os jornais enquanto fontes para o estudo da romanização.....	27
1.1. O periodismo católico ultramontano.....	32
1.2. A imprensa católica na Diocese de Mariana.....	39
1.3. A importância do discurso: o discurso religioso dos jornais.....	49
1.4. Características do discurso religioso e do discurso teológico.....	52
Capítulo 2: O advento da romanização.....	57
2.1. A gênese do Ultramontanismo.....	58
2.2. O pensamento dos católicos integrais.....	61
2.3. Os católicos liberais.....	72
2.4. Definição e fortalecimento da concepção tridentina de Igreja.....	83
2.4.1 Pio IX e a afirmação da ortodoxia católica.....	87
2.4.2 O Dogma da Imaculada Conceição.....	88
2.4.3 No limiar do Vaticano I.....	92
2.5. Fundamentalismo religioso e modernidade.....	99
Capítulo 3: O Brasil regalista e a romanização.....	104
3.1. Cesaropapismo e hierocracia.....	106
3.2. O sistema de Padroado Régio.....	110
3.3. A Constituição de 1824 e a Resolução de 1827: respaldo legal do regalismo.....	113
3.4. O acirramento das tensões.....	126
3.4.1. A Questão Religiosa.....	132
Capítulo 4: A romanização na Diocese de Mariana.....	145
4.1. Dom Viçoso e a Igreja.....	146
4.1.2. Normatização.....	148
4.1.3. Educação.....	151
4.2. Dom Viçoso: táticas e estratégias.....	162
4.2.1. Partido Católico.....	174
Considerações finais.....	183
Fontes.....	186
Referências bibliográficas.....	186
Anexos.....	199

Introdução

O presente trabalho busca refletir sobre o processo de romanização do catolicismo, identificando sua formação em terras européias e sua aplicação no Brasil monárquico da segunda metade do século XIX, visando destacar especialmente a situação da Diocese de Mariana, sob o governo do bispo Dom Viçoso. Nesse sentido, a Reforma Católica Ultramontana, ou Romanização, pode ser identificada como “um processo de centralização com vistas a uma uniformização da Igreja romana na vida eclesial e eclesiástica da Igreja no Brasil”.¹ A relação entre as Igrejas brasileiras e a Igreja de Roma passará a ganhar grande importância dentro da nova postura adotada para a época. E para fazer valer as diretrizes do papado, ganha grande importância a figura dos bispos católicos como elementos encarregados de reproduzir, cada um no território sob sua jurisdição, as medidas de fortalecimento da Igreja católica.

Utilizamos como recorte temporal os anos entre 1844 e 1875, data que corresponde ao governo de Dom Antônio Ferreira Viçoso como bispo da Diocese de Mariana, onde esta se insere como nosso espaço físico de análise. Tendo em vista que corresponde a um consenso na historiografia sobre o tema² a importância dos bispos como motores dessa reforma católica, vale destacarmos a figura de D. Viçoso como um dos iniciadores, em termos temporais, do ultramontanismo no Brasil. A procura de uma nova identidade religiosa para a instituição apresentava-se como a necessidade maior da romanização. E este não foi apenas um movimento voltado para o campo religioso e, embora se revestisse do forte caráter hierárquico-doutrinário exigido para a época, incluía um conjunto de preocupações e ações voltadas para a transformação da sociedade e da situação política da província mineira. Podemos entender o ultramontanismo também como um projeto civilizacional, onde se visava trabalhar o caráter e as ações do clero, mas também dos políticos e das famílias mineiras no oitocentos. Nesse sentido, o modelo ultramontano encerra características de movimento político e cultural.

A partir da documentação que levantamos e dos diálogos com as leituras realizadas, propomos uma abordagem que poderia contribuir para o preenchimento de

¹ Valemo-nos da definição de reforma ultramontana definida em: PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004.

² Questão especialmente trabalhada por Riolando Azzi em seus muitos estudos sobre essa temática.

lacunas e para a revisão de algumas afirmações cristalizadas a respeito desse tema. Para tanto, identificamos no espaço da Diocese de Mariana – e com o bispo D. Viçoso na direção – além da existência de uma precocidade em seu projeto reformador – que antecede não somente a algumas outras províncias brasileiras³ em que tal prática também foi adotada, mas que se adianta também frente às determinações mais formais de Roma sobre o assunto – e a importância de não tomarmos esse movimento apenas pelo seu tom de unilateralidade e excessivo fechamento da Igreja em torno de si.⁴ Antes de pensarmos na radicalidade da romanização, precisamos notar sua adaptação à situação político-social dos espaços por onde esta penetrou.

Sendo assim, a reforma brasileira não tratava de fazer frente a religiões protestantes – como largamente se apresentara em terras européias –, mas contra derivações regionais e interpretações populares das diferentes formas de se viver e cultuar o mesmo catolicismo. Se em Minas Gerais a marca da religiosidade colonial deixou de herança para o oitocentos o sincretismo religioso, este nada mais era que um catolicismo modificado pelo somatório de contribuições luso-medievais e de crenças derivadas de vivências e cruzamentos das populações locais; onde os aspectos devocionais destacavam-se diante dos sacramentais ou doutrinários. Dessa forma, defendemos a proposta de que a ação da diocese marianense se pautava a partir da adaptação das determinações da Sé romana às especificidades do caso local, numa situação sem a qual, qualquer ação mais agressiva, não resultaria em maiores avanços nas propostas romanizadoras desta diocese.

Ainda continuando com nossa proposta, vale dizer que, embora nos foquemos no processo romanizador como objeto, são as possíveis especificidades do caso marianense que principalmente nos interessam neste trabalho. Como especificidade, além de entendermos o adiantamento temporal da reforma em Mariana,⁵ focalizamos nossa

³ Em síntese, se observarmos o conjunto dos doze bispados existentes no Brasil durante o Segundo Império, verificamos que apenas em Mariana a reforma tem início datado na década de 1840, enquanto nas demais, de Porto Alegre a Pernambuco, esse processo ganha força nas décadas de 1860 e 1870.

⁴ Ou seja, a importância de não tomarmos o movimento apenas pelo viés do fundamentalismo.

⁵ Poderíamos cair no problema do anacronismo se identificássemos a existência de um programa romanizador em determinados bispos da Diocese de Mariana anteriores a D. Viçoso. Dizemos isto, uma vez que, buscado com este objetivo – encontrar até mesmo no século XVIII medidas que se poderiam chamar de romanizadoras –, poderíamos identificar uma ou outra ação, muitas vezes desconexas, de certos prelados atentando para uma maior observância religiosa em sua diocese, ou pela necessidade dela em certos aspectos. O que buscamos ao apontar a relevância de D. Viçoso é assinalá-lo como o primeiro dos bispos mineiros, e um dos pioneiros em nível de Brasil, a constituir um amplo e coeso programa ultramontano, orientado pela Sé Romana através de documentos e de um concílio que nortearia todo o seu episcopado.

análise nos artigos dos periódicos católicos da época, que nos apresentam a constituição, por parte desta diocese, de um partido político – o Partido Católico – para se fazer frente aos políticos imperiais no tocante à situação da Igreja mineira. Dentro desse partido, que se lançou à disputa das eleições senatoriais da província de Minas, os reformadores – liderados por D. Viçoso – deixaram a posição de dificuldade e resistência a que ficaram relegados pela situação do Padroado, para uma postura de ataque e concorrência contra os políticos do império. O objetivo dessa postura poderia estar na tentativa de mudar a situação do jogo de poder⁶ que se apresentara até o momento: desviar a atenção dos políticos imperiais da religião para o campo da política, do ataque contra a reforma da Igreja para a defesa de seus cargos eletivos.

Podemos dizer também que não são muitos os estudos existentes sobre o período da romanização do catolicismo brasileiro.⁷ Em termos da história da Igreja, alguns estudiosos são unânimes na identificação de uma certa “invisibilidade” das produções que destaquem os princípios derivados do Concílio Vaticano I (1870). Esta situação de desinteresse ou ocultamento sobre a história institucional da Igreja no oitocentos ecoa também sobre as políticas e ações católicas durante o período ultramontano. Dizemos ainda que embora não haja uma homogeneidade entre os autores no tocante à romanização, observam-se duas tendências historiográficas bem definidas, que podem estar associadas e não se excluem totalmente: a de que a romanização teria sido vitoriosa e de abrangência nacional e outra que procura ressaltar os elementos heterogêneos, descontínuos e díspares desse processo, resultantes das múltiplas diferenças entre as regiões onde a Igreja se insere.

Uma tendência historiográfica⁸ é olhar a romanização como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e

⁶ Vale destacarmos a definição de Partido Católico não como uma alternativa política de negação ou ruptura com a política do Segundo Reinado, mas como uma postura da Igreja de defender-se contra as ingerências impetradas pelo sistema do Padroado em seus assuntos internos, uma forma de desviar os interesses dos políticos da província de Minas. Para Marco Morel, diante do medo que se tinha de se passar a idéia de uma separação ou fragmentação do Brasil, inexistia a clara definição de partido político. Daí, ser liberal, conservador ou católico consistia muito mais num ideal político – e no jogo das circunstâncias que se apresentavam – que numa definição clara de partido. Para maiores informações, conferir em: MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. Rio de Janeiro: Hucitec, 2006.

⁷ Um avanço importante são os estudos de Pós-Graduação derivados da orientação do professor Augustin Wernet em São Paulo. Podemos também apontar o nordeste do Brasil, especialmente as universidades federais da Paraíba e de Pernambuco como locais onde estudos sobre a romanização têm sido desenvolvidos.

⁸ Sendo esta oriunda especialmente de autores internos aos quadros da Igreja. Nesse grupo, incluímos os trabalhos de: CARVALHO, Cônego José Geraldo Vidigal de. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa: Editora

homogêneas. Como resultado, ter-se-ia se desenvolvido de forma contínua e linear, em que a Igreja católica afirmava-se na sociedade, ao conquistar espaços e aliados políticos, ao recristianizar a sociedade, as instituições, o Estado e ao purificar a fé dos católicos. Nesse olhar, a romanização teria sido, quase sempre, infalível, triunfal, vitoriosa e de abrangência nacional. Essa tendência reafirma e privilegia ao limite a idéia de que a ofensiva romanizadora teria sido coesa, a partir de uma ação política e pastoral totalmente uniforme do episcopado. A imposição da visão de mundo romanizada não pode ser analisada como se fosse uma estratégia calculada, deliberada, consciente, em que todos os mecanismos e estratégias eram utilizados de forma intencional e racional e que, colocados em prática, conduziam fatalmente à vitória do empreendimento. Bourdieu ressalta que esta consciência nestes casos não existe e que os mecanismos são acionados de forma inconsciente. Desta forma:

é fácil, [...] quando se conhece a palavra final, transformar o *fin* da história em *fin* da acção histórica, a intenção objectiva só revelada no seu termo, após a batalha, em intenção subjetiva dos agentes, em estratégia consciente e calculada, deliberadamente orientada pela procura daquilo que acabará por daí advir, constituindo assim o juízo da história, quer dizer, do historiador, em juízo final.⁹

Muitas medidas e estratégias foram, ao contrário, sendo contornadas, deformadas e viradas ao avesso, distanciando-se do cálculo clínico. Neste sentido, deve-se valorizar a existência de diferenças na forma de ver a sociedade e o mundo nas diversas gestões papais, episcopais e do clero. Por exemplo, a pretensa unidade religiosa conquistada pela romanização camufla as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade entre os próprios membros da instituição. A unicidade da Igreja era, e ainda é, aparente, apenas imaginada, e oculta uma variedade de técnicas, de prédicas, de cura das almas e uma diversidade extrema de experiências religiosas. Os estudos regionais e comparativos entre as diversas regiões poderão registrar diferenças e semelhanças da romanização no Brasil. As particularidades regionais devem ser valorizadas, pois possibilitam a construção de uma nova síntese da romanização.

Jard, 1997; JEDIN, Hubert. *Concílios Ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961; PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Mariana: Typografia Archiepiscopal, 1920; e as obras de TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1950; e, do mesmo autor: *Instituições do Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

⁹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989, p. 80.

É nesse sentido que procuramos alinhar nosso trabalho aos estudos realizados, dentre outros, por Mabel Salgado Pereira¹⁰ para a cidade de Juiz de Fora, e Jérri Roberto Marin¹¹ para a Diocese de Santa Cruz de Corumbá, Mato Grosso. Estes trabalhos apontam para a necessidade de se buscar as lacunas e as especificidades regionais do processo romanizador brasileiro, onde, não raramente, uma mesma postura adotada pelas dioceses – seguindo as propostas emanadas de Roma – resultará em uma múltipla reação nos espaços territoriais destas, forçando com que a Igreja se veja constantemente inclinada a adaptar seus planos de ação para esses locais.¹²

Dessa forma podemos dizer de antemão que no Brasil a romanização ocorreu de forma desigual. Essa conclusão antecipada incita novos olhares sobre a temática, principalmente daqueles que não concluíam previamente, que a romanização teria sido sempre vitoriosa. Novos olhares e perguntas devem ser dirigidos às regiões já analisadas e, principalmente, àquelas onde não foram realizados estudos pontuais. A elaboração de uma nova síntese da romanização, no Brasil, deve considerar as especificidades do processo em apreço em todas as regiões brasileiras. Essa conclusão não substitui nem descarta os olhares anteriores sobre a romanização, pois negar parcialmente as contribuições anteriores inclui também sua conservação, sem diluir o que nos difere. Muitas interpretações tornaram-se clássicas e, portanto, sempre poderemos dialogar e aprender com elas. Sabe-se que nunca haverá um leitor definitivo de um texto, nem uma decifração conclusiva. As obras são históricas e temporais e as interpretações são sempre parciais e construídas, exigindo novas reescrituras e um questionamento contínuo, porém jamais conclusivo, ou que esgote o vivido histórico. Assim, novos e diferentes olhares poderão ser dirigidos para apreciar os caminhos e descaminhos da Igreja católica no Brasil.

A historiografia brasileira iniciou, a partir especialmente da década de 80 do século XX, uma reavaliação de respostas para antigas questões, especialmente em se tratando do campo da história da Igreja católica. Como é comum no meio

¹⁰ PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004.

¹¹ MARIN, Jérri Roberto. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2000.

¹² Na já citada tese de Jérri Marin a principal dificuldade enfrentada pela diocese do Mato Grosso é a questão territorial, como as distâncias dos centros urbanos do sudeste, o clima e a demora da chegada de recursos à região. Em nosso estudo para a diocese de Mariana, identificamos como estando no campo político local os maiores empecilhos à reforma.

historiográfico, alguns modelos de interpretação foram revisados e outros perderam sua validade, abrindo espaço para novas perspectivas. Especialmente no tocante à Igreja católica no Brasil, sua história passou a ser reescrita. Desta vez, porém, sem a participação do cunho apologético que em muito marcou obras passadas. As relações entre o catolicismo luso-brasileiro e o catolicismo oficial, o definhamento do catolicismo iluminista e o advento e consolidação da romanização são alguns dos exemplos de como o estudo da história da Igreja católica no Brasil ganhou, e vem ganhando sempre, novas perspectivas. Dos estudos sobre a história da Igreja católica no Brasil, podemos destacar como importantes os trabalhos dos historiadores Augustin Wernet,¹³ Marcos Levy Albino Bencostta,¹⁴ bem como o do sociólogo Sérgio Miceli.¹⁵

A Igreja paulista no século XIX, de Wernet, é uma obra fundamental para os estudos atuais sobre a transição do catolicismo iluminista para o catolicismo ultramontano no Brasil, materializada pela ação do bispo reformador D. Antônio Joaquim de Melo na cidade São Paulo. Resgatando de modo científico e metodologicamente orientado o processo de romanização da Igreja católica, Wernet é referência obrigatória aos estudiosos do ultramontanismo.

A tese de doutorado de Marcos Levy Albino Bencosta, intitulada *Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)*, é um trabalho de orientação weberiana, onde se prioriza a ação do primeiro bispo de Campinas em sua ação reformadora sobre o clero de sua diocese.

Também seguindo uma vertente weberiana, *A elite eclesiástica brasileira*, de Sérgio Miceli, mostra um vasto panorama sobre a organização da estrutura burocrática da Igreja católica, assunto que se mostra de fundamental importância para aqueles interessados em estudar e compreender os avanços e desafios colocados diante do processo de romanização do catolicismo no Brasil.

Necessário se torna, porém, ressaltar que o estudo da História da Igreja não se confunde com o campo da Teologia. Esta deve ser encarada como constituindo o âmbito de uma disciplina eclesiástica, orientada para os aspectos intrínsecos da espiritualidade. Por seu lado, a História da Igreja busca compreender os conflitos institucionais, endógenos e exógenos, e suas conseqüentes e possíveis acomodações, objetivando a

¹³ WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

¹⁴ BENCOSTTA, Marcos Levy Albino. *Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)*. Tese de doutorado. USP, São Paulo, 2002.

¹⁵ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. São Paulo: Bertrand do Brasil, 1988.

reconstrução de um passado de homens que compuseram a sociedade eclesiástica católica no decorrer dos séculos.

Trilhando pelo caminho daquilo que atualmente se denomina de “autocompreensão” da Igreja, objeto de análise de Émile Poulat,¹⁶ buscamos atender a um desafio, que consiste no estudo da estrutura burocrática da Igreja católica no período da romanização, com recorte de 1844 a 1875. Poulat esclarece que “apresentar a história da Igreja como autocompreensão da Igreja é uma dessas fórmulas sintéticas e concentradas feitas a propósito tanto para seduzir como para estimular a reflexão, e, ao mesmo tempo, favorecer as interpretações múltiplas”.¹⁷

Portanto, sabe-se que a Igreja católica romana é formada de vários matizes, espectros, isto é, de “autocompreensões”. Também se tem consciência da unilateralidade que seria tomar a Igreja do século XIX em bloco, ou seja, procurando, de uma sua característica marcante, generalizar para todo o seu corpo institucional. Como comprova Martina¹⁸ “[...] em todas as épocas, também no século XIX é difícil de apresentar uma Igreja monolítica, de uma só cor, ou com luzes e sombras que se contrapõem”. Assim sendo, é premente o desenvolvimento de estudos mais verticalizados a fim de se apreender sincrônica e diacronicamente os diferentes aspectos de cada um desses pontificados. Partindo dessa problemática central, a utilização do conceito de *autocompreensão* da Igreja foi muito pertinente para o desenvolvimento da dissertação, já que ele também “privilegia as estruturas e seu funcionamento interno, portanto, trabalha enfaticamente com a idéia de permanência”.¹⁹

Dito isto, cremos que a atuação do bispo D. Antônio Ferreira Viçoso no espaço da Diocese de Mariana ainda sente falta de uma análise histórica verticalizada, seja pelo modelo do processo de burocratização em moldes ultramontanos por ele imposto na diocese em questão, seja pelas dificuldades inerentes ao processo e pelas formas de ação do bispo no intuito de atingir seus objetivos.

¹⁶ POULAT, Émile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Nº 67, 1971/7. PP. 811-824. Ver também WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Nº. 67, 1971/7.

¹⁷ *Ibidem*, p. 815.

¹⁸ MARTINA, Giácomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 141.

¹⁹ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História*. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004, p. 87.

Para o desenvolvimento de nossa proposta de pesquisa, uma vez que esta se constitui de um conjunto de ações inspiradas pela (re)significação e reinterpretação (logo pela “autocompreensão”) da situação da Igreja e da fé católica na Diocese de Mariana, valemo-nos das contribuições do campo da história cultural. Isso porque, para tornar menos fluida e mais palpável essa prática político-ideológica da Igreja nas estruturas sob sua jurisdição, nos interessam as muitas e tênues relações entre poder, instituições e sociedades que podem ser identificadas e relacionadas com o tempo e o lugar específico em que se inserem.

Valendo-nos dos conceitos de *apropriações, representações e práticas*, elaborados por Roger Chartier,²⁰ podemos compreender a pluralidade identitária existente na Diocese de Mariana durante o movimento romanizador, bem como o compartilhamento e a articulação de sentidos entre os diferentes grupos sociais que se inserem – fazendo e sofrendo – com o avanço das novas práticas católicas.

Conceitos também caros à nossa análise serão os de *táticas e estratégias*, elaborados por Michel de Certeau.²¹ Estes se referem às resignificações do poder, aos “procedimentos populares” que ordenam os acontecimentos da vida cotidiana. Tais subsídios intelectuais nos auxiliam na compreensão e também a visualizar na vida cotidiana dos agentes sociais do período abordado como os “modos de fazer” vinculam-se às resistências e modos de melhor viver a fé integrando ou resistindo às novas transformações simbólicas trazidas com a reforma católica. Na perspectiva de superar o que consideramos lacunas e problemas teórico-historiográficos sobre a história da Igreja católica e do Estado no Brasil, pareceu-nos adequada a adoção – como referencial teórico na elaboração de nossa dissertação – da proposta de história religiosa de Michel de Certeau, principalmente sua categoria de *estratégias*. Entendemos que essa proposta teórica proporciona um conceito mais amplo de religião, permitindo assim contemplar assuntos geralmente deixados de lado pela historiografia sobre história da Igreja católica no Brasil.

Certeau propõe uma análise de tipo crítico que conceba política, economia, religião, arte, como sendo dimensões que se articulam. Ele procura não estabelecer uma relação mecânica entre fatores sociais, culturais e religiosos, preocupando-se em mostrar como mudanças sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas são

²⁰ CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.

²¹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*, 1: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

intercambiáveis em longo prazo. No caso específico da religião, o pesquisador é convidado a encontrar explicação do religioso dentro da religião e não fora dela, preservando a consciência de que a religião não pode ser explicada plenamente. Os conceitos de religião usados, mesmos que necessários, não conseguem dizer tudo. São, para Certeau, indicativos, orientações. O acesso às obras *Escrita da História* e *A Invenção do Cotidiano* e nossas investigações sobre o pensamento de Certeau, levaram-nos a considerar de grande relevância a contribuição desse autor para o estudo de nossa temática, uma vez que ele proporciona aportes para mudanças nas abordagens, métodos e concepções de religião e, sobretudo, para o estudo da religião, como práticas e crenças.

Sendo assim, o processo de romanização no Brasil pode ser analisado tomando como instrumental teórico o conceito de *estratégias*, ou seja, uma intervenção racionalizada, expansionista, centralizada, barulhenta e espetacular visando a uma ação decisiva sobre a construção de um determinado campo,²² em princípio o campo religioso e católico. Essas *estratégias*, que Certeau explicita em seu trabalho *A Invenção do Cotidiano*, visam a impor um determinado modelo aos *usuários*, que são (apenas) supostamente passivos, e buscam estender-se ao campo político, gerando uma relação de conflito com o Estado, em determinadas circunstâncias, e de consórcio com ele em outras condições e momentos históricos.

A partir de meados do século XIX, a Igreja católica, em contínua repressão desde as jornadas revolucionárias de 1789, cristalizou seu encerramento em uma redoma refratária a tudo o que evocasse o moderno e vislumbrou um tipo ideal de sociedade – uma *societas perfecta* – e de indivíduo, em que a necessidade de religião seria o elemento fundamental a permear as relações pessoais e institucionais, incluindo-se aquelas que se referiam entre o Estado e a Igreja. Tudo, portanto, deveria girar em torno da religião. O aspecto harmônico da sociedade, em todas as suas formas de manifestação, deveria estar “[...] condicionado à intensidade de sua vida religiosa, ao cumprimento de seus deveres sacramentais”.²³

A valorização do religioso sobre o mundano passou a ser o arcabouço de uma ideologia que apresentava, como fim último, a necessidade de superar os desafios que se levantaram contra a instituição. A Igreja lançava ao mundo a tentativa de imposição de

²² CERTEAU, Michel de *A invenção do cotidiano*, 1: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 39.

²³ REIS, Fábio José Garcia dos. *Os redentoristas, o Cônego Antônio Marques Henriques e a romanização da igreja paulista (1888-1917)*. Dissertação de mestrado. Usp, São Paulo, 1993, p. 27.

uma ordem vigente praticamente incompatível com os progressos materiais e políticos, alcançados arduamente pelas sociedades. No entanto, uma questão se apresenta: como a Igreja poderia garantir a posse do poder e ao mesmo tempo assegurar sua legitimidade diante dos fiéis? De outra forma, como seria construída e garantida a legitimidade dessa ordem a que a Igreja se referia? Para Max Weber, uma das maneiras para que a legitimidade de uma ordem possa estar plenamente garantida é pela atitude interna que o indivíduo exterioriza de modo afetivo, entregando-se à manutenção dessa ordem de modo sentimental ou de modo racional, e a crença em valores supremos assim o conduz, ou por intermédio de um modo religiosa, ou “[...] pela crença de que de sua observância depende a obtenção de bens de salvação”.²⁴

Dessa relação entre a crença na observância e a obtenção de bens de salvação, as posições tornam-se claras: de um lado se coloca o crente; de outro se insere o redentor, detentor desses “bens de salvação”, onde este detentor pode variar de um único indivíduo (por exemplo, um feiticeiro), podendo chegar a uma instituição, o que particularmente nos interessa neste estudo. Esse crente, portanto, no intuito de obter sua salvação, deve ceder à dominação da hierocracia, que lhe concederá ou recusará esses bens de salvação. Na ótica de Weber, uma Igreja consiste em uma hierocracia institucionalizada “quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o monopólio da legítima coerção hierocrática”.²⁵

Uma vez que nos ocupamos da Igreja católica, torna-se preciso tentar fazê-la chegar a se “explicar o significado último da sua própria conduta.” Dito isto de outra forma, é preciso atuar no sentido de reunir os elementos que nos possibilitam o entendimento da compreensão da hierocracia católica em torno do “outro” – que no caso constitui a modernidade e as questões da fé de seu tempo – bem como de sua própria autocompreensão.

Com Pio IX (1846 a 1878), que em 1854 proclamou solenemente o dogma da Imaculada Conceição de Maria, e em 1856 o Culto ao Sagrado Coração de Jesus, a alta liderança da Igreja fez com que o movimento ultramontano europeu canalizasse com muito engenho as necessidades de piedade antropocêntrica dos católicos, enquanto planejava sua ira contra a secularização dos costumes, tendo como seus principais alvos o protestantismo, a maçonaria, e quaisquer aspectos do liberalismo.

²⁴ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999, vol. 1, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 34.

Durante o processo de romanização da Igreja houve intensa mobilização, por parte dos bispos, no sentido de se combater a maçonaria o socialismo e o comunismo, em virtude da ameaça que tais doutrinas apresentavam à forma de dominação imposta aos católicos, forma que passasse, necessariamente, pela exarcebação de emoções, mas de emoções que vistas como inteiramente depuradas e inteiramente passíveis de controle pela hierarquia católica. Assim, Pio IX apresentava um discurso em que apontava o afastamento da religião na sociedade civil como o afastamento da justiça e do direito, significando que a força material teria lugar de destaque no interior das relações sociais. Por fim, a centralização ultramontana atingiu seu ponto quando, no Concílio Vaticano I, em 1870, proclamou-se a infalibilidade papal, infalibilidade esta que João Camilo de Oliveira Torres chamou de a “[...] suprema bofetada na face do século.”²⁶

Capítulos

Em nosso primeiro capítulo, intitulado *Os jornais enquanto fontes para o estudo da romanização*, buscamos deixar um espaço para a apresentação de nossas fontes primordiais, assim como para esboçar um pouco sobre as análises que tentamos realizar sobre elas. Para tanto, procuramos situar o periodismo católico ultramontano como uma prática já antiga em terras européias, que foi uma ferramenta de ação ultramontana transposta para o Brasil e que constituiu uma forma privilegiada de ação romanizadora para a Diocese de Mariana sob o bispo D. Viçoso.

Analisar as representações veiculadas através do impresso – uma vez que os jornais católicos *O Romano* e *O Bom Ladrão* constituem nossas principais fontes documentais – requer que concebamos como um conjunto de práticas sociais que detêm funções, que constituem papéis e reivindicam um lugar de verdade na produção do entendimento sobre a realidade social. Dessa maneira, seus sentidos devem ser buscados tanto na dinâmica que caracteriza os interesses dos grupos em questão, como também na relativa autonomia que caracteriza os sistemas de relações de produção, circulação e consumo de bens simbólicos. As contribuições do campo da análise do discurso se mostraram de fundamental importância como substratos para a compreensão da

²⁶ TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 165.

estrutura das mensagens que os periódicos católicos buscavam passar a seus leitores, fossem eles integrantes dos quadros da Igreja ou fossem eles leigos.

No segundo capítulo deste trabalho, *O advento da romanização*, buscamos forjar uma análise acerca das origens do movimento ultramontano da Igreja católica. Procuramos destacar o conjunto de transformações que, desde os séculos XVI e XVII forçaram a Igreja católica a se posicionar de uma maneira diferente diante das situações que se lhe apresentavam. A Igreja católica, que há muito exercia um papel de coesão desta sociedade (semi-medieval que correspondia ao Estado Nacional Moderno), foi abalada com o advento de movimentos como o Iluminismo, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. Confisco de bens eclesiásticos e supressão da vida religiosa foram alguns resultados desses acontecimentos, assim como também a promulgação da Constituição Civil do Clero (1790) buscava criar uma igreja nacional tendo por modelo a Igreja Anglicana da Inglaterra.

Os anos finais do século dezoito marcaram o início do fim dos tempos em que a Igreja e o Império, de mãos dadas, mantinham sob tutela rígida os negócios temporais e os negócios espirituais. A autoridade laica começava a rejeitar a legitimação eclesiástica e, cada vez mais, credenciava a si mesma. O monarca mantinha o título, o cetro e a coroa, não mais outorgados pela autoridade da Igreja em nome de Deus, mas pela autoridade que ele mesmo conquistou. A segunda metade do século XIX vai assistir à unificação italiana, bem como ao nascimento de uma Alemanha consolidada pelo gênio de Otto von Bismark. As demais nações refletirão também a busca de uma definição política que melhor as adequasse em um tabuleiro cujas casas, agora, caracterizavam-se pela laicização do Estado. A Igreja que, desde suas origens, fez-se herdeira do mandato de Cristo segundo o qual deveria se concentrar em ligar e desligar as coisas do céu à terra, já há muitos anos vinha sendo por demais absorvida pelas preocupações terrenas e políticas. A movimentação política da época ameaçou e, por fim, fez desmoronar todo o edifício do poder temporal da Igreja, tornando o Papa um prisioneiro do Vaticano, despojando-o dos Estados Pontifícios.

É nessa atmosfera que se situa o pontificado de Pio IX, onde toda essa situação política foi compensada por gestos que exacerbaram seu poder espiritual e reforçaram o *ultramontanismo*,³⁹ movimento que sustentava um absoluto poder papal em matéria de fé e de disciplina. Se os Estados estavam buscando a unificação, a Igreja também a

encontraria.²⁷ Tal unificação se faria em torno dos dogmas e em torno de seu líder: o papa. A Igreja buscaria aperfeiçoar-se e constituir-se num baluarte da fé e dos costumes e, para isso, deveria promover reformas.

A proclamação do dogma da infalibilidade assegurou, na França, o triunfo do ultramontanismo que, abandonando a inicial idéia de uma Igreja livre em um Estado livre, concentrou a autoridade da Igreja nas mãos do Papa. O choque entre o ultramontanismo e o liberalismo é um fato que repercutiu, de forma especial, na reforma da Igreja da França, reduto do galicanismo, que remonta ao século XVI. Entretanto, analogamente, tornou-se comum estender o conceito de ultramontanismo às demais reformas ocorridas em outras comunidades católicas onde, quase sempre, houve choque entre as autoridades eclesiásticas e o liberalismo imperante. Dentro da Igreja, torna-se interessante apontarmos neste capítulo, as disputas envolvendo católicos integrais (ultramontanos) e católicos liberais. Os ecos dessa luta pelo poder se ouviram em todas as plagas católicas do mundo e não tardaram em marcar os acontecimentos da Igreja no Brasil.

No terceiro capítulo, *O Brasil regalista e a romanização*, destacamos alguns aspectos que, em particular, merecem especial atenção, uma vez que nos possibilitam observar o dimensionamento da intencionalidade no processo de romanização da Igreja católica no Brasil. A Constituição de 1824, embora mantivesse a instituição do Padroado, implementou uma alteração neste sistema: o que antes era uma concessão do Papa ao monarca torna-se, agora, uma outorga do rei a si próprio – o direito de defender a Igreja no Brasil.

De sua permanência no Brasil, que vai do século XVI até o advento da República, a Igreja, em virtude da instituição do Padroado, era subordinada aos ditames dos interesses do Estado monárquico, e sua manutenção junto aos fiéis prescindia da existência de uma estrutura burocrática forte, sendo seus negócios considerados apenas como mais um dos assuntos governamentais portugueses, tratado neste particular pela Mesa de Consciência e Ordens, no período colonial, e pelo Magistério dos Negócios

²⁷ Nesse ponto, propomos em nosso trabalho que se identifique na Igreja ultramontana a adoção de uma postura moderna e não medieval ou atrasada. Dizemos isso porque, na sua tentativa de homogeneizar as práticas e sua inserção em um processo de crescente burocratização, fazem com que a Igreja procure formas de racionalizar sua organização e trabalhar pela maior eficiência de suas ações diante das mudanças que se efetivavam no mundo.

Eclesiásticos e de Justiça, no decorrer do Império. Com nos disse Sérgio Buarque de Holanda:

Estreitamente sujeita ao poder civil, a Igreja católica, no Brasil em particular, seguiu-lhe também estreitamente as vicissitudes e circunstâncias. Em consequência do grão-mestrado da Ordem de Cristo, sobretudo depois de confirmada em 1551 por sua santidade o Papa Júlio III na bula *Praeclara carissimi*, sua transferência aos monarcas portugueses com o patronato nas terras descobertas, exerceram estes, entre nós, um poder praticamente discricionário sobre os assuntos eclesiásticos.²⁸

Na medida em que a complexidade das questões políticas envolve a instituição hierocrática católica, novas imposições – e novos imperativos – se fazem cumprir para a sua sobrevivência. Combatendo, entre outros adversários, a maçonaria e o processo de secularização do campo da fé, a sobrevivência da Igreja católica nesse terreno apontado pela mesma como “hostil” ou como sendo esses “tempos difíceis”, passaria pela imposição de um modelo de dominação orientado de uma forma racional, passando pela estruturação de seu aparato burocrático, primeiramente para emprego interno, e depois para se lançar sobre os fiéis e sobre as questões do mundo externo à instituição.

Olhando os acontecimentos por este prisma, a teoria dos tipos puros de autoridade legítima de Weber está de acordo com o desiderato da autoridade hierarquizada, da qual não poderia abrir mão de fazer amplo uso a Igreja católica no século XIX. Dessa maneira, a romanização corresponderia à saída para a sobrevivência da hierocracia católica no Brasil no período em que estamos considerando. O conceito de “poder”, para Weber, representa “toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”. Por sua vez, o conceito de “dominação” diz respeito à “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”.²⁹ Dessa forma, pensamos ser mais conveniente em nosso estudo o uso do termo dominação no lugar do termo poder, uma vez que nele está intrínseca a maior probabilidade de encontrar obediência a uma ordem. No caso do nosso estudo, quais poderiam ser as pessoas indicáveis a que Weber se refere? Podem-se considerar, para efeitos de trabalho, os fiéis, o clero em geral, e os bispos.

²⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 118.

²⁹ Conferir em WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II).

A Igreja católica, nesta fase de sua vida institucional, baseia sua legitimação no exercício da autoridade. É fundamental, pois, obter obediência às ordens por ela emitidas. Pode-se evidentemente encontrar submissão determinada pelo afeto, pelos interesses, ou mesmo pela força do costume. Para Weber, no entanto, sendo instável a autoridade que repousa apenas nessas bases, torna-se compreensível que a relação que repousa entre dominadores e dominados encontre sua fundamentação em bases jurídicas.

Partindo dessas premissas, é natural que o aprimoramento da formação sacerdotal tenha sido um dos mais, senão o mais importante ponto incluído na agenda reformadora dos bispos ultramontanos, advindo daí a necessidade do estabelecimento de seminários romanizados, regulamentos disciplinares, mandamentos, editais e ordens ao clero enviadas pelos prelados, na condição de agentes motores da romanização. O estremecimento dessa legitimidade, na proporção direta da autoridade que o provocou, normalmente acarreta conseqüências que abalam a estabilidade hierocrática, já que alguém, desviando-se da coação psíquica, recusa seu acesso aos 'bens de salvação'. Foi pensando nessas questões nevrálgicas que relacionam Estado e Igreja como campos de determinação de poder e autoridade que desenvolvemos nosso terceiro capítulo, com o fim de identificarmos as dificuldades e os horizontes de atuação que a Igreja ultramontana encontrou no interior do Estado cesaropapista brasileiro, situação esta que desenrolou na chamada "Questão Religiosa", muito retratada pelos documentos que utilizamos.

Nosso quarto e último capítulo, *A romanização na Diocese de Mariana*, busca trabalhar mais de perto as ações de D. Viçoso para a reforma na Diocese de Mariana. Procuramos focar as atividades deste bispo por meio dos conceitos de táticas e "estratégias" derivados do pensamento de Certeau. As estratégias, que podem ser classificadas como sendo intreclesiais ou extraeclesiais, constituem ferramentas usadas pelos bispos para promover o fortalecimento institucional da Igreja, e são classificadas por alguns historiadores da religião em dois grupos: estratégias organizacionais, de caráter mais interno como a formação do clero, a renovação dos seminários e o aumento do contingente de religiosos, com a vinda de missionários estrangeiros para o Brasil; e as estratégias de ação pastoral, com repercussões mais públicas, atingindo não só os quadros eclesiais. Como exemplo dessa última, podemos dizer que foram elas: as Cartas Pastorais, as Visitas Pastorais e a Imprensa. A viabilização das estratégias institucionais

que levaram a Igreja católica a se fortalecer e assim poder se relacionar – como instituição que se crê detentora da resposta para os males da humanidade foi mediada pelo forte poder simbólico, em que papas, bispos e clero exerceram sobre a sociedade brasileira.

Atentamos neste capítulo especialmente para a reorganização do seminário de formação sacerdotal e para a grande necessidade de normatização do ultramontanismo na Diocese de Mariana. Não podemos deixar de lado, também, a particularidade que envolveu a formação do Partido Católico para incrementar o campo de disputas entre as ações ultramontanas do bispo e Mariana, o Estado imperial brasileiro e as questões do tempo.

Capítulo 1: Os jornais enquanto fontes para o estudo da romanização

Nos momentos de crise e convulsão política, todo meio de expressão escrita é utilizado tanto como veículo peculiar de comunicação, quanto como poderosa arma de combate. Nessas conjunturas, uma rica literatura de argumentação, opinião e polêmica possibilita o surgimento e a multiplicação de periódicos, folhetos, panfletos, anedotas, páginas de pequenas histórias e folhas volantes, gerando um clima febril em todos os locais onde circulam e permitindo maior agilidade na divulgação das idéias. Tais escritos formam a história de um tempo, pois os fatos que aí são narrados podem, posteriormente, ser transferidos como registros que os historiadores analisam e transmitem à posteridade. Constituem-se, portanto, como memórias que, apresentando visões distintas de um mesmo fato, servem como fundamentos da história.³⁰

Antes de nos determos sobre a política do bispo D. Viçoso em Minas, é importante analisar alguns dos meios pelos quais ela se tornou factível, e para isso valemo-nos dos jornais como fontes privilegiadas em nossa pesquisa. Estas fontes podem ser entendidas como tradutores do espírito de uma época e, com o auxílio da prática historiográfica, nos permitem fazer uma determinada leitura do mundo, e uma tentativa de compreender as formas econômicas³¹ de ação cotidiana do movimento reformista da diocese marianense no período por nós abordado.

Observamos que em meio a todo um arsenal para a boa governabilidade que a Diocese de Mariana capitaliza, um instrumento é eleito e, a que tudo indica, ocupa um lugar destacado nas ações para a implantação da política ultramontana nesse espaço: a palavra escrita. Fazê-la chegar, ser reiterada, compreendida, é o claro exemplo de um exercício tático, intimamente ligado à própria autoridade episcopal.

De acordo com o sociólogo Pierre Bourdieu, os jornais exercem papel de reivindicador de classes, demonstrando dessa forma, as condições políticas e sociais dessas, promovendo a integração social e, “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da “integração moral””.³²

³⁰ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Panfletos políticos e cultura política, p. 637. In: JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005.

³¹ Pensamos em Foucault quando utilizamos esse termo. Para maiores informações conferir em: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Lúcia M. Pondé Vassalo. 11ª. Petrópolis, Vozes, 1994.

³² BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

A imprensa periódica veio a dar os primeiros passos em terras brasileiras³³ juntamente com o processo de formação da nação, o que ganhou força a partir do ano de 1808 com a chegada e o estabelecimento da Família Real no Rio de Janeiro. Dessa forma, o periodismo acompanhou, participou e sofreu com os muitos percalços da nossa história. Podemos dizer que o Brasil largou muito atrás da Europa e também de outras partes das Américas³⁴ com relação à produção e uso dos papéis impressos. Podemos também inferir que a imprensa se forma em terras brasileiras ao mesmo tempo em que se constitui o espaço de opinião pública. Nas palavras de Marco Morel: “A circulação de palavras – faladas, manuscritas ou impressas – não se fechava em fronteiras sociais (...), não ficava estanque a um círculo [restrito] de letrados”.³⁵

No século XIX, a imprensa desempenhou importante papel no Brasil, tendo destaque para a função dos jornais. Segundo Lilia Moritz Schwarcz,³⁶ o jornal cria consensos, fabrica verdades inquestionáveis agindo com o poder de uma religião. O jornal serviu também como campo de batalha entre ideais liberais e conservadores, cada um possuindo seu próprio veículo de informação. Nesse sentido, a censura e o oficialismo podem ser apontados como alguns dos marcos iniciais da imprensa periódica brasileira.

Autores como Marco Morel e Ana Luíza Martins³⁷ apontam o início do século XIX como constituindo uma “fase heróica” do periodismo brasileiro, exatamente por este se inserir num momento de fundação e de estabelecimento da prática periódica. O Segundo Reinado pode ser visto como o “império da palavra impressa”, onde a imprensa sobreviveu muito mais graças aos periódicos do que propriamente dos livros,

³³ A imprensa periódica demorou muito para se desenvolver no Brasil. O primeiro jornal brasileiro, o *Correio Brasiliense*, foi publicado em Londres por Hipólito José da Costa devido à censura existente no Brasil. Em terras brasileiras, a *Gazeta do Rio de Janeiro* (em 1808) foi a primeira folha a circular, divulgando oficialmente as idéias favoráveis à corte recém chegada. Também o tom político marcava de forma destacada a atuação de alguns periódicos brasileiros: enquanto politicamente *A Gazeta do Rio de Janeiro* pregava a manutenção da união com Portugal, vale observar que o *Revérbero Constitucional Fluminense* se apresentava como um periódico de cunho separatista.

³⁴ Como nos mostram, dentre outros, os textos de ALONSO, Paula (comp.). *Construções impresas: panfletos, diários e revistas em la formación de los estados nacionales em América Latina, 1820-1920*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004; BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp, 2001; BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

³⁵ MOREL, Marco. Independência no papel: a imprensa periódica, p. 25. In: JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005.

³⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no fim do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³⁷ MARTINS, Ana Luíza & LUCA, Tânia Regina de (orgs.). *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

até então artigos pouco consumidos, mais dispendiosos e de uma leitura mais morosa e difícil, além do fato de que os periódicos chamarem a atenção por trazerem à tona assuntos e fatos inseridos no cotidiano dos leitores.

Os jornais podiam publicar páginas e réplicas rápidas, como indica a “Representação de D. Viçoso ao Imperador do Brasil Pedro II”, no ano de 1874

Senhor, será possível que à vista de um trono circundado de tantas glórias e de tantos sucessos brilhantes, apareça a religião envolta, por assim dizer, em manto negro e lacerado por mãos sinistras e violentas?!!

Quanto mais presumia-se que a Religião Católica Apostólica Romana, a Religião do Estado, o depósito precioso que nos legaram nossos antigos pais, continuaria a ser, como sempre fora, seguida e acatada, é o inverso, com indiscutível pesar, a vemos quase banida de nossas plagas.³⁸

Mas também abrigavam escritos mais longos e de cunho mais reflexivo, como no trecho que leva o título de “Prova sumária da verdade do Christianismo”, que tem por objetivo trabalhar para a defesa e consolidação da doutrina cristã, aspecto importante do ultramontanismo

Há mais de cinco mil annos que vemos o homem em obra. Que tem elle feito? Nada que o satisfaça, nada que depois não desfaça. Suas creações são falta de verdade, de bondade, de beleza, e portanto, não podem satisfazer seos grandes desejos.

Percorrei todas as escolas de filosofia não christã, desde a primeiras da Grécia, até as que nosso século vio nascer, e morrer aos centos; não estão ellas a perguntar se há huma verdade, o que He elle e o que se pode conhecer? Quantas contradições sobre o ser divino! Que profunda ignorância a respeito do homem! Em questões de física transcendente, que ridícula fraqueza!

Com effeito, o que He o Christianismo? A verdade sem erro, a bondade isenta de todo mal. Elle illustrou o mundo; procurou-lhe todos os prazeres compatíveis com nosso estado de prova.

Mais do que o Christianismo, nenhuma doutrina tem sido combatida com mais força e com mais variedade de meios.

Por espaço de 3 séculos Roma pagã armou contra ela seus sofistas, seus magistrados seus algozes. Caindo Roma com seus imperadores aos pés da cruz a heresia, tímida até então, levanta insolente a cabeça e ataca sucessivamente todos os dogmas. Sustentada pelo poder soberano, une também a espada ao sofisma. A heresia dorme a meia idade? O racionalismo das universidades lhe succede e submete todas as verdades ao exame da dialética. No século XVI é que a luta se trava em roda do fundamento da sociedade cristã, e o protestantismo faz os últimos esforços para desarranjar a grande árvore.

Finalmente a filosofia do último século reunindo no coração de seu chefe um refinado ódio contra a religião de Cristo dá o ataque mais

³⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de novembro de 1874.

hábil, mais longo, mais geral e mais furioso que se pode conceber. Teologia, filosofia, jurisprudência, história, cronologia, arqueologia, filologia, literatura, física, matemática, astronomia, geologia, química, belas artes, marcha tudo contra o que se chama obra do fanatismo e da superstição. Raciocínios, discussões, disfarces, calúnias, injúrias, insultos de tudo se lança mão. O Cristianismo é o único que está em pé no meio de seus inimigos, com todas as suas doutrinas, seus anais, seu culto, sua firme constituição.

Confessemos, pois, o Cristianismo não tem erro; porque se o tivesse, desafiando ele tanto o espírito humano, lho havia de ter conhecido; maltratando tanto as paixões, não se havia de ter perdoado.

Em vão se tem ligado o homem e o tempo para o destruir: ele não é obra do homem, nem do tempo.³⁹

Observamos que o artigo acima, aparentemente extenso nesta citação, teve continuidade em mais três números seguidos d'*O Romano*, sendo encerrado apenas no exemplar de 28 de outubro de 1852, todos eles trabalhando pela afirmação da transitoriedade das construções humanas e pela durabilidade das ações e das manifestações derivadas de uma ordem divina.

Seguindo uma ótica weberiana,⁴⁰ os jornais podem ser vistos como espaços constituídos pelo jogo de forças dos anunciantes e dos receptores das informações neles contidas. Como símbolos do movimento ultramontano na Diocese de Mariana, os jornais buscavam trabalhar o mundo como um texto, escrito, reescrito e organizável, onde se almejava resgatar a visão de um mundo ideal através do quadro mental produzido pela ação romanizadora. O bispo, enquanto *homo hierarchicus* e representante de uma elite intelectual – de uma *intelligentsia* – ultramontana constituía peça chave na prática periódica marianense.



Figura 1: Prensa na qual a Diocese de Mariana imprimia seus periódicos e avisos durante boa parte do século XIX. Foto dos arquivos da atual Gráfica e Editora Dom Viçoso.

³⁹ AEAM. *O Romano*. Mariana, 21 de julho de 1852.

⁴⁰ No estudo intitulado *Sociologia da imprensa: um programa de pesquisa*, Weber apresentou um programa das várias abordagens e usos científicos que se podem fazer dos jornais enquanto fontes de pesquisa.

Morel define que a imprensa desenvolvida no Brasil até por volta do início do século XX pode ser chamada de “artesanal”. A esta denominação opomos o fato de a imprensa não se caracterizar como um empreendimento empresarial ou mesmo de propriedade de grupos particulares que visavam sustentar-se diretamente da atividade periódica, ou de manter seu empreendimento com os lucros dele próprio, o que nos remeteria à visão de uma administração realizada de maneira profissional e racionalizada, e tal não é o caso. Muitas vezes a imprensa não era dirigida por particulares, mas por instituições, o que a caracteriza como portadora de uma mensagem oficial, detentora de um estilo não jornalístico, mas muito mais panfletário, onde se realizava constantemente a propaganda de uma idéia ou postura, seja ela de acusação ou mesmo de defesa, segundo interesses institucionais. Este estilo panfletário se fazia com o uso de uma linguagem muito marcada por características retóricas e literárias, onde o fator referencial ou informativo e também a crítica da mensagem se perdiam em meio à eloquência e aos labirintos do estilo, como podemos observar no número d’*O Romano* de 26 de julho de 1852

O que te pode embaraçar de chegares ao teu fim, e por conseguinte ao que deves ter maior horror, é o pecado. Se disso estiveres bem persuadido, não serias inimigo de ti mesmo, preferindo um prazer passageiro, qual é o do pecado, a uma felicidade eterna, para que foste criado.

[...] Se ainda duvidas da enormidade do pecado, se te custa a crer que a falta de um bom momento possa te privar do céu, lembra-te do que a fé nos diz dos castigos que Deus tem dado ao pecado.

Adão, por condescendência de Eva, comeu do fruto proibido. Deus logo o lançou fora do paraíso terrestre, privou-o de todas as graças com que o tinha favorecido e condenou-o a comer o pão com suor de seu rosto.

Se Deus castigou tão severamente os anjos por um só pecado do pensamento, sem lhes haver dado tempo de fazer penitência; se uma desobediência ao preceito que tinha recebido Adão e toda a sua posteridade são castigados de um modo ao terrível, que deves tu dizer, tu que tens cometido tantos e tão enormes pecados, depois de teres alcançado tanta vezes o perdão?⁴¹

A força da retórica se mostrava como uma marca desses escritos, o que corroborava com os objetivos de realizar uma ação persuasiva sobre o público a que se destinava, levando os leitores a aceitar os princípios e pontos de vista defendidos pelo orador, no nosso caso, a Diocese de Mariana, através de seu bispo, D. Viçoso. No caso do excerto citado acima, observamos a apresentação de um Deus mau, cruel e punidor,

⁴¹ AEAM. *O Romano*. Mariana, 26 de julho de 1852

típico daquilo que encontramos em muitas passagens do Antigo Testamento, de onde eram retiradas as maiores influências do movimento ultramontano e que intencionavam disseminar o medo e a retratação naqueles que recebiam esses escritos.

1.1. O periodismo católico ultramontano

O historiador Charles Boxer⁴² caracterizou a imprensa como um meio de propaganda religiosa. Este autor identificou como constituindo quatro categorias⁴³ a produção das oficinas tipográficas de caráter clerical: 1- os catecismos e outros compêndios da doutrina cristã; 2- obras de lingüística, gramáticas, dicionários e vocabulários; 3- manuais e guias para os confessores e párocos; 4- obras edificantes, apologéticas e polêmicas. Interessante, para nós, é notar que os jornais não figuram dentro dessas divisões propostas pelo historiador inglês, que, desta forma, acaba por ignorar um dos grandes veículos de defesa, propaganda e ensino da Igreja católica. Dizemos isto porque, embora a difusão da imprensa no Brasil só se desenvolva a partir de 1808, as folhas católicas já eram uma realidade em vários países da Europa no período abordado por Boxer em seus estudos, especialmente na Itália na Península Ibérica.

Através do corpo documental representado pelos jornais católicos, buscamos considerar que, desde a produção dos artigos, até a apropriação desta leitura, ela está subordinada a uma rede de significados vinculados pelos agentes produtores e pelos leitores que a consomem. É preciso considerar também que a leitura muitas vezes é feita com a participação de vários ouvintes e, é sempre uma prática encarnada de gestos, espaços, hábitos e silêncio.⁴⁴ Portanto, a análise das fontes jornalísticas levou em conta o contexto de produção e circulação de informações. Pois, se no local de produção da informação jornalística pode existir um determinado interesse imediato, isto não significa que a mensagem será compreendida tal qual determinados grupos de interesses

⁴² BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁴³ Essas obras tiveram um caráter mais monolítico e unidirecional, voltados para o ensino nos seminários, para as pregações do culto ou mesmo para os trabalhos de conversão e catequese da Igreja católica; enquanto os periódicos ganham um caráter mais amplo, servindo às mais diversas e variadas intenções.

⁴⁴ Conforme nos ensina CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

esperavam. A leitura não é mera recepção de informações⁴⁵ e diversos fatores intervêm neste último processo, inclusive a trajetória de vida dos agentes sociais. Vale ainda notar que não pretendemos neste trabalho fazer um estudo acerca dos leitores e das várias formas de leitura e usos que se deram sobre os periódicos veiculados pela Diocese de Mariana no governo viçosiano, mas apenas apresentar os escritos como uma importante forma de ação política da Igreja no período considerado.

Com relação à importância da difusão da escrita para a ação ultramontana, destaca Hespanha que “aquilo que os bispos pediram [...] foi a difusão dos saberes através da palavra. O seu saber teológico mais cuidado, a sua maior preparação oratória e o domínio mais convicto das técnicas da retórica sagrada [...]”.⁴⁶ Por sua vez, na visão de João Adolfo Hansen,

[...] desde a IV sessão do Concílio de Trento, em abril de 1546, a retórica tinha assumido papel fundamental nas práticas católicas. Declarando herética a tese luterana da *sola scriptura*, os bispos aí reunidos confirmaram a autoridade da *traditio*, preservando a pregação oral como modo privilegiado de propagar a fé.⁴⁷

O historiador Mauro Dilmamm Tavares ressalta a importância dos jornais católicos para a capital da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre. Nesta cidade circularam dois periódicos eclesiásticos, servindo ao bispo ultramontano Dom Sebastião Dias Laranjeira, em períodos distintos do século XIX: *A Estrela do Sul* – periódico semanal publicado entre 1862 e 1869, e *O Thabor*, publicado entre os anos de 1881 e 1882.⁴⁸

Em Recife circulou o jornal *A União*, de oposição quase que sistemática ao governo e *O Catholico*. Já no Pará, servindo aos desígnios do bispo D. Macedo Costa, havia a publicação do jornal *A Estrela do Norte*. Na Bahia, publicava-se *O Brasil*, periódico religioso que se dizia consagrado a “rebater a propaganda herética” e

⁴⁵ Conforme relatou o próprio Chartier, quando disse que toda leitura é, também, uma forma de produção. Conferir em: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

⁴⁶ HESPANHA, Antônio Manuel. “A Igreja”. In: MATTOSO, J. *História de Portugal*. Vol. IV. Lisboa: Estampa, 1993, p. 294.

⁴⁷ HANSEN, João Adolfo. “*Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII”. In: VIDAL, D. G. & HILSDORF, M. L. S. (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 19.

⁴⁸ DILMAMM, Mauro. *Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre 2003.

Chrônica Religiosa (1869-1874). No Rio de Janeiro circulava o periódico católico *A Religião* entre os anos de 1848 e 1850, e o jornal *O Apóstolo*, folha de grande respeitabilidade nos círculos católicos ultramontanos. Este periódico, em seus diversos artigos e editoriais – principalmente a partir de 1873, após o acirramento do conflito entre a autoridade dos bispos brasileiros, a maçonaria e o governo imperial – passou, assim como *O Bom Ladrão* da Diocese de Mariana, a fazer oposição sistemática à postura do Império brasileiro com relação à política católica.



Figura 2: Frontispício do jornal eclesiástico *O Bom Ladrão*, uma das principais ferramentas de exercício do ultramontanismo, veiculado na Diocese de Mariana entre os anos de 1873-1878, estando até o ano de 1875 sob os auspícios de D. Viçoso. Após o falecimento de D. Viçoso quem herda a tarefa de dirigir e também de escrever muitos dos artigos d’*O Bom Ladrão* é o também bispo D. Silvério Gomes Pimenta, seu pupilo e sucessor na Diocese de Mariana.

Portanto, durante o século XIX, a Igreja se propunha, ainda que com escassos recursos, a um debate explícito com o conjunto de propostas e interpretações sobre o período em que se inseria. Para tanto, buscou adequar o seu projeto romanizador às especificidades do debate intelectual que se travava no momento através dos jornais, impondo-lhes, entretanto, outros sentidos. Ao longo deste texto, pretendemos apresentar uma série de questões que nos pareceram interessantes acerca dos jornais católicos *O Romano* e *O Bom Ladrão*, o que não implica dizer que não tenhamos deixado outras em aberto ou mesmo que eles não se prestem a outras leituras. Esperamos, dessa forma, que tenhamos conseguido contribuir para a compreensão de algumas das estratégias de que lançou mão a Igreja católica, através da análise de um instrumento pouco valorizado nas investigações feitas até agora sobre o período romanizador da Diocese de Mariana.

Assim, podemos dizer que a preocupação da Igreja com a imprensa era vigente desde o século XIX, onde a instituição adotou a política de manter suas próprias publicações, a fim de fazer frente aos veículos de comunicação que difundissem idéias contrárias e diferentes daquelas emanadas pela Igreja católica, ameaçando o papel que a instituição possuía como educadora. Para Hugo Fragoso, a imprensa católica divide-se

em três fases: a primeira surge no princípio da imprensa no Brasil vai até o Segundo Império e se caracterizava pela mescla de lutas políticas e idéias liberais. Nessa fase, os jornais em questão não passavam à marca de um catecismo em forma de periódico. A segunda fase vai do começo do Segundo Império até a década de 70 do século XIX, momento da Questão Religiosa. Nesse período, os jornais católicos estão mais voltados à doutrina cristã e têm o objetivo de levar a verdade católica ao povo, considerando esta sua missão pastoral, além de salvar a geração contra a imprensa, dita por esses jornais como atéia. Já a terceira fase da imprensa católica, chega a inferir duras críticas à maçonaria e aos princípios liberais, defendendo a tão aclamada “verdade católica”. Nesse período, é característica a ocorrência de desaprovações às “exorbitâncias do poder civil”, em defesa do poder eclesiástico na figura do pontífice romano e dos bispos diocesanos. A principal marca da fase em questão é a polêmica e usam os desdobramentos da Questão Religiosa como pontos norteadores dos seus artigos.

No período de 1870 a 1900,⁴⁹ ocorreu uma considerável explosão da imprensa católica no Brasil através de pequenos periódicos (de caráter defensivo e doutrinário, mas também bastante ofensivos em determinados momentos), constituindo-se em outra estratégia romanizadora. Desde a independência brasileira, a participação de padres na imprensa é bastante significativa. Dentre outros nomes destacam-se os de Frei Francisco de Santa Thereza de Jesus Sampaio, o do Cônego Januário Barbosa, do Frei Joaquim do Amor Divino Rabelo (o conhecido Frei Caneca), com o seu *Thyfis Pernambucano*.

Entre 1870 e 1930, circulavam vários jornais católicos como *A Boa Nova* (Belém do Pará), *A Tribuna Católica* (Fortaleza-Ceará), *A União* (Recife-PE), *A Crônica Religiosa* (Salvador-Bahia), *A Ordem, Mensageiro do Coração de Jesus* (São Paulo), *A Imprensa e Voz da Mocidade* (Paraíba), *O Oito de Setembro e A Ordem* (RN) e outros. Os franciscanos fundaram a *Revista Vozes* e os Redentoristas, o jornal e o almanaque de *Aparecida*, ampliando a propaganda confessional da doutrina católica.

A proliferação de jornais católicos veio acompanhada de uma tomada de consciência pela hierarquia da importância da imprensa em um meio social permeado de problemas oriundos da transição política, diante dos quais a Igreja precisava posicionar-se e esclarecer para seus fiéis e a sociedade em geral o que ela pensava e queria. Isso pode ser observado, dentre outros momentos, no excerto d’*O Bom Ladrão* de 1873

⁴⁹ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. Edições Loyola. São Paulo, 1983.

Estas no mundo só para Deos, isto é, para o amar, para o louvar, para o servir nesta vida, e possuí-lo eternamente na outra. Eis qual deve ser o objecto de todos os teos cuidados, a fim de todos os teos projectos, e de todas as tuas acções: sim, o que só tens a fazer He salvarte servindo a Deos, porque tudo o mais He nada. Ainda que fostes senhor do universo, o mais feliz de todos os homens segundo o mundo, serias o mais infeliz se tivesses a desgraça de o condemnar. Quando appareceres diante de Deos não há de perguntar se foste rico, poderoso, grande, considerável no mundo, não há de perguntar se fizeste grande fortuna, se occupaste os primeiros postos do Estado; mas sim se trabalhastes seriamente no negócio da tua salvação, se cuidaste mais em adquirir a virtude que os bens da fortuna, em huma palavra, se trabalhaste naquilo para vieste a este mundo. [...] Estarás tu na mesmas disposições que os santos martyres? Certamente debes estar, porque pretendes a mesma felicidade, e foste creado para o mesmo fim que elles. Estas prompto a sacrificar tudo pelo interesse da tua salvação?⁵⁰

A imprensa católica foi, ainda, meio de reivindicação da Igreja de certos direitos como o ensino nas escolas públicas e contribuiu na reorganização e coordenação das forças católicas, segundo os esquemas traçados pelo episcopado romanizador. Como nos apresenta as palavras de D. Viçoso

Estou convencido de que os governos caem em um erro muito perigoso quando querem transformar o ensino em um ramo da administração pública. A educação da mocidade não é coisa que se pode administrar como finanças, águas e matos. É evidente para todo homem que reflete que a intervenção direta do Estado na instrução em todos os graus deve produzir fraqueza e decadência dos estudos. A experiência confirma o que digo. O meio século que passou foi entre nós uma época notável pela mais deplorável decadência da literatura e das artes. Ser-me ia fácil fazer um tratado para mostrar como esta fatal degeneração tem por causa principal a ingerência do Estado em uma coisa que por sua natureza é fora, ou sobre, suas atribuições.⁵¹

Dessa forma, podemos perceber a existência de um discurso religioso ultramontano circulando com o intuito de moldar a “realidade social”. Com isso, para se fazer o estudo em questão faz-se necessário o uso de jornais publicados pela ala da Igreja denominada de ultramontana, no caso *O Romano* e *O Bom Ladrão*.

Como porta-voz do ultramontanismo, o periodismo fundado e estimulado por D. Viçoso incessantemente difundia editoriais como o seguinte

E’ certo que a mais preciosa liberdade de todas essas que por ali andão gabados, é a liberdade de consciência, que não consiste em dar cada um a Deos o culto que lhe parece, e escolher o caminho que quizer de

⁵⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

⁵¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 08 de dezembro de 1873.

ir par o ceo. Se o homem tem algum direito que deve ser respeitado, o mais sancto, o mais alto, o mais alienável é sem duvida o de buscar felicidade eterna pelos únicos meios que nola podem alcançar: e todas as vezes que alguma creatura se nos atravessa n'este caminho, e pretende tirar-nos delle austaciosa ou violentamente, se torna criminosa do maior dos attentados contra os nossos direitos sagrados. A esta região não chega o poder dos Cezares, nem o domínio dos democratas.⁵²

Neste fragmento, observamos o questionamento da idéia de liberdade de consciência, tão enfatizado pelos teóricos do liberalismo. O autor do texto em questão, no caso o próprio bispo de Mariana, critica a idéia divulgada pelos teóricos liberais e afirma que o liberalismo era apenas um “canto da sereia” e essa tão aclamada liberdade não se fazia na prática, pois os governos liberais se caracterizavam, em maior parte, por forte “repreensão e tirania”. De acordo com o autor do artigo, a verdadeira liberdade se dá quando a religião que Deus nos impôs é seguida com total liberdade, no caso, a católica que devia ser professada sem nenhuma interferência do Poder Imperial, apontado como o poder dos “Cezares”. Não podemos, de forma alguma, destoar a prática editorial de uma prática política na ação ultramontana de D. Viçoso.

A “Boa Imprensa”, como eram também chamadas as publicações de caráter confessional, sofria, por seu turno, do sério problema relacionado à vida efêmera das publicações. A expressão “boa imprensa” era utilizada pelos indivíduos ligados aos meios católicos para marcar a diferença entre o que eles produziam e o jornalismo ligado aos setores não pertencentes à Igreja. Várias foram as posições de lideranças religiosas, na tentativa de marcar a importância da imprensa e, principalmente, de publicações ligadas à Igreja católica, preocupadas em disseminar ideais que enfatizassem os princípios cristãos, mais especificamente católicos, como parâmetros essenciais na luta contra as investidas das concepções materialistas, liberais e maçônicas.

Para Roger Aubert⁵³, a revista *La Civiltà Cattolica* dos jesuítas italianos, a revista francesa *L'Univers* e seu redator chefe Louis Veuillot, além do espanhol Donoso Cortés foram as figuras mais influentes da reação ultramontana, e os dois periódicos poderiam ser apontados como os mais significativos do peculiar pensamento que dela

⁵² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 24 de novembro de 1873.

⁵³ AUBERT, Roger. Pio IX y su epoca. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) *Historia de la Iglesia*. Valencia, España: EDICEP, 1974.

advinha. Esses pensadores procuravam justificar e confirmar a atitude de reação de vários católicos, especialmente da hierarquia, mediante considerações doutrinárias e teológicas que circulavam pelas revistas. *L'Univers* e *La Civiltà* tornaram-se modelos para a imprensa ultramontana que se desenvolveu no Brasil.

Fundada em Nápoles por um grupo de jesuítas, a revista *La Civiltà Cattolica* levou seu primeiro número a público em abril de 1850,⁵⁴ sob o pontificado de Pio IX,⁵⁵ que, por sinal, demonstrou-se bastante condescendente com suas idéias. A revista italiana trabalhou em quatro direções:

1. desenvolvimento de uma crítica dos princípios liberais que chegou a uma extraordinária profundidade captando os pontos essenciais da dissensão entre as duas concepções [liberal e católica] da vida e da sociedade [...], [combatendo] com rigor a laicização e a separação entre Igreja e Estado, unida de fato à liberdade política [...] [e sustentando] por muito tempo a tese [...] da derivação protestante da Revolução Francesa, do liberalismo, do sufrágio universal; 2. defesa do poder temporal da Igreja de Roma; 3. ampla propaganda do tomismo pelos escritos de Pe. Tapparalli e Pe. Liberatore; e 4. exposição dos princípios da doutrina social da Igreja.⁵⁶

Era por essa imprensa especializada e oficiosa, que as idéias ultramontanas, além de disseminar-se, legitimavam-se teoricamente trazendo para sua causa inúmeros católicos.

Os jornais católicos tinham a função de levar as palavras do bispo e do clero romanizado para espaços onde a diocese não conseguia se mostrar com maior presença física: buscavam cobrir um ponto cego. Logo, preocupada em manter as suas posições, a Igreja da segunda metade do século XIX tinha como recurso para proposição e defesa das idéias romanizantes a imprensa, vista pela ortodoxia católica como uma das formas de se manter mais próxima dos seus fiéis tendo, além disso, como um importante meio de interlocução contra os setores críticos às suas atitudes.

⁵⁴ Vale destacar que a imprensa confessional, mesmo na Europa, não chegava a grandes tiragens. Os responsáveis por *La Civiltà* produziam cerca de 13.000 cópias mensais, e a revista ficou ativa por um período de cerca de cinquenta anos, entre 1850 e 1900. Disponível em: <<http://www.laciviltacattolica.it/Storia/Storia.htm>> Acesso em 31/12/09.

⁵⁵ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 172

1.2. A imprensa católica na Diocese de Mariana

Necessitamos ter em mente que os jornais são, antes de qualquer coisa, um produto cultural de um determinado contexto que constitui sua época. Enquanto ferramentas que são, vão atuar como um veículo da construção institucional do modelo de catolicismo que se queria implantar no Brasil do século XIX. A Igreja romanizada buscava se auto-representar nos jornais que veiculava no espaço da Diocese de Mariana, e isto fazia parte do seu processo de autocompreensão e da importância de suas ações e do seu lugar no mundo.

Analisar o papel desempenhado pelos periódicos católicos *O Romano* (1851-1853) e *O Bom Ladrão* (1873-1878) como instrumentos de divulgação do ultramontanismo no espaço da Diocese de Mariana no período do governo episcopal de D. Viçoso pressupõe um exercício de desvendamento dos múltiplos textos que os compõem, estabelecendo relações e nexos entre notícias e temas apresentados de forma, muitas vezes, fragmentária e difusa com o contexto mais amplo das muitas questões que se relacionavam ao ultramontanismo europeu e, por extensão, ao brasileiro. A operação prática que constrói significados sob a superfície de títulos e destaques, insinuando a existência de um conflito que confere “ordem aos caos”, não é senão aquela que “começa com o gosto de separar, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira”.⁵⁷

Dessa forma, alcançar um ponto de vista crítico sobre a variabilidade e multiplicidade de representações elaboradas cotidianamente pelos jornais exige um trabalho árduo e uma postura ativa, que temos consciência sobre o fato de não deixar de ser arbitrária, para lidar com uma narrativa sobre os acontecimentos que – uma vez distante do contexto em que fora produzida – se apresenta aos olhos do investigador contemporâneo como o próprio acontecimento.

A inegável relação que o periódico estabelece com o fluxo efêmero dos acontecimentos coloca em questão as formas e procedimentos utilizados no exercício historiográfico ao se lidar com a imprensa. Nessa prática, como bem apontou Chartier, “é fundamental lembrar que nenhum texto existe fora do suporte que lhe oferece legibilidade; qualquer compreensão de um texto, não importa de que tipo, depende das

⁵⁷ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 81.

formas com as quais ele chega até seu leitor”.⁵⁸ Assim sendo, sob a perspectiva de nosso objeto de estudo, a compreensão do processo através do qual o escrito ganha sentido, implica uma atenção às especificidades do processo de circulação dos periódicos e como ela ajuda a compreender “o próprio texto, o objeto que comunica o texto e o ato que o apreende”. Dessa forma,

No espaço assim traçado se inscreve todo trabalho situado no cruzamento de uma história das práticas, social e historicamente diferenciadas, e de uma história das representações inscritas nos textos ou produzidas pelos indivíduos.⁵⁹

Nossa análise dos periódicos católicos se alinha aos parâmetros da história cultural, como definida por Roger Chartier, uma vez que dá especial destaque às lutas de representação “cuja questão é o ordenamento”,⁶⁰ e, no fundo, a “hierarquização da própria estrutura social”

[...] a história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade.⁶¹

Como componente de fundamental importância das estratégias de que lançou mão o bispo Dom Viçoso em sua política romanizadora, estava a criação e a divulgação de jornais que corroboravam para a defesa e disseminação da doutrina católica. O ímpeto reformista e combatente que compunha a proposta de ação de D. Viçoso é um dado por si só evidente acerca do papel que desempenhava seus periódicos.

Os jornais abrangiam temáticas as mais variadas, mas sempre com o tom de defesa dos dogmas católicos e ataque às idéias modernas. A especificidade do relacionamento do bispo do bispo com a modernidade

⁵⁸ CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras, p. 220. In: HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁵⁹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Revista *Estudos Avançados*. 5/11. Jan-Abr, 1991. Vol. 05, nº. 11, p. 179.

⁶⁰ Concebido em sua relação com o mundo social, o conceito de representação aqui adotado remete “as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe.” Conferir em CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Revista *Estudos Avançados*. 5/11. Jan-Abr, 1991. Vol.05, nº. 11, p. 179, p. 183.

⁶¹ *Ibidem*, p. 184.

[...] aparentemente enquadrava-se no grupo que algumas correntes historiográficas denominaram de ultramontanos radicais, ou seja, católicos que no rastro de uma interpretação estreita do *Syllabus*, viam os [...] vícios e desvios do espírito moderno.⁶²

Nesse sentido, podemos dizer que os conteúdos dos jornais católicos competem para combater os ‘maus efeitos’ da modernidade que se apresentava diante da Igreja, buscando efetivar práticas de disciplinamento social.

Todavia, se entendermos os jornais como o resultado da apropriação da Igreja católica das estratégias de que se utilizava a modernidade para atingir a opinião pública, porém conferindo-lhe outros significados, seremos obrigados a colocar que, ao invés de analisarmos o grau de convergência e/ou divergência com uma concepção de modernidade estabelecida, o que buscamos é entender como a Igreja se utilizava de instrumentos eminentemente modernos, como a própria imprensa, para forjar uma concepção específica de progresso, civilização e mesmo de modernidade, claro, adaptada aos moldes ultramontanos.

Com efeito, situados no cerne dessa tentativa, vemos surgirem inúmeros questionamentos: Será que o ataque realizado pelos jornais católicos da Diocese de Mariana aos pensadores e teorias modernas, bem como a seus conceitos de civilização, progresso, liberdade e outros, chamados de “vocábulo distorcidos de sua significação lógica e da realidade das coisas”⁶³ não impunha também a uma construção de novos sentidos para esses mesmos termos? Ou deveríamos entender esse esforço, simplesmente, como estratégias retórico-demagógicas de reforço de uma autoridade social colocada em suspenso frente às elites seculares? Se assim procedêssemos, não estaríamos focalizando em demasia a dimensão combativa dessas disputas sem darmos a devida atenção à operação (des)construtiva que as fundamenta?

De fato, nos textos d’*O Romano* e d’*O Bom Ladrão* sobressaem a defesa dos princípios estabelecidos pela hierarquia eclesiástica, mas também é inegável neles o anseio de construir uma “concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano.”⁶⁴

⁶² LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo, Loyola, 1983.

⁶³ Como observamos no número de *O Bom Ladrão* de 06 de maio de 1873.

⁶⁴ MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde*: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890). Tese de Doutorado, Unicamp, 2005, p. 78.

Em outras palavras, propomos a necessidade de conceber o periódico como uma das formas de criação do “projeto romanizador” no conjunto de temas obrigatórios que incorporavam as condições da modernidade em Minas Gerais. Nesse ínterim, a Igreja católica não se apresentará senão como a única condição para o progresso e a civilização.

Ocorre, por outro lado, que a atenção às formas como foram apropriados esses métodos e de que maneira os jornais católicos se inscrevem no quadro de disputas que caracterizava o espaço editorial exige que outras questões sejam colocadas: Como poderia o jornal ter sido utilizado para desenvolver uma “ação pedagógica” que atingisse à consciência popular, ao “grande público”, em uma sociedade cuja população era em grande número analfabeta? Levando-se em conta este último aspecto, a que público, afinal, destinavam-se os jornais? Considerando que o texto tenha chegado ao leitor a qual se destinava, que práticas visavam regular e controlar as interpretações possíveis do texto escrito dos jornais de modo a impor uma interpretação correta e uma leitura autorizada ao mesmo? Certamente que é tentadora a busca da reconstrução das leituras corretas, costuradas por interpretações individuais, dentro das quais o texto ganha vida e variabilidade de sentido.

Semelhante em sua estrutura aos demais periódicos que circulavam no período, as folhas católicas podem ser inicialmente descritas como contendo, em média, de quatro a oito páginas, possuindo seus artigos distribuídos em colunas, que em geral variavam entre o número de cinco a nove artigos por número.

O jornal *O Romano* é constituído de 4 folhas, ou 8 páginas, e é um periódico mais extenso que *O Bom ladrão*, que o substituiu na Diocese de Mariana a partir da década de 1870. Se proclama como uma “Miscelânea dogmática, moral, ascética e histórica”. Circulou de 01 de janeiro de 1851 a novembro de 1853. Publicava-se uma vez por semana (o que não foi constantemente obedecido), sem dias determinados, na Typographia Episcopal, que se encontrava na Rua da Olaria, na altura do número 54. O preço da assinatura estava em torno de 7\$000 réis por ano e por semestre 4\$000 réis pagos adiantados, ou seja, antes dos assinantes receberem os exemplares. Os números avulsos vendiam-se a 160 réis cada. Era composto de colunas, ou partes, contendo uma sequência de Editorial, Vida de Santos, Folhetim, Seção de Tradução de Textos, Avisos, Orações ou Salmos, Notícias Estrangeiras e Anedotas.

O Romano é um jornal de caráter mais doutrinário, que fala com dureza acerca das necessidades ultramontanas para a fé católica, ao passo que seu sucessor, *O Bom Ladrão* (que circulou entre os anos de 1873 e 1878, estando a partir de 1875 sob o comando de Dom Silvério Gomes Pimenta, que assume esta função com a morte de Dom Viçoso) tem cunho mais político, dirigindo-se ao Estado, à maçonaria e às manifestações de liberalismo e da modernidade na Diocese de Mariana.

Conforme bem apontou Maria Aparecida Gaeta:

[...] Os excessos do regalismo e do liberalismo, as medidas arbitrárias às liberdades da Igreja fizeram com que os homens ligados ao ultramontanismo se engajassem num movimento que visava salvar a Igreja das críticas e das práticas liberais, bem como apresentar um programa político fundado na doutrina e na hierarquia eclesiástica. E com essa auto-consciência, exacerbada pela contestação dos liberais e dos protestantes que paulatinamente iam se inserindo no contexto nacional, o episcopado brasileiro sustentou que só a verdade [católica] e não o erro [liberal e/ou protestante] tinha direito a existência e divulgação.⁶⁵

Definindo-se como “soldados de Deus, [...] obrigados a defender a sua causa em toda a parte onde ela é atacada”, os articulistas do jornal *O Bom Ladrão* traçaram uma linha combativa desde o primeiro exemplar, além de se alinhar aos moldes de ação dos jornais católicos mais antigos, como consta no editorial de lançamento do periódico no ano de 1873:

“Imprensa Catholica do Império”

Começamos esta nossa empreza saudando-vos, ó imprensa catholica do império do Brasil. Do Pará ao Rio Grande sustentai gloriosamente a causa da verdade, e os direitos de Deos, hoje mais que nunca atropelados pela impiedade. Vós haveis despertado o espírito de fé que jazia adormecido nos corações brasileiros: vós na vanguarda do movimento religioso bateis com gallardia os invasores dos nossos mais preciosos thesouros. Muitissimo vos deve a Religião, muitíssimo vos deve o Povo de Sta Cruz.

Salve, pois, ó *Apostolo*, decano da imprensa catholica do Brasil, ao qual mais do que todos os outros deve a Provincia de Minas insignes benefícios. Assim possas derrama-los ainda largos annos sobre nós, e colher cada vez maiores tropheus de nossos adversarios.

Salve, ó Boa Nova, que sempre a braços astutos inimigos tem sustentado tão gloriosa lucta, sem ceder um ponto, antes ganhando novas victorias.

⁶⁵ GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. (Tese de Doutorado em História). São Paulo: USP, 1991, p. 56.

Saudamos não menos conhecidos a *Tribuna Catholica*, a *Chronica Religiosa* e todos os periódicos, que em qualquer ponto de nossa terra se consagrão a defesa dos sãos princípios do catholicismo.

Seja-nos porem permitido distinguir entre todos pelo que tem feito, e pelo que tem soffrido a *Imprensa Martyr*, a illustre – União – de Pernambuco. Sentirão-lhe os inimigos tão valente o pulso e o animo, que desesperados de vence-la no terreno das idéias, recorrerão aos meios que outrora empregarão os tyranos contra os christãos, o ferro e o fogo.

Vós todos, ó infatigáveis lidadores, recebai nossos emboras pelo bem que haveis desempenhado vossa missão gloriosa. Seguindo vossos passos entra hoje na arena o – *Bom Ladrão* – com iguaes desejos. Militando debaixo do mesmo estandarte, e aproveitando de vossas luzes e trabalhos, com o Auxilio do Author de todo o bem nos prometemos fazer algum aos vossos benévolos leitores, e a esta querida Província, que nos vio nascer.⁶⁶

De fato, a especificidade que impressiona nos periódicos não está simplesmente na assumida missão de defender e promover a civilização por meio da religião, mas também na maneira como o faziam: atacando erudição com erudição; apropriando-se de conceitos dos seus adversários para desqualificá-los e redefini-los. É assim que se operava uma abertura de espaços para as discussões dos temas que estavam na “ordem do dia”, trazendo-os, no entanto, para o terreno religioso.

De outro modo, tratava-se de um amplo projeto de redefinição simbólica que se destinava a públicos diversos: de forma combativa às interpretações em voga das elites seculares, e pedagogicamente às populares, o que exigia algo mais do que uma folha bem escrita. Nesse sentido, é preciso enfatizar que as discussões e argumentos variavam ao sabor dos acontecimentos, incorporando desde aprofundadas incursões sobre o positivismo, até a disposição de pequenas histórias, anedotas, piadinhas para motivação do leitor mais despreparado. Como exemplo dessas anedotas, observemos a que se segue

Efeitos dos maus livros

Um inglês, chamado Williams Beald, tinha casado na cidade de Sairfield, com uma mulher amável e de honesta família; tinha quatro filhos, cuja educação dirigia com extremo cuidado e vigilância. Parecia um excelente pai e bom marido. Seus negócios de comércio iam deteriorando-se havia alguns anos, então ele se entregou à leitura de livros contrários à religião; adotou todos os seus princípios, riscou toda a idéia de vicio e virtude, e olhou para os homens como que para simples máquinas. Julgou-se com direito de dispor de sua vida e da vida de sua mulher e filhos. Uma manhã mandou um seu criado com uma carta a um amigo visinho, ao qual pedia que viesse à sua casa com mais duas pessoas para ver a mudança de seu estado e de sua

⁶⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de outubro de 1873.

família. O amigo, ao receber a carta, partiu imediatamente, mas já era tarde: este desgraçado tinha empregado o punhal, o machado e a pistola para destruir a sua família e a si ultimamente. Depois da devassa, o juiz condenou a sua memória. Seu corpo foi exposto ao opróbrio público, foi arremeçado ao monturo. Sua mulher e filhos foram enterrados com decência. Todos os corações humanos e sensíveis derramaram lágrimas pela sorte desta família e conceberam novo horror contra os livros que tinham feito um bárbaro de um homem, que antes de perder a religião, tinha merecido a estimação de todas as pessoas que o conheciam.⁶⁷

Nos artigos dos jornais católicos se tratava de uma variedade gigantesca de temas como família, casamento, ciência, questões políticas locais, de âmbito nacional e até internacionais, publicavam-se Cartas Pastorais, descreviam-se as Visitas Pastorais, a situação religiosa do Brasil, davam-se informações burocráticas do cotidiano administrativo da diocese, dentre outros assuntos. Nestes, assim como em inúmeros outros artigos, era particularmente evidente a afirmação constante da hierarquia e da irrefutabilidade da autoridade eclesiástica, como se observa

Respeito devido aos sacerdotes

Se se deve respeito aos oficiais de hum rei mortal, com muito mais razão se deve aos ministros de Deos. Quem vos ouve a vós, a mim ouve, diz Christo a seos discípulos, e quem vos despreza, a mim despreza.

[...] Pelo sagrado sacerdócio elles são constituídos medianeiros entre Deos e os homens, destinados a annunciar o Evangelho, e a lei de Deos a toda a creatura e aos mesmos poderes do mundo, são lugares-tenentes de Deos; desprezar seo sagrado ministério, He haver-se com Deos, e tocar-lha na menina de seos olhos: o Senhor disse: Não toqueis nos meos ungidos, e nos que me são consagrados. **Por isto o Espírito Santo nos adverte, abaixar a cabeça diante dos grandes do mundo, e humilhar nossa alma diante do Sacerdote.**

Desprezar os sacerdotes, os religioso e os pastores, he ordinariamente hum sinal de que não se ama nem a Deos, nem á religião, nem a seos deveres.

[...] Quando o Parocho vos reprehende, faz o seo dever, porque he obrigado a vigiar sobre o vosso procedimento, e tem que responder a Deos. Se vos reprehende publicamente, ponde a culpa a vós mesmo, porque vossas desordens são publicas? O pastor deverá calar-se quando vê o lobo devastar o seo rebanho? Se vos adverte das desordens de vossos filhos, de vossos domésticos ou de vossos súditos, he hum dever que Deos lhe impoz, e hum serviço que vos faz: quando o levais a mal, he signal de que sois inimigo da verdade.

Recusar aos pastores da Igreja o temporal que lhe he devido, he injustiça, e ingratidão. S. Paulo diz que *o que serve ao altar deve viver do altar, e que depois de ter dado o espirital aos outros, He justo que se receba ao menos o temporal.*⁶⁸

⁶⁷ AEAM. *O Romano*. Mariana, 04 de dezembro de 1852.

⁶⁸ AEAM. *O Romano*. Mariana, 30 de abril de 1852, grifos nossos.

Sob o imperativo de construção de uma base de legitimidade para esse diagnóstico, e que justificasse as reformas ultramontanas que se queria imprimir na sociedade marianense, a Igreja argumentava sempre em favor de uma pretensa “nacionalidade católica” brasileira e também mineira, que existiria desde os primórdios do desenvolvimento da nação. Nesse sentido, destacamos o artigo d’*O Bom Ladrão* de 1874, onde se dizia que

Não é como as falsas a Igreja Romana: não data sua existência de Ário, Maomé, Lutero, Henrique VIII. Ella de Pio IX Magno, seu Pontífice, glória do nosso século, por uma série não interrupta se une a São Pedro; d’este e Jesus Christo se une aos Profetas, Patriarcas, até ao primeiro homem, Adão: é verdadeiramente catholica.

A Igreja Catholica é tradicional e se faz a partir de uma história de lutas: triunfou do paganismo, e cruzou no mundo uma mudança tão clamorosa: lutou e venceu cismas e heresias, espancou por toda parte as trevas da ignorância.

Agora, no meio do tempo geral das idéias que caracteriza o nosso século, ei-la defendendo o depósito sagrado da Fé e Verdade, eis o seu Pontífice, o único Monarca que não transige com o erro.

Brasileiros, ouvi-me! A nossa pátria é da verdadeira Igreja, da Igreja Romana. Mineiros, só o catholicismo nos une na vastidão do Império do Brasil.⁶⁹

Era dessa forma que a Igreja buscava legitimar uma identidade fundada no curso temporal, conferindo-se um sentido perene e exclusivo: a verdadeira e histórica nacionalidade. Da mesma forma que o jornal *O Apóstolo*, analisado por Martha Abreu⁷⁰ no Rio de Janeiro, os periódicos da Diocese de Mariana buscavam afirmar a existência de uma “nacionalidade católica” que, englobando inclusive escravos, implicava na educação como prática disciplinadora e da consciência da sua missão no mundo moderno. Nos artigos encontrados nos periódicos, verbetes como progresso, civilização, ciência, virtude e modernidade são concebidos como ecos sem sentido nas “vozes de pessoas que querem se passar por inteligentes,”⁷¹ e que “não compreendem que na verdadeira ciência e virtude só encontram sentidos dentro da civilização católica,”⁷² veiculada pela Igreja ultramontana.

É importante ressaltar também o fato de que, estando em combate contra as idéias emanadas por referenciais estrangeiros, sobretudo de origem francesa ou inglesa,

⁶⁹ AEAM, *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de março de 1874, grifos nossos.

⁷⁰ ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁷¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 14 de junho de 1874.

⁷² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 14 de junho de 1874.

os jornais se preocuparam em satisfazer seu público leitor com a divulgação de notícias internacionais, particularmente das cidades européias, alertando que certo número de mazelas e desordens nelas observadas poderiam também ocorrer no Brasil, caso fossem apoiadas “certas filosofias” e tomadas ações que destoassem das diretrizes romanizadas, como no artigo intitulado “A justiça de Deos”

Sob esta epigraphe Le-se no *Programador* o seguinte: se todos os ímpios escapassem dos castigos da Justiça Divina, poderíamos suspeitar que a Providência não cuida do que se passa neste mundo. Pelo contrário, se todos os máos fossem vizivelmente castigados, nesta vida, os espíritos fracos cuidarião, que na outra não há nada mais que esperar.

Em principio de 1871 uma folha officiosa do governo italiano, a *Libertá* a propósito do príncipe Amedeo, proclamado rei da Hespanha dizia: “A excomunhão não danná, antes aproveito á dinastia de Sabóia, e valece-lhe ainda uma coroa: Eis Amedeo rei da Hespanha”. A Voce della Verità não deixou cair estas palavras, e mostrou como a excomunhão é uma conta em aberto, que Deos há de cobrar até o último real. A folha catholica recorda o destino de todos os principaes, que a dezoito séculos tem merecido ser fulminados pela Igreja, e esta nomenclatura encerra uma lição terrível [...] Todos os perseguidores da Igreja tem sido castigados até hoje [...] A família de Victor Emmanuel começa a dar-nos disso novas provas.

O rei digão o que se quiserem, soffreo um ataque de apoplexia; e bem pode acontecer que não lhe valhão os três Padres Nossos, Ave Marias, e Gloria Patri, que reza todos os dias a S. Andre Aurellino, para o livrar da morte súbita.

[...] A pobre princesa Margarida faz lastima. Nos momentos de seo padecer ouvem-na repetir: “Serei eu a primeira victima da excomunhão”.

O principesinho, filho de Humberto e de Margarida está paralytico das pernas. A esta creancinha fazem declamar as palavras do seo avô no parlamento: “estamos em Roma, e ficaremos nella”: o que ares de um presságio lúgubre.⁷³

Tentava-se operar, desta forma, uma reorientação dos referenciais que se deslocassem as preponderantes influências “perniciosa” francesa e italiana do jansenismo para a influência romana e ultramontana da Igreja católica.

Com a pretensão de se constituir no único horizonte do progresso social, e o centro instaurador de toda e qualquer legitimidade política duradoura, a Igreja advertia também aos candidatos a cargos eletivos

Esta é a verdadeira situação. Se continuar o infrene vozear da impiedade entre nós, surgirá necessariamente um partido inspirado na Idea catholica, e uma vez organizado nenhum outro poderá seriamente lutar, porque nenhum possui tantos elementos de vida. Isto vale

⁷³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de outubro de 1873.

inclusive para aqueles candidatos que pretendem ocupar cargos eletivos, [afinal] Se alguém pensa que pode sahir eleito em virtude das ideas anti-catholicas, sob pretexto que muitos eleitores as admiram, e não tiver em seo favor outros elementos além de um programa ímpio, será infalivelmente derrotado.⁷⁴

Redefinindo valores dentro do horizonte católico, buscava-se uma aproximação entre os ideais religiosos e éticos, castidade, caridade, e as práticas sociais, “entre as normas anunciadas como características de um sistema ético e sua objetivação se não cotidiana, quase cotidiana, no ramerrante da existência e do funcionamento desse sistema”.⁷⁵ Assim sendo, as virtudes católicas, em contraposição às virtudes modernas, se ancoravam em uma noção de dever e valor cristão que estabelecia a responsabilidade individual como derivada de uma coletividade que teria sua legitimidade somente na religião. Tal situação, observamos no artigo que tem por título “Respeito devido às pessoas consagradas a Deus”, e contava que

Um libertino disse um dia a um homem de bem: de servem no mundo tantos Padres, tantos frades e freiras? – E vós, lhe respondeu elle, de que serves? De que servem tantos mundanos, e escandalosos? De que servem tantos avarentos, e ambiciosos, que oprimem os pobres e o povo?

De que servem, dizei-vos tantos Padres e pessoas religiosas? Servem, diz Santo Agostinho, de louvar a Deus enquanto vós o ofendeis, de fazer penitência enquanto vós viveis no crime. Servem, dizia o imperador Justiniano, de abrandar a ira de Deus por suas orações e favor dos imperadores e dos reinos, porque o mundo perecia pelos flagelos do CEO, se não houvesse almas santas sobre a terra. Servem, enfim, de justificar a conduta do Todo-Poderoso, e de vos condenar.⁷⁶

De outro lado, a imersão no universo editorial impunha também a necessidade de que se acompanhassem as notícias e temas discutidos em outros jornais, o que era feito nos jornais da diocese por meio da seção “Notícias Diversas”.⁷⁷ Nela, além dos pontos de vista críticos mais diretos e incisivos, podemos observar que havia uma certa rede de contatos entre os jornais católicos fundados no período ultramontano da segunda metade do século XIX.

Observamos que um conteúdo impresso só adquire sentido na medida em que circula e circunscribe um espaço público. Em todo o Império brasileiro, jornais eclesiásticos foram editados pelas suas respectivas dioceses e imbuídos dos ideais e

⁷⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 16 de março de 1873.

⁷⁵ FREIRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 43.

⁷⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 16 de junho de 1873.

⁷⁷ Da qual tivemos um exemplo no excerto sobre o departamento de Aisne, transcrito acima.

necessidades destas. Servindo de contraponto às “heresias”, construíram-se idéias próprias do projeto de romanização, marcando um exemplo do poder de articulação da hierarquia eclesiástica.

1.3. A importância do discurso: o discurso religioso dos jornais

o imaginário interfere nas práticas dos indivíduos ou instituições: forja sentidos, identidades; define comportamentos; inculca valores; atribui méritos; corrobora ou condena atitudes, dele derivando uma poderosa força de instauração ou de legitimação social. Além disso, o imaginário propõe estereótipos e paradigmas que são apresentados como verdades, definindo-se alguns papéis como naturais e desqualificando-se outros considerados como inconcebíveis.⁷⁸

Sabemos que os jornais católicos são portadores de um discurso que visa à transformação da fé católica e a implementação das propostas ultramontanas no espaço da Diocese de Mariana no período do governo episcopal de D. Viçoso. Mas, para melhor entendermos o real sentido, a força e as formas de atuação dessa ferramenta de exercício de ultramontanismo que corresponde aos jornais *O Romano* e *O Bom Ladrão*, necessitamos, de fato, olhar com atenção para o tipo, ou modalidade discursiva por eles veiculada. Caracterizar este discurso é, para nós, compreender melhor os jornais enquanto fontes privilegiadas para o estudo da romanização enquanto objeto de pesquisa.

Primeiramente, podemos dizer que o discurso⁷⁹ é um espaço representacional construído de forma social, e não individualmente. Ele só pode ser analisado considerando seu contexto histórico-social e suas condições de produção. O discurso reflete uma visão de mundo determinada, necessariamente, pela posição social, ou lugar de fala⁸⁰ ou de poder de seu, ou de seus, autor(es).

Para a Análise do Discurso⁸¹ – enquanto campo do conhecimento que busca identificar as condições de produção de um discurso, observando também a inserção do

⁷⁸ ZANOTTO, Gizele. *É o caos!!!* A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, p. 87.

⁷⁹ No discurso de caráter religioso, existem diferentes tipos de manifestação da escrita, por exemplo: Doutrinário-religioso (o que se apresenta em maior parte dos jornais), estético-religioso (que trabalha com formas de tratamento e convencimento) e econômico-religioso (envolvimento dos “bens de salvação”).

⁸⁰ Como tão bem falou Michel de Certeau em mais de um de seus escritos.

⁸¹ A Análise do Discurso desenvolve seus estudos sobre as visões de mundo inscritas no discurso. A formação de um discurso está baseada nesse princípio constitutivo – o dialogismo. Os discursos vêm ao mundo povoado por outros discursos, com os quais dialogam.

sujeito na história e que visa analisar as construções ideológicas presentes em um texto –, o discurso é uma prática, uma ação do sujeito sobre o mundo, pois funda uma interpretação e constrói uma vontade de verdade. Quando pronunciamos um discurso agimos sobre o mundo de determinada maneira, marcamos uma posição ora selecionando sentidos, ora excluindo-os no processo interlocutório.

Michel Foucault diz que

chamaremos discurso um conjunto de enunciados na medida em que este se apóia na mesma formação discursiva [...] ele é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência.⁸²

De acordo com Eni Orlandi:

Ao produzir seu discurso, o indivíduo não expressa a sua consciência livre de interferências. Ao contrário, aquilo que ele discursiviza é resultado de conjuntos discursivos que lhe são anteriores, que foram por ele interiorizados em função da exposição sócio-histórica a que estamos todos submetidos, a partir da qual são constituídas nossas representações discursivas sobre o mundo.⁸³

Todo discurso é inicialmente produzido por um sujeito. O que define de fato o sujeito é o lugar de onde ele fala, de onde é pronunciado seu discurso. Novamente nos remetendo a Foucault, este diz que “não importa quem fala, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar”.⁸⁴ Esse lugar é um espaço de representação social, que, em nosso caso, corresponde principalmente ao cargo ocupado por D. Viçoso, maior produtor de artigos nas folhas por ele mantidas.

É o discurso que determina o que o sujeito deve falar, é ele que estipula as modalidades enunciativas. No discurso religioso (institucional), os jornais ganham a função de atuar como uma dimensão pragmática da ação da Igreja, para adaptar sua linguagem a seu séquito, e para não se perder na obscuridade da linguagem institucional esotérica. As várias instituições fazem uso de discursos esotéricos a fim de atender suas funções principais. Considerando toda e qualquer instituição, podemos afirmar que se

⁸² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 46.

⁸³ ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª. ed., Campinas, SP: Pontes, 2001.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 47.

destacam quatro funções nos discursos por ela proferidos: a pedagógica, a simbólica, a mobilizadora e a reparadora, e todas podem ser observadas atuando, em conjunto ou em momentos distintos, nos textos que compõem um jornal católico.

A respeito da função pedagógica, temos que é através do discurso que as instituições, entre elas a Igreja, garantem a aprendizagem de suas crenças e a transmissão da sua legitimidade para prescrever os preceitos destinados a regular os comportamentos e para interferir quando necessário. N' *O Bom Ladrão* de 1874, temos o exemplo claro dessa modelação normatizada exercida pelos escritos ultramontanos

Mulher typo

Educada no temor de Deos, ouve missa todos os dias, recatada ao cuidado do lar, discreta nas aparições em sociedade, comungar de 4 a 5 vezes por semana, cuidadosa com os pobres, rezar a noite inteira sem se sentar ou recostar, não ri descompassadamente.⁸⁵

Como disse Foucault, “educar é moldar um indivíduo”,⁸⁶ ou seja, é produzir um corpo dócil. A função simbólica estará baseada principalmente no discurso esotérico. O problema dessa função é que, em muitas vezes, a opacidade da linguagem proferida constrói um discurso somente entendido pela membrezia. Ele servirá de suporte para as funções mobilizadora e reparadora. Por função mobilizadora entende-se que o discurso que dá conta dessa função tem a ver com os valores defendidos pela instituição, como, por exemplo, acontece n' *O Romano* de 1854

Nesta quadra de tamanha intolerância clerical, **cumpra não guardar silêncio sobre os actos dignos daquelles illustrados sacerdotes, que fazendo-se amados de suas ovelhas, sabem aliar as sublimes doutrinas do Crucificado com as exigências do tempo adiantado, em que vivemos.**⁸⁷

Muitas vezes pressionados por D. Viçoso e ameaçados de serem expulsos da paróquia em que estavam lotados por motivo de algum desvio às normas ultramontanas, certos religiosos, como é o caso do padre Felicíssimo Mendes, escreviam suas explicações em sentido de retratação ao bispo, que eram, em parte, publicadas nos jornais, como temos em

⁸⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de fevereiro de 1874.

⁸⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de fevereiro de 1874.

⁸⁷ AEAM. *O Romano*. Mariana, 10 de fevereiro de 1854, grifos nossos.

Sou Catholico Apostólico Romano. Não sou Maçon, nem o serei enquanto estiver persuadido, como estou, de que não se pode ser Maçon e Catholico ao mesmo tempo. Quem pretende reunir estas qualidades, como diz o nobre e illustre Senador do Império o Exmo. Sr. Candido Mendes d'Almeida, ou é idiota, ou homem de má fé.⁸⁸

Observamos que as funções dos discursos institucionais muitas vezes não dão conta de todos os objetivos a que se propõe inicialmente, por isso, se faz necessária a adaptação do discurso esotérico, a fim de que se torne exotérico – logo mais passível de ser compreendido por elementos não interiores à Igreja – em muitos contextos.

1.4. Características do discurso religioso e do discurso teológico

Podemos compreender o discurso religioso como aquele que faz ouvir a voz de Deus ou de seus representantes (sejam eles o profeta, o pastor ou o padre). Eni Orlandi aborda o discurso religioso como apresentando características gerais e peculiares a certas classes de discurso religioso, como o discurso teológico. Segundo esta autora

O discurso religioso é “aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado” sendo, portanto, “mais informal”; enquanto o teológico é o tipo de “discurso em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, e onde o teólogo [...] aparece como aquele que faz a relação entre os dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão”, sendo, assim, “mais formal”.⁸⁹

Porém, podemos falar em discurso religioso de maneira mais globalizante. Assim, temos que nele ocorrem características como as listadas no quadro abaixo:

Quadro 1: Principais características do discurso religioso católico e do discurso teológico

Desnívelamento e assimetria na relação entre o locutor e o ouvinte – o locutor está no plano espiritual (Deus), e o ouvinte está no plano temporal (os adoradores). As duas ordens de mundo são totalmente diferentes para os sujeitos, e essa ordem é afetada por um valor hierárquico, por uma desigualdade, por um desnívelamento. Deus, o locutor, é imortal, eterno, onipotente, onipresente, onisciente, em resumo, o todo-poderoso. Os seres humanos, os ouvintes, são

⁸⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 25 de fevereiro de 1874.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 65.

mortais, efêmeros e finitos, isso é muito perceptível nos jornais católicos.

Modos de representação. A voz no discurso religioso se fala em seus representantes (Padre, pastor, profeta), essa é uma forma de relação simbólica. Essa apropriação ocorre sem explicitar os mecanismos de incorporação da voz, aspecto que caracteriza a mistificação.

O ideal do discurso religioso é que o ‘representante’, o que se apropria do discurso de Deus’, não o modifique. Ele deve seguir regras restritas reguladas pelo texto sagrado, pela Igreja, pelas liturgias. Deve-se manter distância entre ‘o dito de Deus’ e ‘o dizer do homem’.

A interpretação da palavra de Deus é regulada. “Os sentidos não podem ser quaisquer sentidos: o discurso religioso tende fortemente para a monossemia”, como já mencionamos anteriormente.

Presença marcante de dualismos: plano humano e plano divino; ordem temporal e ordem espiritual; sujeitos e Sujeito; homem e Deus. A ilusão, segundo Orlandi (1996) ocorre na passagem de um plano para outro e pode ter duas direções: de cima para baixo, ou seja, de Deus para os homens, momento em que Ele compartilha suas propriedades (ministração de sacramentos, bênçãos); de baixo para cima, quando o homem se alça a Deus, principalmente, através da visão, da profecia. Estas são formas de ‘ultrapassagem’.

Escopo do discurso religioso. A fé separa os fiéis dos não-fiéis, “os convictos dos não-convictos. Logo, é o parâmetro pelo qual delimita a comunidade e constitui o escopo do discurso religioso em suas duas formações características: para os que crêem, o discurso religioso é uma promessa, para os que não crêem é uma ameaça”

Fonte: Construído a partir das informações de ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª ed., Campinas, SP: Pontes, 2001.

Os discursos religiosos, como já vimos, se mostram com estruturas rígidas quanto aos papéis dos interlocutores (a divindade e os seres humanos). Os dogmas sagrados, por exemplos, fé e Deus, são intocáveis. Segundo Althusser, “Deus define-se (...) a si mesmo como sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (Sou aquele que É) e aquele que interpela seu sujeito (...) eis quem tu és: é Pedro”.⁹⁰ Ademais, podemos apontar mais algumas características do discurso religioso, como a intertextualidade, a homogeneidade ideológica e o discurso profético.⁹¹

⁹⁰ ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise de Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª ed., Campinas, SP: Pontes, 2001, p. 82.

⁹¹ De acordo com ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª ed., Campinas, SP: Pontes, 2001, temos que: na *intertextualidade*: “Todo discurso religioso (pela sua natureza) tem a ver com outro discurso religioso” [...] o discurso teológico é um discurso sobre outro discurso”. Ele se manifesta como um ‘comentário’ a um texto de origem, por isso, tem pouco a ver com o contexto imediato da enunciação. Há sempre um dizer já dito, um redizer de significação divina. *Homogeneidade ideológica*. Gramsci diz que “sob a homogeneidade ideológica, existe na religião – enquanto conjunto cultural – uma subdivisão paralela aos grupos sociais afetados” (de mulheres, de

Outros traços desse tipo de discurso se configuram com o uso do *imperativo* e do *vocativo* – características inerentes de discursos de doutrinação; uso de *metáforas*, explicitadas por paráfrases que indicam a leitura apropriada para as metáforas utilizadas; uso de citações no original (grego, hebraico, latim), também muito comuns nos periódicos da Diocese de Mariana, traduzidas (ou não) para a língua em uso através de *perífrases* extensas e explicativas em que se busca aproveitar o máximo o efeito de sentido advindo da língua original, como em:

Contrariar asserções de quem quer que seja é um acto sempre desagradável; por isso grande é o desgosto que ora sinto, vendo-me forçado a desmentir asserções, que sahirão de uma Penna, que tantos incômodos acaba de tecer-me. *Amicus Plato, sed magis veritas amicus.*⁹²

Outro aspecto que devemos enfatizar, diz respeito à sua própria condição de produção, ou seja, onde, como e quando o discurso é produzido. Segundo Volosinov,⁹³ o discurso, no sentido em que nasce por meio de indivíduos socialmente organizados, é ideológico. Dessa forma, corroborando com aquilo que já dissemos nas páginas anteriores, não pode ser compreendido fora do seu contexto, ou seja, o discurso romanizador só tem importância, para nós, uma vez inserido no processo de romanização da Diocese de Mariana.

Devemos perceber que o discurso é algo orientado, e isso não ocorre apenas porque o mesmo é concebido na perspectiva de um interlocutor, ou por que emana de uma instituição – no caso a Igreja católica – mas também porque os discursos se inserem linearmente no tempo, construindo-se a partir de uma finalidade e se dirigindo a algum lugar.⁹⁴ O nosso *corpus*, composto em grande parte de sermões, de orações, de ordens e de artigos onde observamos grande incidência de posturas de defesa e ataque, compreende gêneros discursivos que em um período anterior limitava-se aos púlpitos dentro dos templos. Assim, podemos dizer que a voz de Deus se fala no pregador do discurso, como se o próprio Deus falasse através da instituição e do cargo – ou lugar de

intelectuais, e camponeses). Essa heterogeneidade social e ideológica explica o surgimento de aspectos teológicos e de religião popular dentro da mesma religião. *Discurso profético*. Exploração das dimensões espaço e tempo. Característica: “dissimulação da sua [discurso profético] relação com o momento histórico como possibilidade mesma de constituir-se.”

⁹² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 23 de fevereiro de 1874, grifo nosso.

⁹³ VOLOSINOV, Valentín. O discurso na vida e o discurso na poesia, *Revista Zvezdá*, 1926.

⁹⁴ Conforme nos informa MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1996.

poder – que ocupa aquele que profere o discurso: a voz do pregador é a voz de Deus. A esse respeito, temos que

Partindo, então, da caracterização do discurso religioso como aquele que fala a voz de Deus, começaria por dizer que, no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens). Isto é, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal.

O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.⁹⁵

O discurso religioso, além de possuir o lugar de fala daquele que o pronuncia ou o escreve, também possui um local, ou meio, para se propagar. Maingueneau, defende que todo gênero do discurso implica em um certo lugar e um certo momento

Não se trata de coerções “externas”, mas algo constitutivo. Suponhamos que um padre reze uma missa numa praça pública ou que um professor dê uma aula em um bar: são lugares normalmente ilegítimos para esses gêneros de discurso. Em conseqüência, a transgressão pode ser significativa: no primeiro exemplo, pode-se tratar de legitimar um espaço normalmente ilegítimo (mostrando que a Igreja deve abrir-se para o mundo); no segundo, pode ser, ao contrário, para protestar contra a falta de locais de ensino.⁹⁶

Eni Orlandi propõe uma observação e padronagem do discurso religioso. A autora nota que no caso do discurso religioso, notam-se fortes tons de autoritarismo, o que se identifica através da “ilusão da reversibilidade” que sustenta o este discurso

Isso porque, embora o discurso autoritário seja um discurso em que a reversibilidade tende a zero, quando é zero o discurso se rompe, desfaz-se a relação, o contato, e o domínio (escopo) do discurso fica comprometido.

Daí a necessidade de se manter o desejo de torná-lo reversível. Daí a ilusão. E essa ilusão tem várias formas nas diferentes manifestações do discurso autoritário.⁹⁷

⁹⁵ ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª ed., Campinas, SP: Pontes, 2001.

⁹⁶ MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1996, p. 66.

⁹⁷ ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3ª ed., Campinas, SP: Pontes, 2001, p. 131.

Para Orlandi o discurso religioso é autoritário, pois se referencia em si mesmo, se qualifica em si próprio, no suposto da perfectibilidade divina (e isto lhe confere autoridade), e trabalha pela desqualificação de seus adversários, como no artigo, intitulado “O ateo he o mais desaforado mentiroso”, em que se prega

E se nos perguntarem: haverá atheos sinceros? Responderemos animosamente: Não.

Que tem havido e ainda há homens tão sem vergonha, que dizem e até escrevem que o homem He obra do acaso, produção espontânea da natureza, etc, He certo, mas que os haja tão estúpidos que o cream, He impossível.

[...] Que He o corpo humano? He huma harmonia incomensurável, He a perfeita unidade que resulta de huma infinita variedade; He portanto a obra de huma intelligencia sem limites, He uma prostestação infinita contra o acaso.⁹⁸

Dessa forma, o discurso religioso é “aquele em que fala a voz de Deus” e, mais que os outros tipos de discurso, tende naturalmente para a monossemia.

O discurso doutrinário-religioso se vale de dogmas, mandamentos e convenções, sendo de caráter estrutural dentro da instituição. No discurso religioso os sinais de sua associação com o discurso autoritário estão no fato deste referente ser ausente, pois ele mesmo se referenciaria, ou seja, sua qualificação se encontraria em si mesmo; e também pelo fato de haver a existência de uma “voz autorizada”, que se qualifica a partir de um dispositivo, que é a sua identificação com algo que a pressupõe qualificável, no caso, a própria voz de Deus

Quando como agora, surgem de todas as partes formidáveis inimigos de Immaculada Esposa de Jesus Christo, vomitando o nauseabundo pus da impiedade e da blasphemia no intuito de contaminar para seu ultimo desideratum, os verdadeiros filhos daquela Mãe tão vilipendiada por quem contrahio, um acto solumne do seo Baptismo.⁹⁹

Identificamos de modo claro na Igreja católica a figura da sua hierarquia como a “voz autorizada de Deus”, e suas assertivas como expressão da verdade, onde o pregador tem como dispositivo que o qualifica esta Voz Suprema, onde o agente expositor por excelência e unicidade é o próprio Criador. Corroborar-se a isto a assistência de instrumentos simbólicos paralelos como a palavra autorizada, que é a Bíblia, e o espaço autorizado, que é o templo.

⁹⁸ AEAM. *O Romano*. Mariana, 30 de abril de 1852.

⁹⁹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 07 de outubro de 1873.

Capítulo 2: O advento da romanização

A análise da mentalidade da sociedade que a Igreja tem diante de si, que ela é chamada a converter e da qual, porém, deve com frequência defender-se, ajuda a compreender melhor certas atitudes da hierarquia e do laicato católico e determinadas linhas de ação que, de outro modo, correm o risco de se tornar quase incompreensíveis, a fechamentos e demoras, como também às lutas que de fato teve de sustentar, diferentes de época para época, mas na maior parte das vezes nascidas da diversidade de visão de mundo e da vida.¹⁰⁰

Não é tarefa simples delinear com precisão o exato momento em que a Igreja católica inicia seu processo de tomada de decisões ortodoxas frente aos problemas e dificuldades que enfrentava, como por exemplo, sua relação com o advento do mundo moderno.¹⁰¹ Esta situação deve ser analisada na sua historicidade, formando-se e fortalecendo-se em diferentes momentos, no interior da própria história da Igreja.

Assim, podemos ver continuidades, como o já tão distante Concílio de Trento¹⁰² (1545-1563) e o pontificado de Pio VI (1775-1799), que já delineavam certa tendência para aquilo que Giuseppe Alberigo¹⁰³ chama a atenção em seu trabalho: o magistério eclesiástico como instância de decisões doutrinárias. Esta afirmação pode ser corroborada pela leitura da constituição *Auctorem Fidei* (1794) que se utiliza da numeração de erros a serem reprovados pela autoridade eclesiástica. E também a *Mirari Vos Arbitramur*,¹⁰⁴ de Gregório XVI (1831-1846), apresenta-se como uma outra manifestação de clara ortodoxia, até chegarmos ao turbulento século XIX, onde as tendências ultramontanas ganham ainda mais força por uma ampla convergência de fatores que pretendemos, por agora, analisar.

¹⁰⁰ MARTINA, GIÁCOMO. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. 1. O período da Reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 288.

¹⁰¹ Identificamos, assim como fazem autores como Weber e Giddens, a modernidade como fruto de transformações institucionais que tiveram origem no Ocidente. Para esses autores, a consolidação dos Estados-nações e a crescente burocratização – elementos típicos da emergência da modernidade – encontram-se na raiz dos conflitos entre os poderes político e hierocrático, sobretudo no século XIX. O corpo do Estado vai buscar limitar e disciplinar o campo de atuação do aparato religioso, e este vai responder. Para maiores informações, conferir em: GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

¹⁰² O Concílio de Trento marcou profundamente a história da Igreja. Libânio acredita que “a Igreja constituiu depois de Trento uma ‘identidade católica’ firme, coesa, estável, que resistiu durante longo tempo” e que essa identidade se formou em oposição ao protestantismo e aos princípios que estavam em gestação. Conferir em: LIBANIO, J. B. *A Volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 19.

¹⁰³ Conferir em: ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na história*. São Paulo: Paulinas, 1999.

¹⁰⁴ Toda esta documentação eclesiástica pode ser conferida em *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999, ou em formato on-line: <http://www.montfort.org.br/index.php>.

2.1. A gênese do Ultramontanismo

A história da antimodernidade católica [ultramontanismo] é [...] uma dimensão que ainda não encontrou seu lugar em nenhuma das eruditas histórias da religião de que dispomos.¹⁰⁵

A Igreja, desde sua inicial formação, adaptou-se e modelou-se aos mais diversos contextos. Recebendo influências diversas, ora rejeitava-as como heresias, ora produzia releituras, muitas vezes geniais, como a elaborada por Santo Agostinho em sua teologia patrística e por São Tomás de Aquino com a filosofia escolástica. A cristandade tridentina buscava reapropriar-se de valores herdados da cristandade medieval, onde Estado e Igreja faziam parte de um mesmo sistema. Segundo Francisco José da Silva Gomes, há uma distinção entre cristianismo e cristandade. Enquanto o primeiro se refere à religião, a um sistema religioso, a cristandade refere-se a um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado na sociedade.¹⁰⁶

Com o despontar da Idade Moderna,¹⁰⁷ a Igreja se percebeu ameaçada frente a novas questões colocadas por variados movimentos. Inicialmente, com a *sola fidei* e a *sola scriptura* de Lutero;¹⁰⁸ depois, com o Iluminismo e sua lógica racional-empiricista; por fim, consolidando os *novos tempos*, com a Revolução Francesa¹⁰⁹ e sua forte mentalidade anticlerical.

¹⁰⁵ POULAT, Emile. Catolicidade e modernidade: um processo de exclusão mútua. *Concilium*, Petrópolis, Vol. 224, 1992, p. 21.

¹⁰⁶ GOMES, Francisco José da Silva, A Igreja e o poder: Representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Editora da UNB, 1997.

¹⁰⁷ De acordo com Granfiel, o galicanismo, o febronianismo, o josefismo, a Revolução Francesa e o *Kulturkampf* foram movimentos que surgiram a partir do século XVII e motivaram-se por nacionalismo que procurava restringir o poder de Roma sobre as Igrejas locais e aumentar o poder dos governantes civis nos assuntos eclesiais. Na medida em que esses movimentos buscavam limitar a sociedade da Igreja, ela própria reagia. Desse modo, do confronto contínuo entre Estado e Igreja nasceu o conceito de *societas perfecta*. Para maiores informações: GRANFIELD, Patrick. Surgimento e queda da *societas perfecta*. *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 177, p. 7-14, 1982. O século XVIII apresentou, através do Iluminismo e da Revolução Francesa, uma nova concepção de mundo e considerou a Idade Média como: “trevas”, “caduca”, “incoerente” e “opressiva”; acabou por produzir um distanciamento entre o mundo moderno e o medieval.

¹⁰⁸ Percebe-se, portanto, que a Reforma Protestante difundiu uma nova e revolucionária compreensão de Igreja. Com suas diferentes reflexões teológicas apontando para uma nova eticidade, ela lançou um profundo e desagregador impacto nas estruturas de plausibilidade dominantes.

¹⁰⁹ Até 1789, a Igreja era dona da terceira ou quarta parte do solo francês, direito este quebrado pela Revolução; a terra foi passando para as mãos da crescente burguesia; os conventos passaram a ser escolas, quartéis, prisões, armazéns ou até mesmo fábricas. A Concordata entre o Estado francês e a Igreja, assinada pelo imperador Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII (1800-1823), previa mudanças radicais como: a perda do território; a perda da décima parte das colheitas; e o fim das dioceses, existentes desde os séculos V e VI. Pela Concordata, o clero deixava de ser o primeiro estamento, tornando-se parte do aparelho burocrático estatal; perdia o controle dos casamentos, pois passava a prevalecer era o ato civil,

O Iluminismo compreendeu um movimento de idéias que surgiu na Europa Ocidental nos séculos XVII e XVIII. O centro unificador dos variegados aspectos que constituiu o Iluminismo foi uma concepção do homem e da história humana diferente em pontos fundamentais da concepção dos séculos cristãos. Baseada na experiência e na análise, a idéia de Razão dos iluministas ambicionava

conquistar todos os domínios do saber humano e de tornar-se a norma de uma pedagogia que deve[ria] estender-se a toda a humanidade, universalizando a *libido sciendi* [...] desse modo, a linha de evolução segundo a qual a Ilustração [ou Iluminismo] lê a história humana é traçada segundo os progressos da Razão.¹¹⁰

De acordo com Michel Vovelle:

o fato que [o Iluminismo] mais ressalta [...] é provavelmente o repúdio da visão teocêntrica que até então regera a ordem do universo. O Homem deixa de ser considerado no interior do pensamento de Deus, desaparece o além [e configura-se] uma nova visão de mundo através de uma visão do Homem.¹¹¹

Obviamente que, caracterizado dessa maneira, o Iluminismo se chocou diretamente com as concepções católico-romanas, idéias que representavam um mundo do qual os representantes da razão não queriam mais fazer parte, ou melhor, queriam pôr fim sumariamente.

Conhecido também como o *século das revoluções*,¹¹² esse período – a modernidade – viu florescerem inúmeros movimentos que apresentavam como pontos comuns o fato de quase todos serem dirigidos contra a ordem estabelecida, quase todos feitos em favor da liberdade, da democracia política ou social, da independência ou unidade nacionais. Além desses movimentos, a Europa Ocidental do século XIX presenciou a consolidação do sistema capitalista com a Revolução Industrial, a transformação do socialismo em força política via marxismo e profundas transformações sociais, testemunhando “a culminância de uma evolução que tornou o

com o acréscimo do divórcio. O Catolicismo passava a ser, apenas, uma religião entre outras; era a fase da implantação da liberdade religiosa.

¹¹⁰ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 91.

¹¹¹ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, p. 11.

¹¹² Termo eternizado principalmente por Hobsbawm. Para maiores informações: HOBBSAWM, Eric J. A *Era das Revoluções: Europa (1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

Estado servo obediente do capitalismo, e reduziu a Igreja [...] a uma relíquia apenas tolerada do passado”.¹¹³

Esta situação geral resultava dos diversos movimentos que ascenderam a partir do século XVI. Assinalava-se por pluralidade religiosa, autonomia racional do homem sobreposta à autoridade, ou seja, liberdade de consciência e laicização¹¹⁴ do Estado. Como reação a essa disposição, a Igreja hierárquica e oficial passou a fechar-se progressivamente, buscando defender com todos os meios disponíveis a tradição que se interpretava ameaçada. Como abaliza Rémond,

é por reação ao perigo revolucionário que se avivam as tendências autoritárias; assim, a evolução interna do catolicismo, caracterizada pelo progresso do ultramontanismo, ao mesmo tempo como doutrina e organização, o reforço da centralização romana, a afirmação da soberania absoluta do papa, acentua ainda mais a oposição entre o espírito do século e a fé tradicional.¹¹⁵

Nesse sentido, falar de modernidade já pressupõe falar de ruptura com aquilo que se considera como sendo “atrasado”, já que sua bandeira é o progresso. Mas não podemos também perder de vista que “a modernidade pode camuflar-se ou exprimir-se sob as cores do passado”,¹¹⁶ como afirma Le Goff. Apresentar o ‘novo’ nos direciona ao esquecimento, ou à idéia de pureza, como se a partir de agora a humanidade tivesse encontrado o seu caminho e tudo o que existira antes fosse visto e apresentado como uma turva ilusão.

Ao olharmos uma época, uma sociedade, devemos levar em conta a relação entre passado e presente. No que diz respeito à religiosidade, apresentam-se também essas relações. Para se posicionar diante da modernidade, o catolicismo experimenta a luta pela tradição, ao passo que incorpora determinadas renovações; é o que consideramos uma revolução dentro da tradição, aprende-se a usar novas estratégias, mas equilibra-se sobre bases antigas e sólidas. Modernidade e tradição – pensamos – necessitam ser vistas neste estudo como uma via de mão dupla: se rechaçam e se interrelacionam a um só tempo.

¹¹³ CORRIGAN, Raymond. *A Igreja e o século XIX*. Rio de Janeiro: Agir, 1946, p. 38.

¹¹⁴ O conceito de Laicismo aplicado à modernidade se refere à distinção entre Igreja e Estado, legando à Igreja apenas um caráter de associação voluntária; tal concepção aparece nos ideais puritanos no século XVII, nos ideais de liberdade religiosa de John Milton e os ideais de tolerância de John Locke.

¹¹⁵ RÉMOND, René. *O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1974, p. 170.

¹¹⁶ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 174.

No século XIX, a Diocese de Mariana, sob a política ultramontana de D. Viçoso, procurou lançar uma crítica e uma compreensão ao poder secular e às questões de seu tempo. Isto é o que podemos ver nos seguintes dizeres

Nações ha que não tem cidades, nem leis, nem magistrados, mas nenhuma se acha que não tenha Deos. Este consentimento tão universal entre os homens de todos os paizes, de todos os séculos, aliás tão diversos no gênio e nos costumes, separados por intervallos immensos de lugares, não pode ser efeito da convenção arbitraria, e só pode ser de huma luz de illustra a todos os homens, e que Deos tem posto em nossas almas.

Desgraçado daquelle que não conhece Deos! Não se pode passar sem o conhecimento de Deos: elle he de absoluta necessidade. Que sabe aquelle que ignora o primeiro principio? Fica na noite mais sombria, nas trevas mais profundas.

[...] Para conhecer estas verdades não são necessárias luzes sublimes, nem estudo profundo: bastão as primeiras impressões da razão e da graça.¹¹⁷

E o bispo de Mariana continua a crítica à ausência de religião no mundo

Deos me creou. Foi o mesmo Deos, este grande Deos, que não necessitava de mim, e que tinha em si toda a felicidade e glória.

Eu sou creado por Deos: para servir nesta vida, e ser participante de sua gloria e felicidade na outra. Ha senhores neste mundo. Outros os servem, outros os servem e se julgam por isso felizes, e as vezes se consomem em seo serviço. Mas estes senhores também tem outro que os governão, ou se os não tem neste mundo, os tem no ceo.¹¹⁸

Procurando preservar-se, a Igreja tomou a precaução de anatematizar e proscrever idéias que poderiam, por ventura, ameaçar tanto o seu poder simbólico como o temporal. Entretanto, foi no século XIX que se esboçaram as facetas de um pensamento católico profundamente oposicionista¹¹⁹ à modernidade que se apresentava.

2.2. O pensamento dos católicos integrais

Remontando ao século IV, quando a Igreja fez sua opção por Roma, e esta, por sua vez, se tornou cristã, ela passou a denominar-se Igreja Romana. Ao longo de sua trajetória histórica passou por várias etapas para consolidar sua doutrina. Durante

¹¹⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 12 de julho de 1874.

¹¹⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 12 de julho de 1874.

¹¹⁹ O ultramontanismo como um conjunto de doutrinas e práticas centralizadoras, que buscavam uma posição de (re)afirmação da Igreja diante do Estado e das questões do seu tempo. Nasce como resposta às transformações em curso desde o século XVI.

séculos de existência, cada vez que a Igreja estendia seu braço para cristianizar um novo grupo ou aprofundar os elementos essenciais de sua concepção, ela estava, também, romanizando. Então, partindo da ação da Igreja, romanizar significa tornar cristão ou cristianizar de forma mais efetiva (no sentido de recristianizar); romanizar é levar o cristão a vivenciar sua fé de forma mais consciente e participativa de acordo com os preceitos doutrinários estabelecidos pela Igreja Romana. A esse respeito, se pronuncia a Diocese de Mariana sob o governo pastoral de D. Viçoso, através de um edital contido no número do jornal católico *O Romano* de 16 de dezembro de 1852

Verdadeira grandeza do ministro sagrado

Não é própria do Cristianismo a autoridade, não levando de mistura a caridade. Os verdadeiros pastores honram-se de ser os pais das almas, e não dominadores e senhores. Cristo, o mais dócil dos homens, o exemplo dos bons cidadãos, o amigo mais generoso da pátria, não disputou nem resistiu. Estabeleceu o edifício da felicidade dos homens na doçura, bondade e clemência. Proceder de outros meios é tirar do serviço de Cristo o quanto ele tem de amável; é aniquilar os títulos mais sólidos de nossa grandeza. [...] Um pastor que nada quer sofrer, também não fará nada que seja útil. Concordo que a sua paciência e mansidão são postos em prova todos os dias. Um povo grosseiro quase não conhece as regras da urbanidade com que se deve tratar seu Pároco: se vem queixar-se, queixa-se sem fim; se pede, não atenta ao tempo, ao lugar, às ocupações, às circunstâncias que fazem a sua súplica intempestiva e inoportuna. Se o pastor se impacienta, o caráter não polido do povo não vê a sua sem razão, só vê a do seu pastor.

Mas para abraçar esta doutrina é necessário estar profundamente penetrado de uma verdade que muitos não conhecem, e vem a ser que o Bispo e o Sacerdote devem mostrar-se estranhos aos cuidados e bagatelas, que se chamam negócios do mundo. **O Pontífice e o levita devem-se considerar homens de Deus, e não como homens do Rei e da República.**¹²⁰

Por isso, no século XIX, a ação da Igreja contra a modernidade, agindo em defesa de seus princípios e, ao mesmo tempo, sua luta para que os católicos de todo o mundo passassem a ser direcionados por Roma, e não pelos Estados ou por associações civis, chamamos de romanização. A Igreja no século XIX, ao se confrontar com a modernidade, se movimentou para cristianizar ou romanizar, mais uma vez. Para termos uma melhor noção disso, basta atentarmos para as palavras de D. Viçoso, no ano de 1852

¹²⁰ AEAM. *O Romano*. Mariana, 16 de dezembro de 1852, grifos nossos.

[...] A Igreja que cuida com infatigável paciência de demolir os muros da divisão que os povos tem levantado entre si; a Igreja que teve a felicidade de obrar este prodígio de mistura de famílias tão aguerridas como hostis entre si, da mais indomável raça que tem havido no mundo, da raça européia; a Igreja que estigmatizou o estreitado patriotismo consagrado pelas legislações antigas [...]. Mas, além da natureza legítima que o homem recebeu de Deus, há uma natureza viciosa, que quer constituir a sociedade segundo as suas exigências. Esta bastarda quer que o rico se sirva da riqueza para se enriquecer ainda mais [...].

Sábios, literatos, artistas, honra vos seja dada, dirá a Igreja, nobres filhos da inteligência, que Deus chama para ajudar-me na grande obra de unir os homens, ilustrando-os. Deveis saber que não há, senão um meio de unir os filhos da terra, que vem a ser de guiá-los para Deus.¹²¹

Até o período medieval, a Igreja católica englobava todos os aspectos da sociedade e, segundo Alain Guerreau, “exercia um control estrecho de todas las normas de la vida social, y estaba, desde este punto de vista, em posición de cuasi-monopolio”.¹²² Nesse sentido, a realização de um conciso e sintético histórico das relações entre a Igreja e os movimentos que engendraram a modernidade¹²³ é necessária a fim de que se compreenda em que medida a burocracia eclesiástica se sentiu ameaçada e como esses movimentos minaram o paradigma até então dominante.

O projeto moderno de autonomização do homem implicou importante variável: a secularização.¹²⁴ Esta trouxe em seu bojo um estímulo ao pluralismo, fenômeno presente desde o surgimento das Igrejas protestantes e do alargamento da percepção dos ocidentais devido ao contato com terras longínquas e culturas altamente diferenciadas. Esse processo propiciou algumas outras implicações. Uma delas se daria no âmbito das consciências, pois possibilitou aos indivíduos ressignificar o mundo sem se basearem em discursos religiosos totalizantes. A Igreja romanizada esforçou-se por caracterizar as

¹²¹ AEAM. *O Romano*. Mariana, 16 de dezembro de 1852.

¹²² GUERREAU, Alain. *El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 23. Observa-se na mesma página que: “El efecto fue tan profundo y duradero que la oposición a este pasado fue, y sigue siendo, uno de los mayores fundamentos de la legitimidad del sistema social contemporáneo, y las nociones surgidas de esta doble fractura se convirtieron en universales, eternas e institucionales, de manera que toda tentativa para hacer aparecer sus estrechos limites y su carácter enteramente histórico y relativo tropieza por lo menos con la incomprensión y El escepticismo, y más frecuentemente aún con una línea defensiva multiforme, dogmática y sustancialmente violenta.”

¹²³ Estas transformações da modernidade européia alteram o paradigma do discurso totalizante da igreja católica que legitimava aquela sociedade.

¹²⁴ Em torno da Idade Média continuava ganhando força a idéia de que fora um “período sombrio, enfaixado entre o passado esplendoroso da Antiguidade e o futuro luminoso dos filósofos. É um tempo oco, caracterizado pela ausência da razão e ausência de gosto [...] Essa depreciação buscava, claro atingir a Igreja”. LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 59.

idéias do tempo destacando sua oposição com aquilo que identificava como o “natural” e o “correto”, como podemos ver pelas palavras do bispo D. Viçoso

Solução do atheo.

Se o atheo tem razão, o gênero humano não a tem, e não se vêem senão loucos incorrigíveis neste mundo infinito de povos, que tem coberto, e ainda cobrem o nosso planeta; porque todas, desde os mais civilizados até os mais selvagens, tem reconhecido huma divindade. [...]. Elevamos estátuas a Kepler, Copérnico, Newton, qualificamos de gênios sublimes aos sábios que tem descoberto algum segredo da estratégia celeste: e o autor um sistema tão prodigiosamente complicado não será senão um cego! Enfim esta inteligência humana, única que nesta terra pensa, reflete, submete ao cálculo as leis da natureza, eleva-se sobre os sentidos para se referir ao passado e avançar ao futuro, será obra do acaso! Deverá suas luzes, a atividade, a uma matéria cega e inerte! Será uma necessidade fatal que a tem enriquecido de liberdade! O que não pensa terá feito o pensamento?¹²⁵

Dessa forma, o entendimento do embate entre a Igreja de Roma e algumas facetas dos princípios modernos é fundamental para se compreender a dinâmica que conduziu à formação de um pensamento católico caracterizado por tendências, em grande medida, vistas como antimodernas, ou seja, o ultramontanismo.

Nos séculos XVIII e XIX delineia-se um novo cenário para os católicos da Europa, e que repercutiu nos demais continentes, chegando ao Brasil. A Igreja católica atuava como portadora de uma mensagem de fé e como uma instituição sempre em busca de uma relação direta com os Estados. A Igreja, em seu interior passava por uma polarização de tendências: os católicos ultramontanos, que pregavam o fechamento da instituição, e os católicos liberais, favoráveis ao diálogo com os acontecimentos do mundo moderno. Dessa forma, na passagem para o Oitocentos, os católicos europeus se diferenciavam quanto à maneira de pensar sua relação com o Estado, com o poder local e com a Santa Sé:

Os chamados católicos regalistas, galicanos ou jansenistas, que defendiam os interesses de uma igreja mais vinculada à sua nação, sob certa dependência do poder civil e com um cunho de ação marcadamente político, e os designados como católicos “**romanos ou ultramontanos**” que apregoavam uma **adesão incondicional** ao papa, dentro de uma Igreja de caráter universal, mas sob a orientação **exclusiva** da Santa Sé.¹²⁶

¹²⁵ AEAM. *O Romano*. Mariana, 30 de abril de 1852, grifos nossos.

¹²⁶ AZZI, Riolando. O Movimento Brasileiro de Reforma Católica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.34, n°. 135, 1974, p. 649, grifos nossos.

O grupo que se esforçou para defender a Igreja por meio da delação dos princípios do modernismo considerava-se composto por *católicos integrais*.¹²⁷ Como esclarece um de seus órgãos, estes aclamavam que

acima de tudo e de todos [está] não apenas o ensino tradicional da Igreja na ordem das verdades absolutas, mas também as diretrizes do papa na ordem das contingências práticas [e que] a Igreja e o papa constituem um todo único.¹²⁸

Os católicos integrais, segundo Pierucci,¹²⁹ surgiram de uma diferenciação interna entre os católicos que, ao longo do século XIX, opuseram-se duramente à idéia de conciliação da Igreja com os princípios do mundo moderno, ou seja, de uma diferenciação no interior do catolicismo ultramontano em formação. Enquanto os ideais liberais, durante todo o Oitocentos, apontavam para a crítica da autoridade do Antigo Regime, os católicos ultramontanos buscavam restabelecer a ordem e a autoridade vigentes antes da Revolução Francesa; os católicos integrais¹³⁰ exigiam a obediência irrestrita ao papa. O diário *L'Univers*, por meio do jornalista francês ultramontano Louis Veillot (1813-1883), clamava pela volta do poder espiritual e temporal, e desejava fazer novamente do catolicismo romano a religião de Estado. Buscava ainda, de forma extremada, defender os “valores vitais” do catolicismo que o movimento histórico revolucionário teria “colocado em perigo”.¹³¹ Louis Veillot tinha toda sua atividade voltada para fazer a Igreja amada e conhecida. Ao mesmo tempo atacava o que considerava o seu inimigo principal, as idéias liberais, procurando agir

para neutralizar os esforços de todos os que, tomados por um entusiasmo segundo ele pouco iluminado, abriam caminho ao

¹²⁷ Disponível em: <http://www.crb.ucp.pt/biblioteca/mathesis/mathesis11/mathesis11_373.pdf> Acesso em 29. Jan. 2010.

¹²⁸ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 175.

¹²⁹ PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, São Paulo, n. 13, p. 144-56, 1992.

¹³⁰ Podemos citar como também fazendo parte desse grupo nomes como Louis de Bonald (1754-1840), que publicou a obra *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* atacando o imanentismo cartesiano, e Chateaubriand, autor do *Gênio do cristianismo* que, em 1802, trabalhou pela valorização da atuação da religião no mundo em que se inseria, sendo responsável, inclusive, por iluminar a própria razão.

¹³¹ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

liberalismo por meio de concessões que lhe pareciam vis e inoportunas.¹³²

Como o próprio Veuillot afirmou numa das edições da *L'Univers*,

desde que se possa provar que somos um bom filho, um bom marido, um bom pai, um bom cidadão, um bom católico, não nos preocupemos com quaisquer outras liberdades.¹³³

Suas idéias fundamentais eram as de que o erro não poderia ter os mesmos direitos que a verdade, e que o catolicismo liberal era um “compromisso híbrido, que acaba[va] não sendo nem católico e nem liberal”.¹³⁴ As idéias que perpassavam a conduta de *L'Univers* eram as de exaltação da Inquisição, da teocracia medieval e da religião de Estado. Numa de suas polêmicas, Louis Veuillot teria dito: “se há alguma coisa a lamentar, é que John Huss não tenha sido condenado à fogueira mais cedo e que Lutero não tenha sido condenado como ele [...]”.¹³⁵ O papa Pio IX, principalmente nos últimos anos de pontificado, mesmo reconhecendo os defeitos do líder ultramontano, compartilhava de suas orientações, especialmente da convicção de que os católicos liberais constituíam o maior perigo para a Igreja.¹³⁶ A simpatia conquistada junto ao pontífice levou o jornalista a ser considerado como “a criança mimada de Pio IX”.¹³⁷ Giacomino Martina acredita que em Louis Veuillot é possível perceber “aquela tendência maniqueia que divide de modo adequado os homens em bons e maus, enquadrando sem escrúpulos neste último grupo todos os que têm opinião contrária”.¹³⁸

Outro nome notório, que pode ser colocado entre os representantes do pensamento ultramontano, é o do francês Joseph-Marie de Maistre (1753-1821). O tema central de sua reflexão foram os fundamentos da coesão social, cujo cerne, segundo de

¹³² AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 85.

¹³³ VIDLER, Alec R. *A Igreja numa era de revolução: de 1789 aos nossos dias*. Lisboa: Ulisseia, 1961, p. 78.

¹³⁴ Conferir em: AUBERT, Roger. Pio IX y su epoca. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) *Historia de la Iglesia*. Valencia, España: EDICEP, 1974. 1974, p. 261.

¹³⁵ MARTINA, Giacomino. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 167.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 166.

¹³⁷ HAYWARD *apud* AUBERT, 1994, p. 289.

¹³⁸ MARTINA, Giacomino. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 166.

Maistre estava na aceitação do poder estabelecido. Para Zélia Seiblitiz,¹³⁹ de Maistre era inimigo do Iluminismo e da Revolução Francesa, e concebia o homem como um ser que aspirava à obediência. Desse modo, “a superação dessa aspiração à obediência acarretaria a dissolução dos vínculos sociais e, com isso, o desaparecimento do homem individual, vítima de seus próprios apetites”.¹⁴⁰ Para o pensador francês, Deus é a autoridade suprema, sendo seus representantes na terra – que, como tais, devem ser obedecidos – o papa, no âmbito espiritual, e o rei, no âmbito terreno; a união entre essas duas esferas manteria, assim, a coesão social. De Maistre era a favor da restauração da monarquia hereditária, que ele via como uma instituição de inspiração divina. Argumentava também a favor da suprema autoridade do papa, quer em matérias religiosas como também em matérias políticas.

De acordo com de Maistre, apenas os governos baseados na constituição cristã, implícita nos costumes e instituições de todas as sociedades européias, mais especialmente nas monarquias católicas européias, poderiam evitar as desordens e as matanças que seguem a implementação de programas políticos racionalistas, tais como a então recente Revolução Francesa. Um defensor entusiasta no princípio da autoridade estabelecida, que a revolução pretendia destruir, Maistre defendeu-o em todos os domínios: no Estado, enaltecendo a monarquia; na Igreja, enaltecendo os privilégios do papado; e no mundo, glorificando a providência divina.

A principal obra de Joseph de Maistre foi o livro *Du Pape*, de 1819. Nela, o autor opunha-se categoricamente ao galicanismo francês, exaltando a necessidade da infalibilidade papal e seu efeito benéfico para a civilização. Sublinhava o papel, juridicamente estabelecido, da Igreja como encarnação do princípio da autoridade. Negava energicamente a igualdade de direitos, e louvava ainda “a Inquisição, aceitando a intolerância quando muito como tática provisória para dar ocasião aos católicos de recuperar as forças e oprimir depois os adversários”.¹⁴¹

Felicite de Lamennais (1782-1854), com algumas ressalvas, também se destaca como representante do ultramontanismo. Apenas a primeira fase de seu pensamento foi de fato marcada por proposições ultramontanas. Nascido em uma família burguesa,

¹³⁹ SEIBLITZ, Zélia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, P. (Org.) *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 254.

¹⁴¹ MARTINA, Giacomio. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 164.

revelou-se um brilhante escritor, tornando-se uma das figuras mais influentes e controversas da Igreja francesa. Suas obras mais importantes ligadas ao Ultramontanismo foram *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, de 1817, e *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social*, de 1825-1826. É possível resumir as idéias dessa fase em cinco pontos fundamentais.¹⁴² O primeiro é a descrença na capacidade de o homem, somente pelas suas forças, alcançar a verdade. Lamennais destacava a importância do senso comum, ou seja, do “consenso dos homens, que se fundamenta numa revelação divina primitiva comunicada pelos homens juntamente com a palavra e transmitida de maneira extrínseca e estática de geração em geração pela sociedade”.¹⁴³ Essa idéia é a base do tradicionalismo, sistema que tentava desprestigiar o racionalismo do século XVIII, buscando seu extremo oposto. O segundo ponto é a consideração da religião mais pela sua função social do que pelo seu aspecto sobrenatural. O terceiro é a crença de que as estruturas sociais necessitariam de uma inspiração cristã para seu bom funcionamento. O quarto e o quinto pontos implicam a crítica feroz ao galicanismo e a defesa do poder indireto da Igreja sobre o Estado.¹⁴⁴

Assim, é possível indicar a idéia-chave de todo o pensamento denominado ultramontano: que a história moderna consistiu “essencialmente numa progressiva apostasia, que atingiu seu ápice com a revolução, ataque desenfreado das potências do mal contra os filhos da verdade, imunes da toda culpa e de todo erro”.¹⁴⁵ Desse modo peculiar de compreender a modernidade surgiram, então, várias concepções: uma visão unicamente negativa da sociedade moderna da forma como esta se apresentava diante da Igreja; a nostalgia em relação à cristandade e ao Antigo Regime;¹⁴⁶ a preconização de que o poder do papa e da Igreja estariam acima do poder do Estado; a negação da razão humana como único caminho para apreender o verdadeiro e o falso, o bem e o mal; a reafirmação do método escolástico para os estudos teológicos; a organização de sociedades especiais¹⁴⁷ com o intuito de defender as idéias ultramontanas; a utilização

¹⁴² Vale ressaltar que as ações do bispo D. Viçoso na Diocese de Mariana vão atuar no sentido de referendar todos esses pontos trabalhados na obra de Lamennais

¹⁴³ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 165.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁴⁶ No Estado Moderno o direito natural fundamenta-se em indivíduos “que se bastam a si mesmos enquanto feitos à imagem de Deus e enquanto depositários da razão”; nesse Estado, Deus não é mais o ordenador.

¹⁴⁷ Como, por exemplo, as Associações Católicas, muito recomendadas no Brasil do século XIX para que substituíssem as tradicionais irmandades religiosas e ordens terceiras.

de um tom polêmico com vista a chamar a atenção para seus propósitos. Em consonância com esse pensamento ultramontano dos católicos integrais, D. Viçoso apresenta

Paralelo do progresso cristão com o filosófico.

Desenvolver um grande poder na ação, apressar o melhor que puder a marcha da sociedade, deixar um nome que dure na memória de seus semelhantes, é segundo vós, o destino do homem, é todo o seu futuro. **Mas que será da sociedade, se para escapar ao inferno do esquecimento, se meter na cabeça de cada um fazer de grande homem? Quem no poderá preparar o pão, fazer os sapatos, vestidos e chapéus, e tantas outras coisas pequenas, sem as quais os mesmos heróis fariam triste figura?**

Outro inconveniente: a glória humana é coisa que sofre tão pouco a divisão, que dando a cada um seu quinhão, a reduzirão a nada. Os grandes nomes elevam-se como as grandes montanhas, só pelo abatimento da coisas vizinhas

[...] Napoleão, que tinha empregado perto de 20 anos os braços da Europa para edificar um templo de imortalidade mundana, apenas estendeu a sua vista de águia, no vagar do deus cativo, quando recuou de desgosto, e chamou um Padre para lhe mostrar o caminho dos céus dos Cristãos.

Confessemos outra vez que o Cristianismo sai-se melhor do que vós [Fala à filosofia] em conciliar os interesses da sociedade terrestres com os eternos interesses do indivíduo.¹⁴⁸

Como sugere Martina, podem ainda ser referidas outras características do ultramontanismo, tais como a convicção em defender a autoridade, o olhar desconfiado sobre quem não compartilhava suas idéias, a percepção de que a Igreja é uma instituição que recebe total e passivamente as diretrizes de Deus, e o convencimento de que tudo depende da causa última que é Deus. Isto pode ser observado no seguinte trecho dos escritos de D. Viçoso

Deus he hum espírito infinitamente perfeito, que do nada fez o ceo e a terra e tudo o que elles contém. O que está fora de mim e o que está em mim me anuncia este ser soberano, cujo poder he infinito. O principio mais poderoso, o maior rei do mundo será capaz de formar huma flor ou huma folha, ou ainda hum grão de areia? Não por certo. Que loucura, pois, não he dizer que o mundo se fez por acaso? O acaso nunca formou huma casa, nem hum painel, e havia de formar o mundo!¹⁴⁹

Não obstante, o ideal mais marcante e que permeia todas essas idéias é o desejo da restauração do cristianismo como amálgama e sustentação social, cuja referência era a

¹⁴⁸ AEAM. *O Romano*. Mariana, 04 de dezembro de 1852, grifos nossos.

¹⁴⁹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 24 de setembro de 1873.

situação política que se apresentara na Idade Média (e no seu prolongamento no Antigo Regime). Novamente utilizamo-nos dos escritos de D. Viçoso para identificar que os ultramontanos, em seu espírito combativo e cruzadista

Desafiamos a todos os libertinos do universo, em assembléia geral, debaixo da presidência de Satanaz em pessoa, a que formem hum código de licença mais completo. [...] Com effeito, as religiões diversas que tem repartido, e repartem ainda entre si o mundo, sendo formas mais ou menos felizes da *idéia*, nenhuma há que não tenha contribuído ao progresso, e que não reclame huma parte de nossas homenagens; mas todos ficão abaixo da idéia, nenhuma tem o direito de impor suas crenças, de nos sujeitar e seos preceitos, e a suas leis. O catholicismo; sem duvida, He o que se chega mais ao fim, e daqui vem sua longa, fecunda e prodigiosa existência. Seo culto, seos monumentos exalão ainda alguma cousa de infinito: contudo quanta distância ainda há de suas formas dogmáticas, e de suas leis Moraes á idéia! Qual He o espírito, por pouco elevado que seja, que não conhece a necessidade de huma religião mais ideal, mais livres dos obstáculos terrestres, mais transcendental? Que os ministros do velho culto nos preguem ainda o amor de Deos e dos homens, o respeito á vida e ainda á propriedade dos nossos irmãos [...]. Em huma palavra, quem quereará, no século XIX, ser christão como no X?¹⁵⁰

Os católicos ultramontanos não imaginavam a possibilidade de manifestação de outra forma de sociedade cristã. Na verdade, a *sociedade cristã* propriamente dita era aquela que se apresentava antes dos acontecimentos de 1789. Destarte, fazer parte da contra-revolução era o papel que todo católico digno do nome deveria impor-se.

O já citado Felicite de Lamennais, contudo, passou por uma interessante transformação, migrando das idéias ultramontanas para o catolicismo liberal. Sendo, de início, defensor do papado, passou a defender princípios liberais como a separação entre o Estado e a Igreja, e a liberdade de consciência, de educação e de imprensa. Em 1830, juntamente com Henri Lacordaire (1802-1861) e Charles Montalembert (1810-1870), proeminentes representantes do catolicismo liberal, fundou o jornal *L'Avenir*. Dois anos depois, Gregório XVI promulgou a encíclica *Mirari Vos*,¹⁵¹ que parecia diretamente endereçada a Lamennais e seus amigos. A partir de então, o filósofo começou a atacar o papado e as monarquias européias, escrevendo o livro *Paroles d'un croyant*, condenado sumariamente pela encíclica *Singulari Vos*, de 1834. Na última fase de sua vida, deixou

¹⁵⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 13 de janeiro de 1874.

¹⁵¹ A carta encíclica *Mirari Vos*, promulgada em 15 de agosto de 1832, é uma clara manifestação de choque entre o governo pontifício de Gregório XVI e as questões da modernidade, que já se apresentavam como problemáticas aos olhos da Igreja. Dureza do tom e visão negativa das transformações em curso na sociedade marcaram a sua tônica.

a Igreja definitivamente. De modo paradoxal, tanto os católicos ultramontanos quanto os católicos liberais buscaram inspiração em suas idéias.¹⁵²

Na Espanha, o pensamento ultramontano aparece nos escritos de Juan Donoso Cortés (1809-1853). Deputado liberal nas Cortes espanholas, converteu-se à reação ultramontana em decorrência do anticlericalismo dos radicais espanhóis. Seu estudo mais destacado é *o Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo*, de 1851. Para Cortés, “a sociedade moderna é caracterizada por um naturalismo mais ou menos ousado, fruto do deísmo¹⁵³ e do panteísmo. Conseqüências inevitáveis desses princípios são o utilitarismo econômico, como a liberdade de pensamento, e em geral a democracia, que desemboca no comunismo, na anarquia, no sufocamento da pessoa humana [...]”.¹⁵⁴ O filósofo espanhol acreditava que sua tarefa principal era a de denunciar “o abismo insondável, o antagonismo absoluto” entre a civilização moderna e o cristianismo.¹⁵⁵

O sacerdote Félix Sardá y Salvany (1844-1916) e seu livro *El Liberalismo es Pecado!*, de 1884, são também referências desse peculiar pensamento católico. Sardá y Salvany dá seu parecer em relação à modernidade do seguinte modo

Todos os erros que produziram nossa revolução caíram, para parafrasear Santo Agostinho, como numa imensa cloaca, que quiseram chamar de liberalismo [que] se insinua com as lisonjas de liberdade, de luzes, de progresso, de pátria e com seus cem tentáculos acaba dessangrando os povos como um polvo, e, tendo sugado o ouro de seus bolsos e o sangue de suas veias, visa a alma, da qual tira todo o tesouro do céu, toda a fé, esperança, conforto, para jogá-los nos braços da dúvida, no desespero, no suicídio.¹⁵⁶

A corrente de idéias do pensamento ultramontano avoluma-se e desenvolve-se durante o decorrer da primeira metade do século XIX, alcançando maior influência sob o pontificado de Pio IX (1846-1877). Até esse período, o impacto do ultramontanismo era sentido exclusivamente em alguns locais da França e da Alemanha.

¹⁵² MARTINA, Giacommo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

¹⁵³ Derivado do sistema filosófico iluminista, no deísmo acredita-se em Deus rejeitando-se as revelações divinas como milagres e visões. Faz parte de se identificar a religião através de uma forma mais racional.

¹⁵⁴ MARTINA, Giacommo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 173.

¹⁵⁵ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

¹⁵⁶ MARTINA, Giacommo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 150.

2.3. Os católicos liberais¹⁵⁷

Henrique Vaz argumenta que foi “sobretudo a partir da primeira crise modernista que as posições e opiniões na Igreja, [...] irão dividindo-se cada vez mais.”¹⁵⁸ O modernismo foi uma tendência, uma orientação, que surgiu na passagem do século XIX para o século XX, embora fosse gestado desde a partir do século XVI. Esse movimento caracterizou-se por propor uma renovação intelectual pautada pela relação entre os ensinamentos eclesiásticos clássicos e as novas ciências religiosas confessionalmente independentes. A crise modernista, assim sendo, teve sua origem no debate suscitado por alguns a respeito da aplicação dessas novas ciências na compreensão das verdades cristãs – ou seja, a respeito do emprego de métodos histórico-críticos, da crítica literária à Bíblia¹⁵⁹ e na afirmação da sua fragmentação e à história das origens cristãs. Com relação àqueles que criticavam a fragmentação da Bíblia, a Diocese de Mariana publica um editorial n’*O Romano* de julho de 1852, onde se defendia que

Muitos se admiram com a espantosa diferença de estilo que reina entre os dois testamentos, e nisto descobre uma harmonia naturalmente divina da linguagem com os fatos.

[...] Entre todos os caracteres de uma origem sobrenatural, que nos oferece a Bíblia, não vemos uma que seja mais clara que a sua unidade.

[...] E, contudo, nessa imensa coleção de fatos recolhidos por tantas penas, neste mundo de pensamentos e de sentimentos, em vão, há 18 séculos, tem a crítica mais minuciosa, e muitas vezes mais malévola, encontrado uma só oposição real. Mais de uma vez o incrédulo se tem lisonjeado de convencer nossos livros santos de contradição e mentira. A Bíblia é obra de um só e mesmo Espírito, empregando sucessivamente 40 secretários e ditando a cada um o que lhe parece.¹⁶⁰

¹⁵⁷ O termo “teologia liberal” fora empregado, no século XVIII, por Johann Salomo Semler (1725-1791), que preconizava um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da elaboração teológica, o que relativizava a tradição dogmática da Igreja. A. Ritschl (1822-1889), Ernest Troeltsch (1865-1923) e Adolf Von Harnack (1851-1930) constituíram importantes representantes desse pensamento. No caso brasileiro, o grande Rui Barbosa, em sua obra *O Papa e o Concílio* (homônima ao trabalho de Dollinger), apontou a herança ibérica da religião brasileira como uma das causas de nosso atraso político-econômico e social.

¹⁵⁸ VAZ, Henrique C. L. *Escritos de filosofia I: problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 141.

¹⁵⁹ A respeito da crítica à Bíblia, enquanto alguns autores apontam o caráter fragmentário e difuso da obra, outros destacam sua natureza literária. Ambas as concepções inserem uma forte dose de crítica aos católicos que tomam a Bíblia como fonte última da verdade.

¹⁶⁰ AEAM. *O Romano*. Mariana, 26 de julho de 1852.

O teólogo Alfred Loisy (1857-1940) é considerado o nome central do movimento católico liberal. Loisy apresentou sua obra *L'Évangile et l'Église* como sendo “um esboço e uma explicação histórica do desenvolvimento cristão [...], uma filosofia geral da religião e um ensaio de interpretação das fórmulas dogmáticas, símbolos oficiais e definições conciliares, com vista a [...] conciliá-los com os dados da história e com a mentalidade dos contemporâneos”.¹⁶¹ Sua obra presumia que o pesquisador desejoso de empreender um estudo sobre o cristianismo deveria tomar as Escrituras como qualquer outro documento histórico, considerando que os “dogmas não são verdades caídas do céu”.¹⁶² Alfred Loisy, alvo do *Index Librorum Prohibitorum* a partir de 1903 e de excomunhão em 1908, catalisou toda a efervescência que ocorria nos meios teológicos católicos. Não obstante, vários estudiosos, como Tyrrell, Hébert, Ed. Le Roy, Laberthonnière, Bremond, Schell e Ehrhard, entre outros, também participaram do movimento. De acordo com Roger Aubert,

A “quietude tridentina de todo um mundo eclesiástico” encontrou-se bruscamente abalada, quase de modo simultâneo, numa série de pontos fundamentais: natureza da revelação, da inspiração bíblica e do conhecimento religioso, personalidade do Cristo e seu verdadeiro papel na origem da Igreja e de seus sacramentos, natureza e função da Tradição viva no sistema católico, limites da evolução dogmática, autoridade do magistério eclesiástico e alcance real da noção de ‘ortodoxia’, valor da apologética clássica. Todos esses assuntos constituíam verdadeiros problemas que estavam por exigir respostas.¹⁶³

A reação à centralização da Igreja se manifestou de diferentes maneiras: na Alemanha, a resistência ocorreu no mundo universitário contra o que se chamou de “invasão dos romanos”, havendo também manifestações de indisposição entre bispos por achar “excessivas certas formas de centralização romana”. Como exemplo desse grupo alemão contrário à centralização ultramontana, podemos citar o desenvolvimento da chamada Escola de Tübingen,¹⁶⁴ em Wurtemberg, que defendia a idéia de uma “tradição viva da Igreja”, onde a Revelação não dependeria do Magistério da Igreja,

¹⁶¹ VAZ, Henrique C. L. *Escritos de filosofia I: problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 183.

¹⁶² *Ibidem*, p. 186.

¹⁶³ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 186.

¹⁶⁴ O grupo de teólogos católicos reunidos em Tübingen não constituiu propriamente uma “escola”, se por este termo subentende-se compartilhar de um programa temático de reflexão e de uma metodologia específica. Mas observa-se que, mesmo na pluralidade do pensamento emanado de Tübingen, destacou-se a concepção de “tradição viva da Igreja”, conforme as contribuições de A. Von Schmid (1862) e von Werner (1866).

centrado em sua concepção eclesiológica hierárquica, mas da vivência das comunidades cristãs.¹⁶⁵

Ignaz von Döllinger – teólogo alemão –, tanto em sua obra de 1869, intitulada *Il papa e il concílio*, como em artigos e cartas por ele produzidos, não poupou ataques ao papado e à concepção ultramontana de Igreja. Dizendo que: “O papado, em seu desenvolvimento atual, se assemelha a um apêndice parasita, nocivo e doente, acrescentado ao organismo da Igreja, que lhe tira e paralisa as melhores energias vitais, arrastando atrás de si multiformes desgraças”,¹⁶⁶ rejeitou de forma veemente a afirmação da autoridade papal de Pio IX, acabando por ser excomungado da Igreja romana em 1871.¹⁶⁷

O também alemão Adolf Von Harnack, ao falar da Igreja romana em comparação com a Igreja grega atentou muito para o fato de que, “no Ocidente, a Igreja não havia parado no tempo”.¹⁶⁸ Muito pelo contrário, ela tentava sempre compreendê-lo, explicá-lo, dar-lhe forma e, por que não, juntar-se a ele. Dessa maneira, o teólogo alemão, interpreta a Igreja surgida a partir do Concílio Vaticano I (entre 1869 e 1870) como uma artificialidade, uma criação de cunho eminentemente político e que se afastava das questões realmente importantes para o campo da religião, como um resultado do processo histórico vivido pela Igreja do Ocidente. Harnack vê a Igreja católica como a grande herdeira da tradição do antigo império romano, uma vez que se estruturava e agia como o próprio. Da mesma forma que o velho império, tinha em Roma seu centro de organização e todas as áreas adjacentes – e as recém conquistadas, uma vez que estamos abordando processos expansionistas – lhe deviam estreita obediência. Nas palavras de Harnack: “seus Papas regem como Trajano e Marco Aurélio [...], os bispos e arcebispos, como cônsules, as tropas de padres e monges correspondem às legiões; os jesuítas são sua guarda imperial”.¹⁶⁹ Tudo isto sem que

¹⁶⁵ Esta linha teológica defendida por Tübingen era representada por pessoas como Storr, Möhler, Strauss, Hefele e Kuhn, reconhecidos como liberais em matéria de religião.

¹⁶⁶ Conferir em: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 28.

¹⁶⁷ Döllinger (1799-1890), assim como outros católicos liberais, não via fundamento bíblico nem histórico para a definição da infalibilidade do papa. O grupo dos liberais via na igreja ultramontana uma deturpação dos primórdios do cristianismo. Vale a pena ressaltar ainda que, particularmente na Alemanha, os partidários de Döllinger constituíram a *Altkatholische Kirche* ou Igreja dos velhos católicos para se opor à concepção ultramontana de Igreja.

¹⁶⁸ Valemo-nos, para apresentar o pensamento de Harnack, especialmente de seu texto: “The Christian Religion in Roman Catholicism”. In: HARNACK, Adolf Von. *What is Christianity?* London: Williams & Norgate, 1901 (p. 246-263).

¹⁶⁹ HARNACK, Adolf Von. *What is Christianity?* London: Williams & Norgate, 1901, p. 249.

Harnack tenha mencionado todo o processo civilizacional que correspondia a ser Católico Apostólico Romano e Ultramontano em oposição àqueles que rejeitavam a submeter-se ao projeto de sociedade emanado pelo movimento de romanização do catolicismo.¹⁷⁰

A respeito do caráter civilizacional de que se reveste o ultramontanismo, o excerto d' *O Bom Ladrão* de 1874, intitulado “Nossa Civilização na Corte” pode nos dar uma boa idéia

A Circular do Sr. Chefe de Polícia na Côrte vem dar-nos uma idéia adequada do nosso progresso na civilização. São taes, e tão repetidos os insultos, que sofrem pelas suas os sacerdotes vestidos de habito ecclesiastico, que obrigarão a S. Ex^a a incumbir-se de proteger as pobres victimas, que no sentimento, não digo religioso, mas nem humano do Rio, nenhuma proteção achavam, nem ao menos tolerância. Tudo se tolera, menos o que cheira a religião de Jesus Christo. Um religioso foi a pouco esbofetado em plena praça, e em pleno dia, só por ser religioso! Os outros padres não podem transitar pelas ruas sem ser apupados, e visivelmente insultados pela gente ímpia, e sem moral. **Tudo isso devido às doutrinas do maçonismo, pregadas de boca, e por sua imprensa. Tal é sua tolerância, de que traz sempre a boca cheia.**¹⁷¹

O que percebemos pelo texto acima é que o ultramontanismo se apropria de um caráter de missão civilizadora, jogando para os acontecimentos mundanos uma forte carga de barbárie, e ser disciplinada e controlada pela religião.

Em caráter cronológico, a encíclica *Quanta Cura* (08 de dezembro de 1864) e o anexo *Syllabus Errorum* (1864), além dos documentos do Concílio Vaticano I (1869-1870), cuidaram de fornecer o molde sobre o qual o catolicismo se refazeria em um processo de interpretação, adaptação, de resignificação e de resposta às questões altamente nevrálgicas que se lhe apresentavam num dado período histórico, no caso o século XIX.¹⁷² Diferentemente do que muitos afirmam, a chamada romanização do catolicismo não corresponde à construção de uma Igreja medieval inserida em uma época moderna (como o século XIX), mas, a nosso ver, corresponde, sim, a uma Igreja

¹⁷⁰ Uma boa fonte para buscarmos informações a respeito dessa discussão encontra-se no jornal *O Bom Ladrão* de 15 de março de 1873, no artigo que recebe o título: “É possível um católico ser apostólico romano sem ser Ultramontano?”

¹⁷¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de outubro de 1874, grifos nossos.

¹⁷² Consta no artigo 43 do IV parágrafo do *Syllabus*: “O poder secular tem autoridade de rescindir, de declarar e tornar nulos os convênios solenes, ou Concordatas celebradas com a Sé Apostólica, relativos ao uso dos direitos pertencentes à imunidade eclesiástica sem consentimento da mesma Sé Apostólica, e mesmo se ela reclamar”. Foi contra toda esta supressão da autonomia do religioso ao poder político, e também devido a outros motivos, que este documento procurou se manifestar.

bastante racionalizada – e, por isso mesmo, moderna enquanto organização, mesmo não sendo moderna no campo do pensamento e da sua ação, porque assentada na veemente afirmação de sua tradição e autoridade.

Em sua teologia de cunho liberal, Harnack, em sua obra *What is Christianity*, não se aprofunda nas questões características dessa dita “modernidade” que a Igreja romana apresentou no período de Pio IX. Por outro lado, não faltaram as interpretações da figura do Papa como sendo este um verdadeiro “César sacerdotal” (uma alusão feita à definição do dogma da infalibilidade no Vaticano I, contra o qual os liberais demonstravam ferrenha oposição), com a instituição agindo no sentido de entender e englobar todos os fenômenos religiosos, já que – diferente do que ocorre com outras questões – estas, sim, estariam sob sua total alçada. A romanização alterou, nessa concepção, as características da Igreja ocidental em termos do seu ritualismo, doutrinas e tradição, apresentando-se sempre de uma forma mais “arbitrária” aos olhos dos liberais. A capacidade de interagir – em que pesem os muitos esforços feitos para isso – às diferentes situações históricas fez a fé católica se tornar sempre “algo novo com as roupagens da velha Igreja”, na visão desse autor. Quando Pio IX disse que “a Tradição sou eu” – lembrando em grande medida ao rei absolutista francês Luís XIV ao afirmar que “O Estado sou eu”¹⁷³ – o lugar de poder da sua Igreja estaria marcado, mais do que nunca, pelo peso do grau máximo de poder hierocrático depositado na fé católica e no seu *Pontifex Maximus*.

Se Harnack não era afeito aos poderes de “César” colocados nas mãos do papa católico, por outro lado, Ernest Troeltsch via a “excessiva burocratização” do aparato religioso no cristianismo como uma “negação dos seus primórdios”,¹⁷⁴ e o mesmo ocorre com a crítica do grande literato russo Fiodor Dostoiévski à Igreja romanizada.¹⁷⁵ Em seu magnífico texto “O Grande Inquisidor” – um capítulo do belo *Irmãos Karamázov* –, o escritor russo nos apresenta uma história que se passa na Sevilha do século XVI, em pleno auge da Inquisição européia. Neste espaço, Deus retorna à terra (feito homem na figura de Jesus), mas o aparato burocrático inquisitorial, resumido na

¹⁷³ Ver em HARNACK, Adolf Von. *What is Christianity?* London: Williams & Norgate, 1901, p. 253.

¹⁷⁴ Nesse ponto aconteceria algo muito interessante, uma vez que, para Troeltsch, a igreja católica estaria se afastando da tradição, justamente quando fazia mais questão de afirmar esta tradição em seus discursos e ações.

¹⁷⁵ Para uma melhor compreensão da relação de Dostoiévski com o catolicismo romano, ver: VIEIRA DA MATA, Giulle. Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: uma perspectiva weberiana sobre o “cristo russo”, de Dostoiévski. Revista *Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 433-459, jul./dez. 2007.

figura do seu cardeal “Grande Inquisidor”, não estava mais disposto a aceitá-lo. Diz o Grande Inquisidor a Deus que: “não podeis acrescentar nada ao que já disseste”.¹⁷⁶ Observamos nesta passagem que a tradição, enquanto verdade una e imutável pertencente à Igreja tridentina – e na qual podemos perceber a crítica do autor se estendermos a análise ao momento no qual este escrevia seu texto (século XIX) – não se preparara para – novamente – receber a Deus, mesmo tendo esta se estruturado sobre “Suas Palavras”.

A racionalidade da instituição romana, como uma manifestação do processo de “desencantamento do mundo”,¹⁷⁷ fazia com que todas as ditas “verdades” fossem possíveis de serem compreendidas somente dentro da Igreja, cabendo apenas a ela o monopólio sobre os mecanismos e os “bens de salvação”. A naturalização (constituição de uma superestrutura) fez com que a Igreja vista por Dostoievski através de seu cardeal inquisidor não pertencesse mais a Deus, mas fazendo-se na Sua total ausência e, mesmo, contra Ele. Traçando um paralelo com o cristianismo primitivo, do qual a igreja ortodoxa russa mais se aproxima, Dostoievski apresenta o catolicismo tridentino como aquele que tolhera a liberdade dos seus seguidores dando a eles o “pão da terra”. Nas palavras do Inquisidor, as três únicas coisas na terra capazes de subjugar a consciência e a felicidade do povo seriam: o “Milagre, o Mistério e a Autoridade”.¹⁷⁸ Ao Magistério católico caberia a tarefa de “corrigir” o legado “incompleto e perigoso” deixado por Deus. “Não estamos mais contigo, mas com Ele”¹⁷⁹, são as palavras do inquisidor que apresenta o papa como o “César” que se encarregou de (re)direcionar a obra inacabada de Deus; essas situações colaboram inda mais para destacarmos a visão dos liberais com relação ao ultramontanismo como uma ação de caráter muito mais político que religioso.

Se não bastasse todo o monólogo do Inquisidor sobre Deus para atestar a visão de Dostoievski, católico ortodoxo, sobre a Igreja romana, a resposta da divindade a seu acusador nos é crucial para percebermos a forma de cristianismo valorizada pelo autor. Um singelo beijo na face após um longo e perturbador período de silêncio denotou toda

¹⁷⁶ DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karámazovi*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962, p. 654.

¹⁷⁷ Aqui mais uma vez valemo-nos do pensamento de Max Weber.

¹⁷⁸ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II), p. 656.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 659.

a simplicidade e o amor-desprendimento (“acósmico”)¹⁸⁰ como as grandes marcas qualificadoras de uma época primordial do cristianismo que o Ocidente praticamente não mais conhecia. Nas palavras de Leopoldo Waizbort¹⁸¹

Na religião ortodoxa do romance de Dostoievski encontramos um cristianismo que é semelhante ao cristianismo dos primeiros tempos, um cristianismo da comunidade, cujo ideal de vida é o crente virtuoso (e não o homem de vocação e profissão do protestantismo ascético), onde se supera o mundo ou se é indiferente a ele (e não a dominação do mundo do protestantismo ascético), que professa uma ética do amor (e não a ética do dever do protestantismo ascético), cuja redenção individual no além depende da bondade e do perdão de um deus que dá e perdoa (e não de uma decisão de um deus que escolhe, como no protestantismo ascético); um cristianismo para o qual a salvação não depende de uma ascese intramundana, ou de uma contemplação, quando o papel dos sacramentos, dos milagres, da magia ainda é considerável [...].¹⁸²

Voltando mais uma vez à ácida crítica observada em Harnack ao catolicismo romano, temos que esta se direcionava, em grande medida, a seu “reino” fundamentado na “tradição” e na “liberdade”, onde se rejeitava, nessa construção, os próprios princípios da dita liberdade – uma vez que se concentrava no poder nunca antes tido pela Igreja – e na desagregação da própria tradição. Enquanto no Oriente (Igreja grega) religião e moral permaneciam ainda juntas, no Ocidente o mesmo não poderia mais ser observado.

Torna-se importante ainda dizer que a Igreja católica, ao mesmo tempo em que recebia a crítica dos liberais, também respondia a elas, muitas vezes formulando interpretações que buscavam inverter o tom secularizante nelas presente, como no editorial d’*O Bom Ladrão* de 1873

[...] Tem-se encontrado homens, seres que ao menos e dizem tais, diante da empresa mais que titânica de lançar sobre o Cristianismo espectros de romance, fábulas e deturpações de realidades históricas. Nada dizemos do louco **Dupuis**, e de suas muito cadavéricas

¹⁸⁰ Conferir o texto de: VIEIRA DA MATA, Giulle. Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: uma perspectiva weberiana sobre o “Cristo Russo”, de Dostoiévski. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 433-459, jul./dez. 2007.

¹⁸¹ Valemo-nos do interessante trabalho de Waizbort sobre Weber e seus contatos com o mundo russo. Para maiores informações, ver em: WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: SOUZA, Jessé (org.) *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Edunb, 2000 (p. 283-303).

¹⁸² WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: SOUZA, Jessé (org.) *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Edunb, 2000, p. 290.

extravagâncias. Deixemos em paz loucuras enterradas enquanto formos viventes.

Queremos falar dos exegetas alemães, uns naturalistas, outros mitológicos, que não querem ver na Bíblia, senão fatos naturais vestidos à moda oriental, ou fábulas bem inventadas.

Segundo os primeiros, nada há de mais simples que a narração dos autores sagrados, quando se reduzem ao seu justo valor. Por exemplo, a árvore do bem e do mal, com que se faz tanta bulha, era apenas uma árvore venenosa, árvore de frutos nocivos, provavelmente uma mancenilheira, a cuja sombra tiveram a desgraça de adormecer os primeiros homens.¹⁸³

E os ataques à Escola de Tubingen continuam no mesmo número do jornal

Os teólogos naturalistas da Alemanha tem chegado a dar-vos uma história sagrada, uma Bíblia, mas sem Deus, sem anjos, sem demônios, sem milagres.

Seus confrades são os mitólogos, escarnecem da anatomia da Bíblia, e acham mais expediente não ver dois Testamentos, mas uma coleção indigesta de remendos alegóricos, nos quais a realidade histórica é tão difícil de se encontrar como na *Ilíada* e na *Odisseia* de Homero, ou nas *Metamorfoses* de Ovídio.

O Dr. David Frederico Strauss, na sua *Vida de Jesus*, disse que a história evangélica nada tem de real, senão certas particularidades da vida e doutrina de um pretendente ao título de Messias; particularidades que os discípulos deste impostor engrossavam segundo as escrituras e tradições judaicas lhe oferecerão relativo ao personagem que ele fez representar.

Em uma palavra, os evangélicos naturalistas fazem dos primeiros crentes de Moisés e de Jesus homens imbecis, que eles rebaixavam ao ínfimo grão de idiotismo [...].¹⁸⁴

Na França também formou-se um grupo assumidamente contra as medidas ortodoxas da Igreja.¹⁸⁵ Este grupo se deu oriundo de duas correntes: bispos de formação galicana e os amigos e seguidores de Dom Dupanloup, bispo francês considerado de tendências liberais. Entre os católicos franceses, a tendência a um relaxamento da comunhão com a Santa Sé foi-se afirmando durante os séculos XVII e XVIII, quando surgiram movimentos que se assemelhavam à busca de autonomia protestante frente à orientação universalizante da Igreja. Segundo Riolando Azzi,

A partir de meados do século XVIII, parte expressiva do clero francês aderiu à ideologia liberal, veiculada pelos enciclopedistas;

¹⁸³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873. Grifos nossos.

¹⁸⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873, grifos nossos.

¹⁸⁵ Vale também citar, na França, o nome de Edgar Quinet, como um grande inimigo do ultramontanismo. Quinet, um republicano liberal, enfrentou as dificuldades da Revolução de 1848 e sofreu com perseguições políticas. No plano intelectual, mostrou forte oposição ao pensamento jesuítico e ao medievalismo ortodoxo que via na proposta ultramontana de igreja.

posteriormente, durante o período napoleônico, numerosos membros do clero juraram fidelidade ao Estado, afastando-se das diretrizes pontifícias.¹⁸⁶

O Estado e a Igreja na França, através da Concordata de 1516, firmada entre o rei Francisco I e o papa Leão X, haviam estabelecido que o catolicismo seria a religião oficial. Com isso, a Igreja francesa passou a ser chamada de Igreja da Gália, assumindo um caráter cada vez mais nacional. Tal nacionalização, conhecida como *galicanismo*, implicava que:

[...] todas as decisões canônicas, mesmo conciliares, necessitavam de uma promulgação real chamada publicação. Dessa forma, o clero ficou preso ao “galicanisme”, que deu ao rei o direito de apresentar os candidatos a bispo, confiou os processos sobre a simonia e a confidência a tribunais laicos e encarregou os oficiais do rei de fazer aplicar certos cânones.¹⁸⁷

Surgiam, assim, os primeiros sinais de oposição à prática da Igreja romana. O rei, que tinha autoridade sobre os bispos, não permitiu a promulgação do Concílio de Trento em território francês e, só em 1615, os decretos conciliares foram promulgados no país. Pode-se dizer que o Concílio de Trento, que pretendia uma Igreja vinculada à Santa Sé, contradizia a existência de uma Igreja Gálica, de caráter nacional. A consequência desse choque entre os interesses da Igreja católica na França e as orientações de Trento provocou, posteriormente, a elaboração do movimento ultramontano francês. Aí se encontra a gênese desse pensamento, que, consolidando-se no século XIX, após a Revolução Francesa, reagirá contra clérigos e governos defensores da perspectiva galicana, e exigirá a adequação da Igreja francesa aos moldes tridentinos.¹⁸⁸ Segundo Rita de Cássia Marques

[...] às vésperas da Revolução, apesar de algumas variações, admitia-se que um sexto do solo francês ainda era propriedade da Igreja. Numa população total de aproximadamente 25 milhões de habitantes,

¹⁸⁶ AZZI, Riolando. *A neocrisandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994, p.7.

¹⁸⁷ MARQUES, Rita de Cássia. *Da Romanização à Terceira Via: A Igreja no Brasil de 1889 a 1945*. Dissertação de Mestrado em História – UFMG, 1995, p. 9.

¹⁸⁸ O Concílio de Trento no campo disciplinar estabelece a idade de 16 anos para se receber a ordem sacerdotal e 30 anos para a sagração episcopal e cria os seminários diocesanos; no campo doutrinário reafirma que a salvação se dá graças à fé e à prática e que a fé está baseada na Bíblia, no ensinamento da Igreja, primeiros padres e nas orientações papais. Para Trento, não há salvação fora da Igreja Católica, que é uma sociedade hierarquizada, sendo o Papa a autoridade máxima, constituída por Deus. Reafirma e propaga a devoção à Virgem Maria e aos santos, assim como à Transubstanciação (transformação, durante a celebração da Missa, do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo).

o número de bispos atingia 135, os padres seculares eram entre 60 e 70 mil e as religiosas eram cerca de 40 mil. A Igreja cuidava de mais de 2.200 asilos e instituições análogas e, para isso, gastava cerca de 30 milhões de francos anuais. Era aproximadamente a mesma quantia que gastava no ensino.¹⁸⁹

Nesse contexto, pode-se entender o que significou o impacto da Revolução para a Igreja francesa e, conseqüentemente, para o mundo em geral. Para Riolando Azzi, a Revolução de 1789 é um marco na história do ultramontanismo.¹⁹⁰ Em sintonia com o autor, é preciso assinalar que em qualquer estudo relevante sobre o ultramontanismo no Brasil será preciso considerar os dados e a conjuntura da França no século XVIII.

A Revolução Francesa, ao desmontar o absolutismo monárquico, estabelecendo a burguesia como poder hegemônico, destituiu a Igreja dos privilégios proporcionados por sua união com o Estado. A Igreja não só perdeu muitas de suas prerrogativas, como também viu contestados os princípios teológicos da origem do poder divino. A doutrina do contrato social, associada às idéias iluministas e à filosofia liberal, excluía a participação da Igreja no poder político.

Contrária aos princípios liberais, a Igreja permanecia firme na idéia da sacralização do poder político e da origem divina do poder papal. A base teológica e filosófica da Igreja distanciava-se cada vez mais do recente Estado inaugurado na França, pois,

na perspectiva ultramontana, a defesa da autoridade política no âmbito social era considerada indispensável como meio de conter o anseio desordenado de liberdade, caminho aberto para a anarquia. Quanto mais os governos mantivessem um cunho autoritário, mais a hierarquia eclesiástica esperava encontrar apoio e espaço para incutir na população seus princípios morais e religiosos.¹⁹¹

Com a Revolução Francesa, portanto, a ruptura com Roma ficou evidenciada e a relação entre Igreja e Estado, dentro do território francês, deteriorou-se. A Assembléia Constituinte de 1789 defendeu que a Igreja católica fosse entendida como religião nacional controlada oficialmente pelo Estado. Nessas novas circunstâncias, em que as propriedades eclesiásticas foram nacionalizadas e a ação da Igreja era controlada pela

¹⁸⁹ MARQUES, Rita de Cássia. *Da Romanização à Terceira Via: A Igreja no Brasil de 1889 a 1945*. Dissertação de Mestrado em História – UFMG, 1995, p. 10.

¹⁹⁰ Riolando Azzi, *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 98.

¹⁹¹ AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994, p.103.

Constituição Civil do Clero, aprovada em 1790, o Catolicismo e o Estado coexistiam de modo bastante conflituoso.

A Constituição Civil do Clero, firmada logo no início do processo revolucionário francês, tornou-se um marco divisor.¹⁹² Primeiro, por consolidar a Igreja Gálica, radicalizando a ruptura com Roma; segundo, por provocar uma reação de Roma em decorrência do espaço perdido. Apesar de boa parte do clero ter jurado fidelidade à Constituição, o bispo de Aix protestou que ela só teria validade se fosse aprovada por um concílio cristão e pelo papa. Muitos padres e intelectuais católicos seguiram a mesma orientação universalista do bispo, configurando um passo rumo ao ultramontanismo:

Muitos clérigos da França, porém, mantiveram sua obediência à Santa Sé. A partir da ótica francesa, o poder do papa, cuja sede era em Roma, situava-se além das montanhas dos Alpes, ou seja, *ultramontes*. Daí a designação de católicos ultramontanos atribuída aos asseclas do poder pontifício.¹⁹³

A oposição estava constituída. De um lado, se achavam os católicos franceses, defensores de sua cultura e tradição, os galicanos, e os autônomos ligados ao Estado. Do outro, os ultramontanos, que reagiam reafirmando sua fidelidade ao poder pontifício, visto como divino, proclamando o dogma da infalibilidade do romano pontífice, e advogando a capacidade da Igreja de organizar a salvação da humanidade. O ultramontanismo caracterizava-se ainda por não aceitar a laicização da sociedade e por defender o primado da autoridade espiritual sobre a temporal, da fé sobre a ciência. O termo ultramontanismo, portanto, indica a princípio o movimento elaborado por católicos franceses, cuja origem se deu nos séculos XVII e XVIII. Tais católicos apoiavam a centralização do poder religioso em torno do papa, situado “atrás dos montes” da fronteira com a Itália. Vale ressaltar, porém, que o ultramontanismo, superando os limites da França, tornou-se, para a historiografia da religião, sinônimo da busca – principalmente a partir do século XVIII, e em todos os países onde a Igreja se

¹⁹² Vale destacar que a pressão exercida pelo processo revolucionário francês em torno da afirmação da Constituição Civil do Clero, além de gerar uma fragmentação no interior da Igreja católica entre clero juramentado (porção daqueles que aceitaram o documento) e clero refratário (aqueles que o rejeitaram), resultou, também, em profunda hostilidade aos refratários, onde violências e assassinatos ocorreram em grande intensidade.

¹⁹³ AZZI, Rioldano. *A neocrisandade*: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994, p. 7.

fez presente – do fortalecimento da instituição católica segundo a perspectiva tridentina, da postura antiliberal e da fidelidade irrestrita ao papa.

Independentemente da tradição sócio-cultural e religiosa nacional, os ultramontanos assumiram em sua identidade a dimensão universal da fé católica, empenhando-se por uma progressiva uniformidade¹⁹⁴ na Igreja. Para eles, essa “universalidade” emanava de um lugar específico: Roma. Daí a comum e estreita relação, que inclusive utilizamos no presente trabalho entre os termos *ultramontanismo e romanização*.

2.4. Definição e fortalecimento da concepção tridentina de Igreja

O que legislou a vida da Igreja do século XVI ao XIX foi o Concílio de Trento,¹⁹⁵ ocorrido entre os anos de 1545 a 1563 num cenário de intransigências, onde a Igreja primava pela unidade, tendo que lutar para conter divergências internas e enfrentar toda a onda de reformas contrárias a ela. Trento ditou as novas regras e reforçou a estrutura dogmática do catolicismo, frente ao sangrento século XVI, passando então a vigorar durante os prósperos anos do Antigo Regime, perdurando no processo de sua decadência.

Muito do que foi pensado e discutido em Trento não foi levado adiante, pois ao longo dos séculos XVI ao XVIII a relação entre Estado e Igreja ainda era estreita, com interferências diretas dos poderes políticos sobre os pontificados. Embora Trento já

¹⁹⁴ Temos consciência de que a Igreja ultramontana incorreu no erro de confundir unidade com uniformidade. Enquanto, dentro do catolicismo ultramontano, muito se lutava para conseguir a tão sonhada uniformidade das práticas religiosas e dos cultos – algo que sabemos hoje ser muito difícil ou mesmo inatingível para diferentes espaços e diferentes povos –, o problema da unidade nunca esteve presente em todos os lugares. No Brasil, por exemplo, a unidade católica era uma realidade, mas os tons ácidos derivaram dessa confusão.

¹⁹⁵ Após as famosas teses de Lutero em 1517, a resposta da Igreja católica não tardou e veio sob a forma de um grande concílio ecumênico, o Concílio de Trento (1545-1563), que consistiu em elemento fundamental da Contra-Reforma Católica. Neste período, após uma curta fase de embates para restaurar a unidade cristã, a Igreja católica lançou-se ao ataque. Isto quer dizer que esta instituição milenar, ao contra-atacar seus adversários, mostrou-se mais uma vez ser resistente às mudanças que estavam em curso no período. Por isso chamamos a atenção para o fato de o aspecto “intra-eclesial” ter sobressaído no século XIX, o que de certa forma é compreensível dado que as seguidas turbulências enfrentadas desde o século XVI fizeram a Igreja católica negar o mundo para se fortalecer, ou interpretar o mundo segundo suas aspirações para atingir o mesmo efeito. Isto ocorreu, pelo menos em parte, no século XIX, quando a Igreja católica conseguiu, através de sua política romanizante, agregar as Igrejas particulares na órbita da Santa Sé, revitalizando sua abalada influência política. Sobre o assunto, consultar os trabalhos de: ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995; ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea*. São Paulo: Paulus, 1999; MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. Vol. 4: A era contemporânea. São Paulo: Loyola, 1997.

tenha ensaiado uma reformulação em vários aspectos, as amarras eram muito fortes e nem mesmo a Igreja desejava abrir mão dos laços que a unem aos países católicos de confissão. Tal aliança diante de momentos turbulentos causados pelas Reformas Religiosas eram sempre bem vindas. A Igreja pôde, assim, também interferir e ganhar espaços, como no caso das conquistas ultramarinas, tão lucrativas economicamente, e tão férteis para a arrecadação de almas preciosas para fortalecer o catolicismo no embate acirrado no seio da cristandade.

Mas a Igreja nesses séculos se deparou com o crescente desenvolvimento e estruturação dos Estados que caminham para afirmarem-se como modernos, e isso implica em repensar a posição da Igreja católica dentro dessa nova concepção de mundo, principalmente quando entra em cena a possibilidade de novas formas de se relacionar com a religião. O Estado moderno apresentou suas novas bases e passou a exigir controles na ação da Igreja. A Igreja, limitada por aquilo que tinha como um bem tão precioso, sua relação com os Estados, mas ao mesmo tempo fortalecida pelas diretrizes de Trento, passou a enfrentar as rupturas que o século XVIII apresentou.

O Concílio de Trento trabalhou sobre uma dupla base: a obra doutrinária e a obra disciplinar. Na primeira etapa definindo a autoridade do texto bíblico e das tradições da Igreja, historicamente acumuladas. Esse acontecimento estabeleceu posturas e diretrizes que deveriam ser assumidas por toda a instituição. Foi um concílio essencialmente doutrinário e disciplinatório, famoso por suas declarações dogmáticas opostas às aspirações protestantes, e voltado para as estruturas internas da Igreja. Por isso, foi considerado como o grande momento do processo de Contra-Reforma da Igreja católica.¹⁹⁶

Podemos apresentar um quadro, onde o Concílio de Trento se desenrolou em três fases. A primeira, de 1545-1547, a segunda fase, de 1551-1552, e a terceira e última, no período de 1561-1564. Todas essas etapas foram marcadas pela centralização das decisões na pessoa do papa – apoiado pelos jesuítas, fiéis defensores dessa centralização – e não mais no conjunto de bispos que, nos concílios anteriores, tinham poder de voto

¹⁹⁶ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 39. Vale salientar que Trento contestava, de forma direta, as inovações advindas com a Reforma Protestante, entre elas a que diz respeito à mudança na universalidade da ação da Igreja de Roma: primeiro, porque Lutero havia-se posicionado de forma radical contra as ingerências de Roma na vida dos fiéis da Igreja Católica na Alemanha; segundo, a tradução da Bíblia para a língua vernácula dava um aspecto nacional da prática religiosa e, finalmente, por contar com o apoio dos príncipes, o caráter nacional da religião passa ser evidenciado, o que não interessava a Roma, que defendia a prática religiosa como sendo católica, universal e vinculada ao papa, um único papa.

superior ou igual ao primeiro. Ao final do longo concílio, todos os presentes tiveram de assinar uma profissão de fé que enfatizava, entre outras coisas, que os reinos que formavam o Sacro Império Romano deviam total obediência em termos de fé ao papa, sob pena de anatemização.¹⁹⁷ Esse desejo da Igreja de reafirmar seu poder religioso e também temporal sobre toda Europa, entretanto, provocou vários desentendimentos entre ela e alguns líderes dessas nações, durante os três séculos seguintes,¹⁹⁸ levando-a, até certo ponto, a se submeter a acordos com eles para não perder mais terreno, embora isso enfraquecesse sua influência e tolhesse sua liberdade até mesmo em termos da administração da religião nos territórios correspondentes. Um exemplo disso pode ser visto nas relações desenvolvidas entre Portugal, a Espanha e a Igreja pela oficialização do direito do Padroado Régio – que será discutido em nosso próximo capítulo –, permitindo às respectivas nações organizarem a religião católica nos seus domínios, limitando assim o poder da Igreja nesses reinos.

Além de tentar reafirmar o poder da Igreja, o Concílio de Trento buscou criar estratégias para sanar os “males” que “prejudicavam” sua imagem diante da sociedade: a má formação intelectual e a decadência moral do clero. Para conseguir esses objetivos, tentou-se importante acabar entre o clero e os candidatos ao estado clerical com a idéia de a vocação sacerdotal ser um meio, até certo ponto fácil, de ganhar a vida. Assim, foi proibido o acúmulo de benefícios eclesiásticos e a compra e venda de cargos, chamando-se a atenção dos clérigos para suas responsabilidades sacerdotais, pois, em não poucos casos, padres recebiam seus proventos sem, contudo, prestar a devida assistência religiosa aos seus rebanhos. Nesse sentido, a exigência do cumprimento rigoroso dos votos de pobreza e castidade foi levada ao Concílio de Trento como critério importante a ser considerado, visando a obrigar, já desde o recrutamento e seleção do noviciado, que os candidatos tivessem com a carreira eclesiástica propósitos exclusivamente religiosos.

Já para se tentar melhorar o quadro intelectual, que também não era nada animador, objetivou-se elevar o nível cultural dos futuros padres, melhorando sua instrução geral e religiosa, dando-lhes condições de bem administrar os sacramentos, compreender as confissões e as regras do ritual e das cerimônias religiosas. Para ampliar

¹⁹⁷ BETTERSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. Trad. Helmuth Simom, São Paulo, 1998, p. 372.

¹⁹⁸ Sobre esses conflitos entre Igreja e Estados modernos ver: AZZI, Riolando. *Ascensão ou Decadência da Igreja*. São Paulo: Editoras das Américas S. A., 1962.

as possibilidades de instrução do clero e o número de padres, foi determinado que se fundassem seminários teológicos diocesanos por todas as circunscrições religiosas católicas, o que ocorrerá na Diocese de Mariana sob D. Viçoso. Estes tinham a função de amparar desde a juventude os vocacionados,¹⁹⁹ ensinando corretamente as doutrinas, formando um corpo de sacerdotes bem disciplinados e preparados para se oporem às heresias insurgentes.²⁰⁰ Nessa preocupação, o concílio decidiu fixar algumas regras para o processo de admissão de candidatos à carreira religiosa como: 1 – para ingressar em um seminário o menino deveria ser filho de matrimônio legítimo e provar que sabia ler e escrever de modo satisfatório; 2 – poderiam ser admitidos aos seminários meninos de famílias ricas ou pobres, estes tinham preferência e aqueles pagariam uma pensão; 3 – desde o primeiro momento, deveriam vestir o hábito, cortar o cabelo, assistir à missa diariamente e confessarem-se uma vez por mês. Assim, os seminários já surgiam debaixo de um projeto disciplinar marcado pela exigência de uma rígida formação moral e intelectual que assegurasse uma sólida formação cultural de cada padre. A respeito do Seminário de Mariana e de seu funcionamento, abordaremos com mais detalhes em nosso quarto capítulo.

Tiveram, também, papel de destaque no Concílio de Trento as discussões sobre as atividades que deviam ser desenvolvidas pelos bispos diocesanos nesse processo de reformulação da vida clerical. A partir de uma antiga reivindicação da alta hierarquia eclesiástica, ficou decidido que a autoridade dos bispos fosse reforçada e eles passassem a ser reconhecidos como delegados da Sede Apostólica. Além disso, foram ampliados os seus deveres e responsabilidades: eles teriam o dever de promover a fundação dos seminários, cuidando de sua organização e funcionamento, examinando a conduta dos futuros padres e ordenando apenas aqueles que demonstrassem efetiva vocação religiosa e preparação adequada para o exercício das funções sacerdotais.²⁰¹ Aliado a isso, os bispos deveriam realizar as visitas pastorais regulares às paróquias de sua diocese, para

¹⁹⁹ Em épocas anteriores a preparação para o sacerdócio era realizada em abadias e catedrais, sob a orientação de clérigos veteranos. Ver: AZZI, Riolando. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

²⁰⁰ A heresia pode ser considerada como qualquer outra verdade ou opção para se atingir o mesmo alvo ou que questione os meios e os fins da fé romanizada. A fé protestante, por exemplo, é vista como ilegítima por não estar debaixo da obediência à Santa Sé, por ser uma corrente religiosa que interpreta de forma diferenciada as Escrituras, por isso é herética.

²⁰¹ Na Diocese de Mariana, o bispo D. Viçoso se mostrou um profundo respeitador das definições de Trento. Não admitia filhos de relações ilegítimas em seu seminário eclesiástico, assim como não ordenava sacerdotes que não se achassem preparados para o exercício de suas funções. Tais posições fizeram com que houvesse conflitos deste bispo com autoridades políticas do Brasil, conforme veremos adiante neste trabalho.

fiscalizar o comportamento do clero, assim como o funcionamento dos conventos, seminários e igrejas.²⁰²

Como podemos observar pelo descrito há pouco, entre outras coisas, a formação do presbiterado foi tomada, como algo de grande importância e diligência, mas só alguns anos depois do Concílio de Trento é que o projeto de abertura de seminários episcopais foi efetivamente colocado em prática. O grande responsável por começar a executar essa e outras determinações do Concílio foi o Papa Gregório XIII (1572–1585), ao possibilitar que essas escolas se tornassem os lugares por “excelência para a formação de membros do clero e (...) perpetuação do modelo eclesiológico clerical”.²⁰³

Com essa iniciativa, estava em ação o plano que visava à recuperação da unidade política e doutrinária da Igreja católica, tomando como bases a reforma moral e intelectual do clero e a busca pelo reconhecimento da autoridade máxima do papa em matéria de gerenciamento da religiosidade ocidental. Quando dizemos que a Igreja romanizada é uma Igreja tridentina estamos focando muitas das determinações do Concílio de Trento que foram incorporadas como plano de ação no interior da proposta ultramontana.

2.4.1. Pio IX e a afirmação da ortodoxia católica

O Concílio de Trento neutralizou o conciliarismo. Na história da Igreja, passaram-se 324 anos para que um novo concílio fosse convocado. Chegou mesmo a causar surpresa ao ser anunciado um novo concílio no século XIX, em uma época tão turbulenta, quando as novas concepções modernas julgavam que a batalha estava praticamente ganha contra a tradicional Igreja católica. Foi o intervalo mais longo já observado na história dos concílios.

Mas quando adentramos neste período e nos séculos que se seguiram, entendemos que as forças absolutistas, embora em alguns lugares tenham garantido certos privilégios à Igreja, ao mesmo tempo lhe cerceavam, pois esta era vista como uma extensão do Estado, atribuindo poderes espirituais a este e recebendo, por sua vez,

²⁰² LUIZETTO, Flávio. *Reformas Religiosas*. São Paulo: Contexto, 1989, p. 61 – 65.

²⁰³ REIS, Edilberto Cavalcante. *Pro Animarum Salute: A Diocese do Ceará como “vitrine” da romanização no Brasil (1853 – 1912)*. Rio de Janeiro, 2000, p. 85. (Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Universidade Federal do Rio de Janeiro).

poderes temporais. Em outras palavras, era uma Igreja submissa e particularizada em cada Estado, sem autonomia para legislar sobre seus assuntos internos.

Para Sérgio Buarque de Holanda, a atitude espiritual e as idéias que nortearam o pontificado de Pio IX tiveram como pano de fundo a política de centralização. O autor expressa muito bem a visão de Pio IX através da seguinte proposição: “Estando para a Igreja como a lua está para o sol, o Estado daquele recebendo sua luz, não é senão o seu instrumento”.²⁰⁴

2.4.2. O Dogma da Imaculada Conceição

É no contexto dessa concepção de Igreja ultramontana que o papa Pio IX define *ex cátedra*, por meio da Constituição Apostólica *Ineffabilis Deus*, no ano de 1854, o dogma da Imaculada Conceição. Já em 1849 o papa começou a se movimentar nessa direção, anuncia através da encíclica *Ubi Primum Nullis* (2/02/1849) a criação de uma comissão que se encarregaria da definição do dogma, garantidor do “modelo de mãe cristã”.

Como boa parte das doutrinas cristãs, a da Imaculada Conceição tem suas raízes no Oriente, mas seu desenvolvimento se deu em terras ocidentais. A doutrina sobre Maria foi desenvolvida ao longo dos séculos como complementar à doutrina sobre Cristo. Aqui nos interessa enfocar a doutrina da Imaculada Conceição, tão controversa quanto fundamental, pois Maria se tornou essencial para a estruturação da fé cristã como modelo e mediadora. O Concílio de Éfeso (431), já preocupado com os embates sobre Maria, decretou o dogma da *theotokos*. Desde a antiguidade tardia, Maria fora invocada como modelo de resignação e castidade, sendo exaltada por sua virgindade.

Na Baixa Idade Média, através de cruzadas, peregrinações e do carisma das ordens mendicantes, a humanidade e o esplendor da divindade de Cristo passaram a ser intensamente resgatados; era a cristandade buscando revestir-se da verdadeira espiritualidade advinda do mistério de Jesus Cristo. Maria foi igualmente resgatada, e por sua vez as discussões teológicas sobre a concepção de Cristo. O Concílio da Basílica (1439), na 36ª sessão, se posicionara sobre a Imaculada Conceição. Mas devido ao problema da autoridade papal ser questionada pelo Concílio, este não foi incluído

²⁰⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II. O Brasil Monárquico, Vol. 4. São Paulo: Difel, 1971, p. 326.

entre os concílios ecumênicos e suas últimas sessões foram consideradas inválidas. Quanto ao problema dogmático mariano, registramos aqui o que foi decretado por este Concílio

a Imaculada Conceção era uma ‘santa doutrina em conformidade com o culto da Igreja, a fé católica, o raciocínio correto e as Escrituras Sagradas’. Foi recomendado que essa doutrina ‘fosse aprovada, defendida e professada por todos os católicos’, proibindo-se qualquer pregação ou ensinamento contrário.²⁰⁵

O Concílio de Trento, em sua sétima sessão afirmou que toda a humanidade é portadora do pecado original, mas na 14ª sessão enfatizou: “que a universalidade do pecado original não incluía Maria”, mesmo não definindo o dogma. Somente a 08 de dezembro de 1854, o papa Pio IX, através da bula *Ineffabilis Deus* decretou o dogma da Imaculada Conceição.

Anteriormente, o papa Gregório XVI já havia se inclinado na direção da efetivação do dogma da Imaculada Conceição, e recebera pedidos dos vários cantos do mundo, que continuaram a chegar no papado de Pio IX. Para a promulgação do dogma, o novo papa escolheu os membros, preparados teologicamente, para a composição de uma comissão com a finalidade de verificar junto a bispos, padres e fiéis todas as considerações e devoções em relação à Imaculada Conceição.

Assim, na encíclica *Ubi Primum Nullis*, Pio IX fala da bem-aventurada Virgem Maria e de sua Imaculada Conceição e anuncia a comissão e os trabalhos a serem realizados para a promulgação do dogma, conclamando todos a colaborarem com essa missão. Usando as palavras do grande defensor da devoção a Maria, São Bernardo, o papa afirmava que todos os argumentos repousavam na confiança depositada na Santíssima Virgem, pois Deus “pôs em Maria a plenitude de cada bem, para que soubéssemos que dela nos vêm a esperança, a graça, e a salvação [...] Porque essa é a vontade daquele que quis que tudo tivéssemos por meio de Maria”.²⁰⁶

Pio IX inicia a bula falando que Deus já havia escolhido desde o início dos tempos a mãe de seu Filho, dedicou-lhe grande amor e a fez

²⁰⁵ Concílio da Basileia. Apud: PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 266.

²⁰⁶ Pio IX. *Ubi Primum Nullis*. N.1, p. 126. 2/2/1849. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

absolutamente livre de qualquer mancha do pecado, toda bela e perfeita, possui tal plenitude de inocência e de santidade, que, depois de Deus, não é possível pensar maior, e de quem, excetuando Deus, nenhuma mente consegue compreender a profundidade.²⁰⁷

A bula *Ineffabilis Deus* faculta a todas as províncias e reinos a escolha da Imaculada Conceição como padroeira e a criação de confrarias e congregações devotadas a ela, assim como outros tipos de tributos em sua honra. Ao mesmo tempo determina punições aos que não sigam os preceitos do dogma e não cumpram os festejos adequados em seu dia. Para entendermos a profundidade e a força do dogma segue todo o trecho referente ao seu decreto:

Nossa boca está repleta de alegria e nossos lábios exultantes. Rendemos e renderemos sempre os mais humildes e vivos agradecimentos a nosso Senhor Jesus Cristo, por nos ter concedido a graça singular de poder, ainda que sem o merecer, oferecer e decretar esta honra, esta glória e este louvor à Santíssima Mãe. Reafirmamos nossa viva esperança na **beatíssima Mãe, que, toda bela e imaculada, esmagou a cabeça venenosa da crudelíssima serpente, e trouxe a salvação ao mundo;** naquela que é a glória dos profetas e dos apóstolos, honra dos mártires, alegria e coroa de todos os santos; **seguríssimo refúgio** e fidelíssima ajuda **contra todos os perigos;** potentíssima mediadora e reconciliadora de todo o mundo junto a seu Filho unigênito; fulgidíssima beleza e ornamento da Igreja e sua segura defesa. **Reafirmamos nossa esperança naquela que sempre destruiu todas as heresias, salvou os povos fiéis de gravíssimos males de todo gênero, e nos libertou de tantos perigos que nos ameaçavam.** Que os reis obtenham o perdão, os doentes a saúde, os tímidos a força, os aflitos a consolação, os que correm perigo a ajuda. Que todos os errantes, desfeita a névoa de suas mentes, retornem ao caminho da verdade e da justiça, e **haja um só rebanho sob um único pastor.**²⁰⁸ [Grifos nossos]

A Bula papal é concluída com o pedido para que todos “continuem a venerar, invocar e suplicar a beatíssima virgem Mãe de Deus, concebida sem pecado original”,²⁰⁹ que recorram com fé “pois ela tem para conosco um coração materno”,²¹⁰ sempre intercedendo pela salvação de todos.

Retomando os grifos, gostaríamos de enfatizar a importância do dogma da Imaculada Conceição para a romanização. Neste processo, Maria aparece como a grande protetora da Igreja diante das vicissitudes pelas quais passava; fica visível a confiança depositada nela para afastar todos os erros e fazer com que a Igreja prospere

²⁰⁷ Pio IX. *Ubi Primum Nullis*. 1849, n. 1, p. 168. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

²⁰⁸ Pio IX *Ineffabilis Deus*. N.º. 24, 1854. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999, p.187.

²⁰⁹ Pio IX. *Ibidem*, p. 186.

²¹⁰ Pio IX. *Ibidem*, p. 188.

diante de todos os povos. Vê-se também o desejo de paz e liberdade em tempos de grandes perseguições e combates que o século XIX apresentava. Como símbolo, Maria sempre desempenhou um papel primordial na vida da Igreja católica e não deixou de desempenhá-lo durante o processo de romanização. Seu o dogma parece ter sido providencial em um século tão turbulento, mas também vem do amadurecimento da doutrina e do reconhecimento eclesiástico da força vital de Maria como Mãe de Deus e que estende seu amor materno a todos que a ela recorrem. Portanto, a Imaculada Conceição passa a ser um dos principais pilares da romanização, como expressa Pelikan

Há boas razões para se acreditar que nem a defesa intelectual da relação cristã pela iniciativa da teologia católica romana do século XIX, inclusive o renascimento da filosofia tomística, nem a defesa política da Igreja institucional e de suas prerrogativas contra o anticlericalismo da época tenham se mostrado tão eficazes, particularmente entre as pessoas comuns, como a campanha empreendida em favor da Virgem Maria.²¹¹

Paralelo à oficialização do dogma, a devoção. Maria tomava um novo ânimo na Europa com as novas manifestações ocorridas em vários cantos, incluindo entre elas a própria confirmação do dogma, como afirma Paul Johnson:

As novas aparições da Virgem – para santa Catarina Labouré, em 1930; em La Salette, em 1946; e em Lourdes, em 1958 – foram, após alguma hesitação inicial, incentivadas oficialmente. Nossa Senhora de Lourdes confirmou para uma menina camponesa, Bernadete, o dogma da Imaculada Conceição, definido por Pio IX em 1854 e comemorado com um monumento em Roma.²¹²

Além de alimentar a devoção o novo dogma deu ao Papa popularidade, sua imagem foi espalhada por escolas e casas, era um reforço à cultura popular, mas em novo formato, o do ultramontanismo, sendo, inclusive, agora difundido, segundo Johnson, “através dos novos meios industriais e de comunicação (jornais, livros, gravuras e objetos devocionais produzidos em massa)”.²¹³ Isso mostra que o Papa não era avesso à tecnologia, mas sim à ideologia liberal, que perseguia e atropelava, segundo ele, os

²¹¹ PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 269.

²¹² JOHNSON, Paul. *O Livro de Ouro dos Papas: a vida e a obra dos principais líderes da Igreja*. 2003, p. 273.

²¹³ *Ibidem*, p.285.

valores católicos. A crença na Imaculada Conceição de Maria, a partir do século XIX, passa a ser a expressão maior da romanização, invocada como a grande protetora da Igreja diante das transformações e ataques do mundo que passa a configurar-se. A Virgem representa o grande estandarte a anunciar que a Igreja enfrentaria a todas as forças contrárias e não desaparecia na turbulência da modernidade.

No Brasil, a pluralidade cultural passou a apresentar uma diversidade de devoções que criaram ao mesmo tempo respeito e uma imensa necessidade da intercessão da Mãe, Maria, levando a buscá-la com intensidade e com uma intimidade peculiar que os povos da América arvoram ter com Nossa Senhora. Como observa o historiador Dilermando Vieira:

O culto à Virgem Maria sintetizou, de certa forma, a piedade negra e parda, pois foi a partir das Nossas Senhoras madrinhas dos meninos que se criaram as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas desta com a família e a cultura circundante, o que se estendia por outras etapas da vida.²¹⁴

2.4.3. No limiar do Vaticano I

No ano de 1864 surge no seio do governo pontifício de Pio IX a encíclica *Quanta Cura*,²¹⁵ acompanhada do *Syllabus Errorum*,²¹⁶ um anexo contendo 80 condenações referentes ao mundo moderno, ao liberalismo e ao progresso. Em seu parágrafo 7º a *Quanta Cura* diz que:

Em meio a tão grandes opiniões depravadas, Nós, com plena consciência da Nossa missão apostólica, e com grande necessidade da religião e da sã doutrina e pela saúde das almas a Nós diretamente confiadas, assim como pelo mesmo bem da sociedade, julgamos

²¹⁴ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 98.

²¹⁵ Para Martina, “a *Quanta cura* recorda e supera a *Mirari Vos* pela dureza do tom e pela visão unicamente negativa da sociedade contemporânea”. Conferir em: MARTINA, Giacomio. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 95.

²¹⁶ O *Syllabus* constituiu-se de oitenta proposições divididas em dez capítulos. O documento pode ser disposto em três pontos: 1. Panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto e mitigado, indiferentismo, incompatibilidade entre razão e fé; 2. Erros sobre a ética natural e sobrenatural, matrimônio e 3. Natureza da Igreja e do Estado e suas relações. Todo o documento parece estar endereçado ao liberalismo e seus princípios. Da possibilidade de se buscar individualmente e sem o constrangimento de nenhuma autoridade a verdade à separação da instituição eclesiástica do Estado o liberalismo foi categoricamente negado e condenado à condição de erro. Os pontos que chamam mais a atenção são os referentes à constituição da Igreja, do Estado e das relações entre ambos. São descritos quarenta e três erros alusivos a esses pontos. Constatação que demonstra uma demasiada preocupação da Igreja e sua cúpula sobre o poder temporal que exerciam.

necessário levantar novamente Nossa voz apostólica. Para tanto, todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas especificadas nesta Carta, em Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proibimos e condenamos; e queremos que todas elas sejam temidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas.²¹⁷

Entre as ditas “opiniões depravadas” do documento acima, estavam as idéias que se referiam ao naturalismo, à liberdade de cultos, ao comunismo, ao socialismo, à educação laica, ao fim do princípio do direito divino, à negação da divindade de Jesus, ao racionalismo absoluto, à negação da validade da revelação como forma de conhecimento, ao racionalismo moderado, à historicidade dos dogmas, ao protestantismo, às sociedades secretas bíblicas e/ou clérigo-liberais, à supremacia da autoridade civil sobre a religiosa, à supressão das liberdades da Igreja nas atividades temporais, à supremacia das Igrejas nacionais sobre o primado romano, à supremacia do Estado sobre a Igreja, à ingerência do poder civil nos assuntos religiosos, à separação entre a moral religiosa e a moral civil, à validade do casamento civil, e à liberdade de expressão. No ano de 1864 já teríamos uma prévia das questões que a Igreja ultramontana apresentaria para lidar com a modernidade e com as idéias que se desenvolviam a margem do domínio temporal.

O Concílio Vaticano I, proclamado por Pio IX, também sancionou o espírito antimoderno do pensamento ultramontano engendrado desde a primeira metade do século XIX. Na verdade, a proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria, em 1854, o *Syllabus*, em 1864, e o Vaticano I, em 1869-1870, constituíram três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos, de uma mesma campanha: realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o Concílio de Trento havia realizado contra o protestantismo no século XVI. Para Pio IX, era preciso reafirmar as verdades fundamentais do cristianismo e os deveres do católico a uma sociedade levada a negar valores sobrenaturais e a aceitar uma política laicista e secularizante.²¹⁸

Segundo Giacomo Martina,²¹⁹ as mais graves proposições condenatórias do *Syllabus*, se consideradas as reações da opinião pública, foram as quatro últimas. São elas: a proposição 77, na qual se defende que a religião católica romana deveria ser considerada religião de Estado, com a exclusão de outros cultos; a 78, segundo a qual os

²¹⁷ Documentos da Igreja, período de Pio IX. Carta Encíclica Quanta Cura de 08 de dezembro de 1864. São Paulo: Paulus, 1999, p. 249.

²¹⁸ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*: de Lutero a nossos dias. São Paulo: Loyola, 1995, p. 257.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 250.

fiéis de outras religiões migrados para países católicos não poderiam professar sua fé publicamente; a 79, para a qual a liberdade civil de professar qualquer culto leva “a corromper mais facilmente os costumes e o espírito dos povos e a propagar a peste do indiferentismo”;²²⁰ e, por fim, a 80, que exclama que o romano pontífice não poderia e não deveria reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna. É possível, assim, afirmar que o *Syllabus* apresentou-se como o documento-modelo dos princípios fundamentais do pensamento ultramontano – pensamento que teve sua gênese mais pontual no pontificado de Gregório XVI e que foi se forjando ao mesmo tempo em que os ideais liberais e modernos se consolidaram. O *Syllabus Errorum* tornou-se a expressão da doutrina romanizadora e o código diretivo na busca pela primazia da Igreja sobre o Estado.²²¹ Na *Quanta Cura*, Pio IX afirmava ainda que a Igreja era responsável pela boa conduta da sociedade, devendo por isso estar livre e em condições de educar a todos.

A *Quanta Cura* (de 1864) representa, nesse contexto, o auge da política antiliberal²²², ela condenou, nominalmente, o “modernismo”, exigindo dos sacerdotes e diversos ministros da Igreja que fizessem um “juramento antimodernista”. Isso porque, entre os próprios padres, havia defensores das idéias modernistas. Por exemplo, podemos falar do nosso já citado padre Alfred Loisy foi acusado por Pio IX de modernista e acabou excomungado. Ele defendia posições liberais com relação à origem da Igreja e no que diz respeito à interpretação de textos bíblicos.

O século XIX, para a Igreja oficial, foi permeado por ataques às idéias modernas. O Papa Pio IX definia essas idéias “inimigas à religião” como constituindo-se em “erros da modernidade”. A mesma definição foi assimilada pelos bispos romanizadores no Brasil. Na compreensão da hierarquia, a reação às idéias e aos movimentos da modernidade se justificava pela defesa e garantia de existência da

²²⁰ *Ibidem*, p. 262.

²²¹ Dois exemplos de erros escritos na *Quanta Cura* ilustram o que significou para Pio IX e católicos o *Syllabus*. São eles os erros: 19º e 21º do parágrafo V *Erros Sobre a Igreja e os Seus Direitos*: A Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, inteiramente livre, nem goza de direitos próprios e constantes, dados a ela pelo seu divino Fundador, mas pertence ao poder civil definir quais sejam os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais pode exercer os mesmos; A Igreja não tem o poder de definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única e verdadeira.

²²² Entre as condenações da *Quanta Cura* estava a condenação ao *americanismo*. A *heresia americanista* consistia no reforço, por parte de católicos americanos, do que a Igreja Católica considerava princípios anti-católicos, entre eles estavam: liberdade religiosa, liberdade de pensamento, separação da Igreja e do Estado.

instituição católica, uma vez que o liberalismo advogava a liberdade em todos os campos da atividade humana e se opunha aos governos centralizados e à união Igreja-Estado, enquanto a Igreja se prendia a modelos do *Ancien Régime*. Na perspectiva católica, eram também ameaça para a Igreja a maçonaria, o socialismo e o positivismo. A maçonaria, na sua defesa da crença no “Grande Arquiteto do Universo” e o cultivo das idéias iluministas, ameaçava a verdade da Igreja com o que ela chamou de “relativismo religioso”. O socialismo real reforçava a idéia de que o catolicismo era mais um empecilho que uma contribuição à autonomia do proletariado e este deveria, livre dos condicionamentos religioso-burgueses – entre eles a fé em um Deus Salvador – buscar a felicidade e um bem-estar duradouro através da luta para superação das contradições do capitalismo. Já o positivismo, apregoando que a verdade só poderia ser alcançada através do conhecimento experimental, afastava qualquer possibilidade de uma verdade transcendental, base da religião cristã.

Portanto, pensar Igreja opondo-se à modernidade (iniciada com o iluminismo e reforçada na contemporaneidade, pós Revolução Francesa) é pensar a Igreja defendendo-se das idéias que geravam movimentos político-ideológicos e sociais contrários à cultura religiosa católica e, especificamente, à instituição eclesial que pretendia permanecer centralizada em Roma, tendo no papa, “infalível”, o orientador e o governo por excelência.

Com relação ao Concílio Vaticano I, em 29 de junho de 1868 foi publicada por Roma a bula convocatória do encontro, *Aeterni Patris*, cuja instalação se daria em 08 de dezembro de 1869, na Igreja de São Pedro.²²³ Diferentemente daquilo que ocorrera em Trento, a bula convocatória para o Vaticano I não expressava o maior desejo da participação dos governantes dos Estados europeus. O motivo: queria a Igreja preservar os assuntos internos do Concílio às interferências do poder político. Nesse sentido, Hubert Jedin afirma que “os oradores que se vêem nos quadros do Concílio de Trento faltam no palco do Concílio Vaticano”.²²⁴

O Concílio se mostrou bastante preocupado com as questões relacionadas à fé, aprovando para este campo um decreto, a 10 de dezembro de 1870, dividido em quatro

²²³ O historiador dos Concílios da Igreja Hubert Jedin informa que dos 1050 bispos católicos existentes à época, 774 tomaram parte no Concílio. Saíram dos cinco continentes: “146 de terras anglo-saxônicas, 30 da América Central e da América do Sul, 40 da Alemanha e da Áustria-Hungria, 50 de terras orientais. Somente a Rússia não permitiu a seus bispos católicos a saída do país.” Ver em: JEDIN, Hubert. *Concílios ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961, p. 156.

²²⁴ *Ibidem*, p. 159

capítulos: 1. Existência e conhecimento de um Deus pessoal; 2. Necessidade da revelação divina; 3. Sobre a natureza da fé; 4. A relação entre a fé e a ciência. As conseqüências deste decreto foram bastante controversas. De um lado, foram vistas como importantes, senão essenciais, pelo grupo da Escola Romana (de tendência mais ortodoxa), enquanto por aqueles que ainda esperavam um diálogo com as questões do tempo, como o cardeal Rauscher, de Viena, o arcebispo Conolly, de Halifax, e o bispo Vernot, da Geórgia, o que se viu foram profundas críticas.

A preocupação do Concílio para com as questões da disciplina eclesiástica e do trabalho pastoral também se mostraram bastante relevantes. Foram trabalhadas questões quanto à diversidade da situação pastoral de um país para o outro, onde tanto a distância da hierarquia católica das questões específicas de cada localidade, como a grande diversidade de idéias, práticas e costumes que se apresentavam ao culto católico eram motivos da preocupação conciliar, despertando o interesse da Igreja para o desenvolvimento de uma proposta de uniformização do catolicismo.

O Concílio Vaticano I acirrou o distanciamento político-ideológico entre Estado e Igreja, quando, em 1870, declarou a infalibilidade do Papa. Fortalecido, teve melhores condições para enfrentar os países liberais, nacionalistas e, por vezes, anticristãos, que se julgavam competentes para legislar sobre questões espirituais. A Diocese de Mariana, por meio do seu órgão de exercício de ultramontanismo, que consistia o periódico *O Bom Ladrão* assim se pronunciou a respeito da infalibilidade papal

Nem se argumenta contra a infalibilidade como procedimento pouco regular de alguns Papas, como Alexandre VI e Sérgio III, e nem também com erros de outros Papas nas suas decisões em questões geográficas e astronômicas, porque sendo o dom da infalibilidade anexo ao caráter Sacerdotal que é impresso na alma e privativo da dignidade pontifical, não pode destruí-lo o mau procedimento de alguns Papas, nem os erros de outros em negócios temporais, porque a jurisdição que São Pedro recebeu de Jesus Cristo foi espiritual, e por conseguinte, seus sucessores, os Papas, gozam somente em negócios espirituais, pois Jesus Cristo não veio ao mundo para ensinar ciências naturais, mas sim perfeita moral, como meio para alcançarmos a glória eterna, seu único fim.

A vista do exposto se convencerá o leitor imparcial que o Papa tem a prerrogativa da infalibilidade como parte integrante da jurisdição que recebeu de Jesus Cristo para governar e dirigir a sua Igreja e expurgá-la de todos os vícios que a impiedade, sob a máscara da civilização, se esforça para inocular em sua doutrina, que hoje independente em seu juízo de qualquer outra autoridade e que sendo espiritual toda a sua jurisdição, não estão sujeitos ao Placet de qualquer governo que seja, e os breves e bulas para

produzir seus efeitos entre os católicos. Assim o entende o cristão católico apostólico romano.²²⁵

A respeito das palavras de D. Viçoso, acima citadas, o que podemos dizer é que representavam apenas a opinião de uma parcela do clero católico, haja vista que, como dissemos, o Concílio Vaticano I não encontrou homogeneidade em seu interior, sendo a questão da infalibilidade um problema por demais sério. Alguns, como os católicos liberais, valorizavam as definições do Concílio acima das ações do papa, e esta situação colaborou para que o Vaticano I fosse apontado por alguns como sendo um “anti-concílio” na história da Igreja católica, conforme podemos apreender nas palavras de Gustav Radbruch, em sua *Introdução à Ciência do Direito*, de 1910.

O Concílio, em seus sete meses de trabalhos e em quatro sessões solenes, promulgou as constituições dogmáticas *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*. A primeira seguia o método do Concílio de Trento,³⁰ referente à “ampla exposição da doutrina católica (capítulos), e, depois, condenação das doutrinas opostas (cânones), com fórmulas concisas, claras e definitivas”.²²⁶ Ocupando-se de problemas concernentes à relação entre fé e razão, em especial das doutrinas que exaltavam ou humilhavam excessivamente a natureza e os deveres da razão, a *Dei Filius* rechaçava tanto a noção de um conhecimento exclusivamente racional, quanto a doutrina do *tradicionalismo*, que negava a possibilidade de a razão alcançar verdades metafísicas. Rechaçava ainda o *fideísmo*, que, “sem negar as forças da razão e sem recusar a fé, separa[va] radicalmente uma da outra, desvinculando a fé de toda relação com as premissas racionais e negando que a razão precede a fé [...]”²²⁷. Para Martina, no conjunto da *Dei Filius* percebe-se, em certo equilíbrio, a visão de uma Igreja que confia nas capacidades humanas, reconhecendo, porém, seus limites. Dessa maneira, a Igreja católica condenava no âmbito dogmático algumas das premissas racionalistas que vinham se consolidando desde o movimento iluminista. A *Pastor Aeternus*, por sua vez, reafirmou proposições formuladas havia muitos séculos. O documento

repete ao pé da letra as palavras do Concílio de Florença de 1439 e acrescenta algumas palavras que indicavam com maior clareza como o poder pontifício poderia coexistir com o dos bispos. A constituição

²²⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 08 de dezembro de 1873, grifos nossos.

²²⁶ COLLANTES, Justo. *A fé católica: documentos do magistério da Igreja*. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003, p. 74.

²²⁷ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 267.

afirma a despeito, que o “papa possui a autoridade suprema de jurisdição em toda sua plenitude, que o poder papal é ordinário (ou seja, não delegado), imediato [concedido ao pontífice diretamente por Deus, não por delegação da Igreja], verdadeiramente episcopal, sobre todos os fiéis e pastores no que diz respeito à fé, aos costumes e à disciplina.”²²⁸

Nota-se, assim, que o Concílio Vaticano I procurou legitimar dogmaticamente os esforços de centralização da Igreja em Roma empreendidos durante todo o século XIX.

No entanto, o tema que despertava paixões por todos os lados era a infalibilidade papal. Várias lutas foram travadas antes de sua aprovação, ocorrida em dezoito de julho de 1870, com amplo apoio de Pio IX. O resultado, contudo, não foi o esperado pelo pontífice e pelos grupos ultramontanos que lhe eram fiéis: aprovou-se a infalibilidade papal como dogma, mas em sua formulação restrita

o Romano Pontífice, quando fala *ex cátedra* – isto é, quando, cumprindo seu múnus de Pastor e Doutor de todos os cristãos, define, em razão de sua suprema autoridade apostólica, que uma doutrina de Fé ou de Moral deve ser guardada por toda a Igreja – goza, em virtude da Assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do Bem-Aventurado Pedro, daquela infalibilidade com que o Divino Redentor quis que fosse dotada Sua Igreja ao definir uma doutrina de Fé ou de Moral; e que portanto tais definições do Romano Pontífice são irreformáveis por si mesmas[...].²²⁹

Martina observa que antes mesmo do início do concílio os ânimos já se exaltavam e dissensões ocorriam em relação à matéria. A tensão

explodiu com violência logo depois da publicação de um artigo da *Civiltà Cattolica*, em fevereiro de 1869, com a explícita aprovação do papa; a revista semi-oficiosa referia com benevolência a opinião de alguns católicos franceses, que esperavam não só a aprovação em forma positiva e adequadamente desenvolvida das doutrina expostas no Sílabo de modo negativo e sintético, como também a definição por aclamação da infalibilidade do papa. Tratava-se de teses extremas, sustentadas na França apenas por Veuillot e por seus mais fiéis seguidores; mas a implícita aprovação contida na *Civiltà Cattolica* deu a impressão de que a cúria se alinhava ao lado dessas mesmas posições, enquanto Roma prevalecia no fundo uma moderação bem maior.²³⁰

A designação da infalibilidade papal como dogma resultou do embate entre diferentes posições ideológicas que, como consequência do liberalismo, se digladiavam

²²⁸ *Ibidem*, p. 271.

²²⁹ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1995. P. 253.

²³⁰ *Ibidem*, p. 260.

também âmbito eclesiástico. Tal conjuntura “provocou forte reação a favor da autoridade em geral e do magistério hierárquico em particular. Sem a autoridade doutrinária, não parecia viável manter a unidade doutrinal da Igreja”.²³¹ Mesmo que o dogma da infalibilidade não tenha sido promulgado em decorrência das pressões ultramontanas – que buscavam que ele fosse estabelecido em sua “extensão máxima” –, seria incorreto desconsiderar sua importância para a vida da Igreja dos séculos XIX e XX. A perda do poder material do Papa, na questão dos Estados Pontifícios invadidos na unificação italiana, o leva a se dotar de um grande poder espiritual e simbólico, assumindo a postura de um quase “deus na terra” com a definição de sua infalibilidade. Além disso, a promulgação da infalibilidade reafirmava a centralização romana e consolidava legal e juridicamente os passos que haviam sido dados na gênese do ultramontanismo.

2.5. Fundamentalismo religioso e modernidade

O nascimento do movimento fundamentalista se insere no centro da modernidade. Esta foi o emergir da consciência autônoma, histórica e crítica. Ante a modernidade, podemos dizer que o fundamentalismo apresenta-se como uma via de mão dupla. Isso porque, de um lado, ele é resultado desta modernidade crítica, secularizada, individualizante e pluralizada. De outro lado, é uma reação à modernidade ocidental, liberal e tecnocrática. Há um paralelo entre modernidade e fundamentalismo, organizado por Thomas Meyer, que facilita o entendimento.

A modernidade é cunhada pela dependência de toda a experiência do mundo da ciência; o fundamentalismo, em contrapartida, é caracterizado pela inimizade à ciência e à razão. Na modernidade valem formas universalistas de fundamentações morais e jurídicas; os fundamentalistas não têm escrúpulos em estender as pretensões de vigência das suas normas para além do círculo da sua confissão. Na modernidade as artes são autônomas; no fundamentalismo elas são conduzidas pelas rédeas de uma moral definida em termos religiosos. Na modernidade gerencia-se e administra-se conforme padrões formal-rationais; a economia e a administração política são organizadas sob a dominação fundamentalista, segundo critérios da tradição. Na modernidade as orientações religiosas são privadas; os fundamentalistas utilizam os princípios religiosos sem mediações para o dimensionamento da ordem público-política. A modernidade é

²³¹ GÓMEZ-HERAS, José. Fé e autoridade eclesiástica no Concílio Vaticano I. *Concilium*, Petrópolis, v. 117, f. 7, p. 63-70, 1976, p. 68.

caracterizada pela criação do indivíduo por si mesmo; os fundamentalistas querem reintegrar o indivíduo numa ordem estamental previamente dada pela tradição.²³²

Enquanto a modernidade é uma reação à estrutura de organização medieval, centrada na autoridade, ela centra-se na razão humana e na ciência, carregando a bandeira da autonomia do sujeito histórico. Em contrapartida, o fundamentalismo religioso é um movimento crítico às inovações trazidas pela modernidade a partir de uma narrativa sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião.

O fundamentalismo defende uma compreensão das verdades bíblicas – tidas como absolutas – e nega a presença de erros no livro sagrado, o liberalismo se apoiava na inconstância humana e nas modificações advindas dessas irregularidades. Ao estar e atuar na modernidade faz críticas à modernidade cultural, e ele usufrui das produções da modernização tecnológica, buscando o maior benefício para o movimento. Nas palavras de Leonardo Boff, o fundamentalismo pode ser definido da seguinte maneira

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.²³³

Fundamentalista é aquele, portanto, que está muito mais interessado em guardar a letra da doutrina do que em fazer vivificar o seu espírito. A interpretação atualizada é um risco para uma mente fundamentalista, pois pode vir a perder sua verdade original, primitiva. Assim, a sua maneira de ler a letra da doutrina é que deve ser preservada. Nesta perspectiva, se sua forma de apreender a verdade é absoluta, significa que ninguém mais poderá chegar à verdade, a não ser através da sua forma de apreendê-la. Esta compreensão gera intolerância e desprezo do outro e das outras maneiras de compreender a verdade, provocando, inclusive, práticas violentas. Nesta perspectiva, pode ser compreendida como fundamentalista a pessoa ou instituição que se fecha em sua própria concepção da verdade, não se abrindo para o diálogo e nem para novas

²³² MEYER, Thomas. *Fundamentalismo, rebelião contra a modernidade* (1989) apud DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 15.

²³³ BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

construções de identidade. Quer impor sua maneira de compreender “a verdade” aos seus interlocutores. Podemos, então, dizer que a Igreja ultramontana se estrutura de uma forma burocrática e moderna, e que se utiliza de ferramentas advindas da modernidade (como os meios de comunicação mais diversos), porém em sua forma de agir, adota uma postura de caráter fundamentalista e combativa.²³⁴

No cenário moderno houve o desenvolvimento de novos métodos para a compreensão do texto bíblico. Até então, o que ocorreu de fato durante séculos, foi uma leitura das histórias bíblicas sem qualquer crítica histórica aos fatos nela contados. Até a época da Reforma, a Sagrada Escritura foi tida como documento sem erros, a real revelação divina. Lentamente começam a emergir, na modernidade, maneiras diferentes de ler e compreender o texto bíblico. A exegese bíblica vai se tornando histórica e, posteriormente, crítica. No método histórico, manifesta-se o intuito de distinguir entre histórias puramente imaginadas, inventadas, e histórias reais, verificáveis. Esse método histórico-crítico procurará ler as narrativas sagradas buscando saber se os fatos narrados realmente aconteceram e se aconteceram da forma como estão narrados.

Como já dissemos anteriormente, no universo protestante europeu, no final do século XIX e começo do século XX, começa a despontar uma teologia que quer entrar em diálogo com a modernidade. Sobretudo teólogos como Albert Ritschl, Otto Pfleiderer, Adolf von Harnack e Ernst Troeltsch irão desenvolver a teologia liberal. Esse liberalismo teológico parte do seguinte postulado fundamental:

O cristianismo deve reconciliar-se com o mundo moderno, isto é, com o seu naturalismo científico, com o seu racionalismo moral, com a sua democracia política. O cristianismo deve assimilar todo o valor positivo da modernidade, o que o tornará mais puro, mais autêntico.²³⁵

Nesta busca de se tornar o cristianismo algo moderno irão usufruir de todo racionalismo possível para interpretá-lo de forma que passe a dizer algo significativo, não contraditório e verdadeiro a este novo homem e a esta nova mulher moderna.

No universo católico, a atitude fundamentalista é conhecida como atitude integrista ou integralista, conforme referimo-nos linhas acima aos católicos integrais, (ou ainda, como “movimento de restauração”). Para Leonardo Boff, esse movimento

²³⁴ Agradeço profundamente ao professor Dr. Sérgio da Mata, que teceu esta importante observação na crítica de meu exame de qualificação.

²³⁵ COMBLIN, José. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 33.

integrista católico pode ser dividido em fundamentalismo doutrinário e fundamentalismo ético-moral.²³⁶ O fundamentalismo doutrinário sustenta que a única igreja de Cristo é a Igreja católica, as outras igrejas possuem apenas elementos eclesiais; o catolicismo é a única religião verdadeira e as outras tradições religiosas devem se converter a esta.

Optamos por incluir esta breve discussão sobre fundamentalismo, religião e modernidade no intuito de abrir um espaço para que o movimento romanizador da Igreja católica possa ser observado como estando totalmente inserido nos meandros desse espaço. Como em história a interpretação complementa o fato, quando na realidade não o faz, preferimos não definir claramente, de antemão, a romanização como possuindo um caráter eminentemente fundamentalista, mas também temos consciência de não ter sido ela um fenômeno de clara modernidade. Conforme disse o bispo D. Viçoso no jornal *O Romano*, referindo-se ao movimento ultramontano

Certamente a questão não é a de ressuscitar a Idade Média: sabe-se bem, e aqueles que nos opõe esta estúpida apreensão o sabem melhor do que ninguém. Mas o que é útil é ressuscitar os sentimentos de justiça, de admiração e de amor que merecem os grandes homens e os grandes santos que o catolicismo inspirou, além das grandes instituições que o catolicismo encheu com seu espírito. [...] O patrimônio da verdade histórica já está reconquistado mais do que pela metade. A história-mentira, a história-paródia, a história-declamação, à maneira dos Voltaires, dos Dulaures e dos Schillers seria apenas tolerada hoje em um folhetim.

[...] A liturgia, fonte das mais puras inspirações da arte, alimento inesgotável da piedade ortodoxa, escapa por um socorro inesperado ao perigo de que a ameaçava o espírito de inovação e de localidade.²³⁷

O que decidimos por fazer é não fechar os olhos para as variadas tendências que podem se apresentar de um dado fenômeno aos olhos do pesquisador. Pensamos ser a romanização um movimento de combate à modernidade que se apresentava diante da Igreja, mas temos a noção de que esta, também soube, e bem, se valer das ferramentas disponíveis – inclusive no próprio campo do mundo moderno – para a ela reagir. E vamos ainda mais longe: identificamos na Igreja do XIX aspectos que nos apresentam a existência de uma concepção católica de modernidade, o que auxiliou na formação de

²³⁶ BOFF, *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 18-19.

²³⁷ AEAM. *O Romano*. Mariana, 29 de janeiro de 1853, grifos nossos.

uma Igreja organizada de forma burocrática e racional, perfeitamente consciente das suas tarefas nos mundos terreno e espiritual.

Capítulo 3: O Brasil regalista e a romanização

Tolerar é soffrer, permitir, tolerância é permissão, soffrimento.

É necessário admitir-se em matéria de religião, tolerância civil e religiosa, intolerância civil e religiosa.

Tolerância civil é a permissão que tem os súbditos de um Estado de seguirem qualquer culto ou religião, sem serem perseguidos por causa do seu culto, e gozarem de protecção que defenda o exercício de seus ritos da perturbação causada por outrem.

Tolerância religiosa é a permissão de todo e qualquer culto como verdadeiro e bom, ou a crença de que todo e qualquer culto é verdadeiro e bom.

Differem estas duas tolerâncias em que, na segunda acha-se a crença de que toda religião é verdadeira, na primeira pode existir ou não esta crença.²³⁸

A história do cristianismo católico no século XIX foi marcada pela ação da Igreja, através tanto da Santa Sé quanto das suas dioceses, na busca por reformas que visavam à implementação da política ultramontana,²³⁹ pautada pelo esforço de centralização em torno da figura do papa, o bispo de Roma. Essa política de reformas marcadamente romanizante e que apresentamos em aspectos mais gerais e amplos no segundo capítulo, foi também assumida pelos bispos brasileiros.²⁴⁰ Para os ultramontanos, “só é autêntica a ortodoxia católica emanada de Roma. Portanto, não basta ser católico, é preciso ser católico romano”.²⁴¹ Diríamos mais: ser católico, dentro desta visão eclesiológica, além de indicar o alinhamento direto com as diretrizes emanadas de Roma implicava ainda, e necessariamente, a adoção dos princípios ultramontanos, tanto para o clero como para os fiéis. É o que podemos observar neste artigo d’*O Bom Ladrão*, no número veiculado pela Diocese de Mariana em 20 de fevereiro de 1875

²³⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de agosto de 1874.

²³⁹ Para muitos historiadores do cristianismo no Brasil, romanização e reforma são termos associados. Daí ser comum encontrar narrativas que atribuem à Romanização o conceito de reforma ultramontana. Riolando Azzi atribuía aos bispos ultramontanos o título de “bispos reformadores”.

²⁴⁰ As manifestações eclesiológicas passaram a ser realizadas dentro de padrões idênticos, por um processo que se convencionou chamar de “romanização do catolicismo”: não só o latim continuou sendo a língua oficial da Igreja, como devia ser pronunciado “à moda romana”; a única liturgia aceita era a romana, e até as casulas deveriam ter “corte romano”; os clérigos, por seu turno, deviam estar sempre revestido do hábito talar romano. Desde modo, a catolicidade da Igreja passou a expressar-se concretamente por meio da sua romanidade. Conferir em: AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e mundo: uma perspectiva histórica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 66, n. 262, p.337-369, 2006.

²⁴¹ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. – (Coleção Igreja na história). Tomo 2, período imperial e transição republicana, p.74.

Poderá um homem ser catholico sem ser ultramontano? Em nossa atrapalhada época é até commum encontrarmos homens confusos a pensar que “quero ser catholico apostólico romano mas não sou nem quero ser ultramontano”. Ora, desejará saber destes cavalheiros que cousa entendem por ultramontano, e como hoje podem conceber esta qualidade separada do catholico. Ser catholico não consiste em afferrar-se com unhas e dentes a esse nome, mas em crer sinceramente as verdades reveladas por Jesus Christo, e ensinadas pela Igreja, depositaria do preciosissimo thesouro da revelação.

A fé é indivisível, como o mesmo Deos donde ella nos vem: ou tudo, ou nada. Se crêem a Igreja infallivel, porque não pode não pode errar no que define; ahi está uma definição lavrada por ella: aceitem-na. Si a não recebem, não admitem a infallibilidade do magistério catholico, não admitem a divindade da Igreja: tomam-na por uma sociedade inteiramente humana, que pode nos afirmar o verdadeiro e o falso. Logo não são catholicos.²⁴²

A lógica ultramontana alinhava-se ao pensamento e à política do papa Pio IX, que iniciou seu pontificado com tendências liberais, mas depois se tornou o mais ultramontano de todos os papas, conforme as explicações do nosso capítulo anterior. Em parte, sua nova orientação decorreu das revoltas populares de 1848, que o obrigaram a viver por dois anos exilado em Gaeta. Principalmente após o regresso a Roma, em 1850, o cerne de suas propostas foi a centralização da política eclesiástica no que dizia respeito tanto à administração quanto às questões religiosas. Segundo Azzi

O processo histórico da unificação italiana, culminando com a tomada de Roma em 1870, destruiu o poder temporal da Igreja, com a anexação dos Estados Pontifícios ao Reino da Itália, sob Vitor Emanuel II. Além de clamar contra essas usurpações de territórios, a Santa Sé excomungou o novo governo italiano [...] Sob o incentivo dos ultramontanos intransigentes [radicais que condenavam o mundo moderno e o Estado leigo], foi apresentada a imagem do Papa como ‘prisioneiro do Vaticano’, vítima dos poderes temporais e das idéias liberais.²⁴³

A situação de vitimização do papa trouxe, de certa forma, saldos políticos positivos para a Santa Sé. A divulgação por toda a Igreja da imagem de um pontífice injustiçado e perseguido incentivou movimentos de católicos em defesa do “papa-mártir”, e em muito favoreceu os ultramontanos em suas pretensões centralizadoras.

Por outro lado, as ações centralizadoras da Igreja de Roma esbarravam, em muitos países e especialmente no Brasil, nos poderes do Estado, gerando conflitos e acomodações entre estes dois campos de poder estabelecidos. No caso brasileiro, a

²⁴² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de Fevereiro de 1875.

²⁴³ AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e mundo: uma perspectiva histórica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 66, n. 262, p.337-369, 2006.

existência da instituição do Padroado Régio fazia do corpo religioso um instrumento do Estado imperial para as mais diversas questões – como censos populacionais e atividades de vigilância –, além do fato de o império possuir o arbítrio de interferir diretamente nos assuntos internos da Igreja. Através do *Placet* da monarquia, o Estado agia na nomeação de bispos e sacerdotes, realizava o pagamento desses religiosos, optava pela colação ou não dos vigários além de fazer indicações pessoais para a ocupação de cargos eclesiásticos.

Ao longo deste capítulo, buscaremos analisar o processo de instalação do Padroado Régio no Brasil, assim como as questões mais nevrálgicas que se deram entre essa instituição e as ações da Igreja romanizada.

3.1. Cesaropapismo e hierocracia

O Regime de Padroado teve sua origem no antigo Direito Romano. Somente mais tarde ele adquiriu uma configuração canônica, quando este instituto jurídico foi assumido pela Igreja Católica e integrado na disciplina eclesiástica.

O edifício jurídico romano não podia deixar de exercer sua influência sobre a Igreja Católica, que, no seu início, colheu do Direito Romano muitas categorias jurídicas para organizar a sua disciplina eclesiástica e elaborar o seu próprio Direito Canônico. Nesse sentido, algumas instituições jurídicas romanas, como foi o caso do regime de padroado, foram adaptadas às condições jurídicas da Igreja Católica nos tempos antigos e aplicadas na sua organização eclesiástica. A Igreja medieval, sobretudo aquela que saiu da Reforma Gregoriana, nos séculos XI a XIII, fez do padroado uma instituição de fundamental importância, com uma refinada definição canônica em seus contornos jurídicos.²⁴⁴

Max Weber nos fornece um importante conjunto, ou um quadro de relações, envolvendo os desenvolvimentos e embates entre as instituições do cesaropapismo e da hierocracia. Para este autor, o poder do Estado sobre a religião (como aquilo que constitui o cesaropapismo) se apresentou com muito mais intensidade nos ambientes em que a religião se mostrava mais profundamente influenciada por manifestações mágicas, ou seja, onde sofrera um processo menor ou mais lento de racionalização. Podemos afirmar, então, que os Estados cesaropapistas existiram em grandes proporções no mundo oriental, mas suas manifestações também podem ser bastante sentidas em terras do Ocidente, onde se viu, por exemplo, na adoção do sistema de Padroado Régio –

²⁴⁴ ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 167.

muito comum, por exemplo, no interior do vasto império português – que não raramente transformou a esfera do religioso em um campo da administração pública.

Em grande medida, não devemos identificar no interior do Estado cesaropapista a existência de uma total e completa submissão do campo religioso, mas sim, e também, a ocorrência de uma certa ambivalência, de uma política de conciliação e, por que não dizer, de “boas vizinhanças” envolvendo a ambos, ou pelo menos uma delimitação de certas esferas de atuação dos mesmos

O poder secular põe à disposição do eclesiástico meios de coação externos para a conservação da sua posição de poder, ou pelo menos para o arrecadamento de impostos eclesiásticos e de outros meios de subsistência materiais, e em compensação este costuma oferecer ao soberano secular particularmente a garantia do reconhecimento de sua legitimidade e a domesticação dos súditos, com seus maios religiosos.²⁴⁵

Para explicitarmos uma situação bastante particular sobre a religião ocidental, voltamos a Weber

De forma perfeita, conseguiu-se, em geral, a submissão do poder sacerdotal ao real, ali onde a qualificação religiosa não funcionava, principalmente, como carisma mágico de seus portadores e não fora racionalizada, no sentido de um aparato burocrático próprio, com sistema doutrinal próprio [...] e, sobretudo, onde ainda não foi alcançado, ou já abandonado, na consciência religiosa, o tipo de religião ética ou de “salvação”. Onde reina este tipo, a força de resistência dos poderes hierocráticos contra o poder secular é muitas vezes insuperável, e este último não tem escolha além de fazer um acordo.²⁴⁶

De certa maneira, embora em alguns lugares tenhamos visto o poder político solapando as autonomias religiosas, e em outros ambientes ocorrera uma certa divisão desses poderes, pode também acontecer – como de fato ocorreu – ainda o inverso desta situação, ou seja, um fortalecimento e uma organização tal da instituição hierocrática em que esta chegue ao ponto de sobrepor seus poderes aos do próprio Estado

Quando o cesaropapismo reina desenfreadamente neste sentido, a consequência inevitável é a estereotipagem da essência da religião no nível de uma influência ritualista puramente técnica, dos poderes sobrenaturais e o refreamento de todo desenvolvimento que possa possuir uma “religião de salvação”.

²⁴⁵ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II), p. 367.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 365.

Ao contrário, quando o carisma hierocrático é mais forte, ou chega a sê-lo, procura degradar o poder e a ordem políticos, desde que já não se tenha apoderado destes.²⁴⁷

É na Idade Média que podem ser sentidos inicialmente os primeiros momentos de choque entre os poderes civil e eclesiástico em matéria de padroado. Como disse Alceu Kuhnen:

Os patronos das igrejas, mesmo que formalmente tivessem feito uma vultosa doação, desfazendo-se de parte de seus bens em favor da Igreja, na prática, não entregavam completamente este patrimônio a ela, visto que continuavam exercendo um real domínio, como se os bens eclesiásticos fossem uma extensão de suas propriedades seculares.²⁴⁸

Esta situação exigiu as ações regulamentadoras dos papas reformadores dos séculos XI a XIII, que se encarregaram de tentar disciplinar e conferir uma forma canônica às interferências do feudalismo na Igreja medieval. Tal é o exemplo dos papas Gregório VII e Alexandre III. Este último, interessado em moderar e estabelecer limites à excessiva interferência do domínio leigo nos assuntos eclesiásticos, convocou o 3º Concílio Ecumênico Lateranense, em 1179, que instituiu o Direito de Padroado. Tal direito permitiu aos papas e aos concílios²⁴⁹ uma base jurídica que estivesse de acordo com a vontade da Igreja de resguardar sua autonomia interna, de modo a disciplinar a ação dos leigos na Igreja, impondo-lhes limites ao governo dos bens e benefícios eclesiásticos.

Ocorre que nos momentos em que uma religião encontra-se mais plenamente racionalizada, uma espécie de “Estado” ou “poder paralelo” se erige diante do poder político a partir da instituição hierocrática fortalecida. Em Weber existem quatro momentos em que a hierocracia transforma-se em igreja propriamente dita. Nessas etapas observamos primordialmente o desenvolvimento de um corpo de funcionários (em um processo de burocratização crescente), os sacerdotes profissionais com salário e carreira, portadores de uma vasta gama de deveres e conduta separados (ou que se queiram assim) das ditas “coisas do mundo”. Num segundo momento, a hierocracia

²⁴⁷ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II), p. 367.

²⁴⁸ KUHNNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil. 1500-1552*. São Paulo: Edusc, 2005, p. 37.

²⁴⁹ Foi somente com o Concílio de Trento que o regime de padroado particular e familiar foi suprimido, mantendo-se apenas os padroados régios e universais.

manifesta suas pretensões de dominação mais “universalistas”,²⁵⁰ não se distinguindo, nesse sentido, do Estado cesaropapista como o conhecemos. Posteriormente, quando o dogma e o culto já se encontram racionalizados – e, por conseguinte, sistematizados – a comunidade, como um todo, adquire um caráter funcional, ocorrendo a separação entre a pessoa e o carisma, e a ulterior vinculação deste ao cargo no interior da instituição. Disse Weber que

Igrejas neste sentido produziram, além do cristianismo, apenas o Islã, o budismo na forma de lamaísmo e, em sentido mais limitado, devido a sua efetiva vinculação nacional, o mahdismo e o judaísmo e, ao que parece, antes deles, a hierocracia egípcia tardia.²⁵¹

Para se firmar enquanto instituição, a hierocracia precisa também romper com o poder concentrado pelas seitas²⁵² de caráter religioso, envolvendo, aí, a oposição entre dois outros tipos ideais também muito caros em Weber: o *mago* e o *sacerdote*. Ao primeiro corresponde um carisma que lhe é totalmente pessoal, sendo ele um particular que age livremente, espalhando sua magia “àqueles que lhe conferem credibilidade”.²⁵³ O sacerdote, por sua vez, pode ser apontado, na sua qualidade de funcionário, como um burocrata dentro da Igreja. Seu carisma pertence especificamente ao cargo que ocupa, não à sua figura em particular. O sacerdote trabalha para uma instituição e sobre ele pesa toda uma gama de controle interno, definido pela hierarquia de cargos. Ele precisa respeitar os limites de sua relação com o “mundo” de fora desta instituição, podendo inclusive ser punido em caso de desvios ou demais comportamentos não condizentes com as diretrizes da função que ocupa.

A instituição de poder hierocrático se embasa na teologia (que consiste na religião e suas “coisas” apresentada de forma sistematizada), na hierarquia interna e com base na educação sacerdotal teológica. Para Weber, duas qualidades desse poder o recomendam ao Estado como aliado: a importância do seu caráter legitimador e a domesticação efetiva que pode realizar sobre os dominados – e a este respeito vale

²⁵⁰ No sentido de que não existem fronteiras nacionais nem limites jurídicos próprios para sua atuação.

²⁵¹ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II), p. 368.

²⁵² Sabemos das diferenças existentes entre seita e Igreja no pensamento weberiano. No tocante a seita, aqueles que seriam seus futuros membros precisam ingressar nela mediante critérios de escolha e seleção que passam por qualidades morais e pessoais; representa um grupo particular, sem pretensões universais. Já para a Igreja, temos que as pessoas já nascem em seu interior, obedecem à distribuição dos “bens de salvação” e respeitam as qualidades inerentes à hierarquia eclesiástica e seu carisma concentrado no cargo que ocupam na instituição.

²⁵³ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II), p. 294.

destacar o peso que adquire o controle sobre mecanismos educacionais e sobre a oferta dos “bens de salvação”, deste ou do outro mundo.

3.2. O sistema de Padroado Régio

Graças ao fato de a fundação da cidade de Roma se repetir na fundação da Igreja Católica, embora evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã. O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder aos príncipes do mundo.²⁵⁴

Em linhas gerais, pode-se dizer que o modelo eclesiástico vigente na Europa, denominado Cristandade, surgira no século IV, quando o Cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano, e perdurou até o século XVI e o advento do protestantismo.²⁵⁵ Na Península Ibérica, o modelo de Cristandade subsistiu sob a forma do Regime de Padroado,²⁵⁶ estendendo-se por toda a América Latina. Assim, no Brasil, o tema da integração entre o Estado e a Igreja, característica-chave do modelo europeu, foi pautado pelo fato de que, desde o período colonial, a Igreja estava subordinada aos ditames do Estado português. A relação entre ambas as instituições, definida pelo regalismo, configurava, assim como no Portugal do Antigo Regime, uma tal imbricação que, em muitas atribuições públicas e religiosas, o Estado se confundia com a Igreja, ou esta última era entendida como mais um dos vários departamentos do governo.

²⁵⁴ ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 169.

²⁵⁵ Para Thomas Bruneau, o modelo de cristandade caracterizava-se por quatro pontos: 1. princípio organizacional deve cobrir totalmente todos os territórios, “o mundo inteiro deve ser cristão”; 2. todos os habitantes do planeta eram “caça lícita para a religião”; 3. a sociedade deveria ser constituída a partir dos termos da Igreja e receber dela toda sua regulamentação; 4. a Igreja deveria se integrar ao maior número possível de estruturas social. Esse modelo buscava assim “permear tudo, através de qualquer meio, por todos os mecanismos do Estado e da sociedade”. BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974, p. 28. Cristandade implica a utopia de construir uma sociedade *integralmente cristã*, ou seja, a religião cristã deve penetrar todos os segmentos da vida tanto do cidadão como da coletividade. Nesse projeto religioso-político, o poder civil e o poder eclesiástico trabalham juntos numa íntima união de forças, em que os limites e competências de cada um não são bem definidos MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. Tomo I, p. 97.

²⁵⁶ O Padroado Régio é instalado no Brasil como uma instituição integrante do modelo colonial aqui implantado, dotado de um caráter político, religioso e jurídico. Observa-se que o desenvolvimento da Igreja católica no Brasil constituía uma parte integrante do próprio sistema colonial, motivando-o e tronando-o mais eficaz. Vale observar que o sistema de Padroado, visto enquanto um direito de fundador e de defesa da religião da parte do governante do Estado, possui caráter vitalício e hereditário.

A função de “protetor” da Igreja exercida pelo rei de Portugal só pode ser compreendida no contexto histórico medieval, marcado pela Cristandade e pela idéia de que o Estado devia ser monárquico. O Padroado, tendo como fim último a propagação da fé e a consolidação da Igreja católica e do Estado português, emergiu de concessões papais que possibilitaram à Coroa amalgamar interesses políticos, econômicos e religiosos. Era, pois, uma forma de compromisso entre a Igreja de Roma, legitimadora das conquistas de Portugal, e a Coroa portuguesa, veículo de expansão da fé católica. Pelas regras do Padroado, o papa²⁵⁷ outorgava aos reis determinados direitos e privilégios originalmente restritos à Igreja, entre os quais destacavam-se o direito de nomear bispos, de conferir benefícios eclesiásticos – como o *placet* em relação aos decretos dos concílios, às cartas apostólicas e a quaisquer outros documentos eclesiásticos – e de receber os dízimos das Igrejas pertencentes à Ordem de Cristo. Dessa maneira, o rei, chefe do Estado, tornava-se também superior religioso, recebendo do “vigário de Cristo na terra” o direito “sagrado” de governar.

No Brasil o sistema de Padroado só veio dar continuidade a uma prática que Portugal já vinha exercendo desde o início do século XVI²⁵⁸, com o rei D. Manuel I. Segundo Ney de Souza, o Padroado foi resultado de sucessivas concessões; no caso de Portugal, essa relação começou com o papa Eugênio IV (1431-1447), sendo continuada com Nicolau V (1447-1455), com Calixto III (1455-1458) e com Alexandre VI (1492-1503). A Bula *Inter Coetera* (1493) já apresentara as idéias de redução, submissão e conversão à fé verdadeira, como nos apresenta José Murilo de Carvalho

Para recompensar os reis portugueses por sua luta contra os mouros e por espalhar o catolicismo pelo mundo, Roma lhes concedeu o padroado, isto é, o direito de indicar bispos, e outros privilégios menores referentes à administração eclesiástica. Dois desses privilégios assumiram grande importância no Segundo Reinado, o direito de recurso ao governo em questões de disciplina eclesiástica e o direito do *placet*, isto é de censurar todos os documentos

²⁵⁷ Pierre Pierrard apresenta os papas da Renascença como “príncipes seculares”, amadores de objetos de arte e festas, verdadeiros antipapas. As preocupações artísticas e políticas se mostravam, em alguns, mais importantes que as preocupações religiosas. Como exemplos, Pierrard cita Félix V, Nicolau V, Calixto III, Pio II, Paulo II, Sixto IV Inocêncio III, Alexandre VI Borja e Leão X, ou seja, todos os papas compreendidos entre os séculos XV e XVI. Tráfico de influências, patrimonialismo, nepotismo e concubinato eram algumas das “funções”, ou “qualidades” desses papas em grande medida relaxados dos cuidados com a religião.

²⁵⁸ Pra Alceu Huhnen, “A Igreja que nasce no Brasil no século XVI torna-se, de certo modo, uma extensão daquela Igreja Católica que existia em Portugal, com todas as suas características de expressar a fé cristã.” Conferir em: KUHNNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil. 1500-1552*. São Paulo: Edusc, 2005, p. 25.

provenientes de Roma, inclusive encíclicas. O padroado português foi estendido ao Brasil, cuja Constituição declarou a Igreja Católica religião do Estado e a única com direito a culto público. Padres e bispos eram funcionários públicos pagos pelo Estado. Em certo sentido, a Igreja no Brasil era mais dependente do Estado que de Roma.²⁵⁹

O Papa Leão X (1513-1521) concedeu direitos a Portugal em documento de 09 de janeiro de 1514,²⁶⁰ e pela Bula *Por Excellenti Præceminentia*, 12 de junho de 1514, cria a Diocese de Funchal, na Ilha da Madeira, que englobava as terras brasileiras. É importante observar que todas as concessões, durante a existência do Padroado, são feitas por vontade do papado.

Assim, a existência do Padroado estava fixada, onde o rei passava a ser, como afirma Riolando Azzi, o “verdadeiro chefe da Igreja no Brasil”.²⁶¹ Ao papa competiria a confirmação dos atos do rei, que deveria se encarregar da catequese e evangelização, como também do culto, e da nomeação e sustento dos sacerdotes. Segundo Azzi

Por efeito do padroado, a Igreja não gozou nunca no Brasil, de independência e autonomia. Os negócios eclesiásticos da colônia estiveram inteiramente nas mãos da Coroa, que deles se ocupava através de um departamento de sua administração, a Mesa da Consciência e Ordens. A implantação da Igreja no Brasil, portanto, foi feita numa dependência direta da Coroa lusitana através do padroado.²⁶²

A respeito desta afirmação de Azzi no tocante ao controle e à organização da Igreja na colônia, podemos observar o **anexo 1**, no final deste trabalho.

O poder de governar as dioceses e as paróquias, bem como o encargo de construir igrejas e remunerar os clérigos, considerados funcionários do Estado, fizeram do monarca português um delegado do papa no Brasil, ou seja, um chefe da Igreja em formação. Ao romano pontífice cabia a confirmação das atividades e decisões do rei no campo religioso. Como instrumento de controle das questões referentes à religião no império luso, foi instituída, em 1553, a Mesa da Consciência e Ordens. A função da Mesa era deliberar, por meio de um tribunal, sobre estabelecimentos de caridade,

²⁵⁹ CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras. 2007, p 150.

²⁶⁰ SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas. 2005.

²⁶¹ AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia 1551-2001*. Petrópolis: Vozes, 2001. Vol. 2 período imperial e republicano, p. 109.

²⁶² Essa afirmação corresponde ao tempo que durou o período do Padroado, após a separação Igreja/Estado, as relações se deram de outra forma. AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia 1551-2001*. Petrópolis: Vozes, 2001. Vol. 2 período imperial e republicano, p. 110.

capelas, hospitais, ordens religiosas, universidades, paróquias e cargos eclesiásticos. Além da Mesa, como se mencionou acima, o rei podia contar ainda com o *placet*, direito concedido pelas bulas papais através do qual o monarca fazia cumprir, ou não, as orientações dos documentos da Santa Sé endereçadas aos bispos e aos fiéis nas colônias.

A principal conseqüência dessa união entre Igreja e Estado assegurada pelo Padroado foi uma interferência maior do poder civil sobre o eclesiástico. A autoridade do papa na colônia brasileira foi reduzida consideravelmente, pois os bispos e o clero dependiam diretamente do rei de Portugal. Foi-se consolidando, assim, em Portugal e no Brasil, o Regalismo, política segundo a qual o Estado tinha todo o poder sobre o clero e a administração da Igreja, os interesses do primeiro prevalecendo sobre a última. Tal política acarretou certo distanciamento entre a atuação da Igreja católica no Brasil e a Igreja de Roma.

3.3. A Constituição de 1824 e a Resolução de 1827: respaldo legal do regalismo

Por força do Padroado, o Estado Português sempre predominou sobre a Igreja em terras brasileiras. Para o historiador do ultramontanismo Augustin Wernet, a “cristianização e evangelização das terras descobertas tornaram-se parte integrante da própria expansão colonial portuguesa”.²⁶³ Aos reis então cabia estabelecer missões, fundar paróquias e nomear padres e bispos para a administração eclesiástica das diversas localidades.

Mesmo submetidos à Coroa portuguesa, os eclesiásticos constituíam uma das elites coloniais, e, portanto, são portadores de poderes e privilégios especiais. Ao ser implantada uma administração mais central, o Governo Geral no Brasil, e criada a vila de Salvador, surgiu a necessidade de instalar no Brasil uma diocese. E assim ficava firmado o compromisso entre D. João III e o Papa Júlio III (1503-1513), através da Bula *Super Epecula Militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, nascia a Diocese de Salvador, primaz do Brasil. Para assumir o Bispado foi escolhido Dom Pedro Fernandes Sardinha, com a responsabilidade de fazer cumprir a determinação da Bula de criação, que declarava que tudo deve ser feito mediante a deliberação da realeza.

²⁶³ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no Século XIX: a Reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, p. 19.

Apesar das limitações da Igreja no Brasil, devemos observar que um Bispo corresponde a alguém que possui poder, tanto pela referência da religião que o põe na liderança de muitos, quanto pela educação; e sem deixar esquecer que muitos vinham de famílias influentes, destacando também a boa formação que recebiam. Pedro Paiva chama atenção para “o reforço da autoridade dos prelados no interior do campo dos poderes da Igreja”.²⁶⁴

Após a implantação da primeira diocese, outras foram sendo criadas de acordo com as necessidades do Padroado. O Rio de Janeiro, que se tornou Prelazia em 1576 na administração do Papa Gregório XIII (1572-1585), e passou à condição de diocese em 1676 pelo Papa Inocêncio XI (1676-1689), tendo como seu primeiro Bispo Dom Manuel Pereira. Logo em seguida o Maranhão passou a ser diocese em 1677 também por autorização de Inocêncio XI, pela Bula *Super Universas*, seu primeiro Bispo foi Dom Gregório dos Anjos.²⁶⁵ A Diocese de Olinda foi criada no mesmo ano e pela mesma Bula, seu primeiro Bispo foi Dom Estevão Brioso de Figueiredo. A Diocese do Pará foi criada em 04 de março de 1719 pelo Papa Clemente XI (1700-1721), mas só foi efetivada em 13 de julho de 1721, tendo como primeiro Bispo Dom Frei Bartolomeu do Pilar. A Diocese de São Paulo foi criada em 22 de abril de 1745, pela Bula *Condor Lucis Aeternae* do Papa Bento XIV (1740-1750), tendo como primeiro Bispo Dom Bernardo Rodrigues Nogueira. Assim, o número de dioceses no Brasil até o final do século XVIII era muito reduzido para um território por demais extenso (a esse respeito, conferir o **anexo 4** no final deste trabalho). Para cada diocese criada havia uma imensa responsabilidade.

Na transição do século XVIII para o XIX, muitas mudanças ocorreram em terras brasileiras. Para Carlos Villaça, as relações do Estado com a Igreja no século XIX, estavam “longe de haverem constituído segundo a doutrina católica, se instauraram na base da heresia galicana e pombalina, que, derivada do jansenismo, constitui forma de protestantismo”.²⁶⁶ Portanto, caminhava para uma nacionalização gradativa desde que o *placet* fora reavivado em 1765, renovando os laços do Padroado. A religião passou a ser simplificada, agora sem o obstáculo jesuíta; a base continuaria sendo o catolicismo

²⁶⁴ PAIVA, José Pedro. Definir uma elite de poder: bispos em Portugal (1495-1777). In: MONTEIRO, Nunes; CARDIM, Pedro & SOARES, Mafalda (orgs.). *Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS, Imp. De Ciências Sociais, 2005.

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 57.

desde que se adequasse aos novos direcionamentos. Com o elemento religioso minimizado, observa-se, segundo Wernet, “uma laicização da cultura religiosa e clerical”.²⁶⁷

A relação de Padroado, submetendo o padre ao poder temporal foi gradativamente lhe criando outros hábitos, ou reforçando certos “vícios”, por isso era comum ver padres envolvidos com a política, distantes de uma vida celibatária e com uma “relação amistosa com a maçonaria”,²⁶⁸ como afirma José Murilo de Carvalho. A respeito desse envolvimento de religiosos com a política, o bispo D. Viçoso já alertava seu clero em carta pastoral

A Igreja não se embaraça, de modo algum, com as diversas formas de governo, adotadas pelos diferentes povos como as mais apropriadas aos seus costumes e ás suas necessidades: também nós, Ministros de Deus, no exercício das nossas funções, devemos não fazer seleção de pessoa alguma, mostrar-nos igualmente dedicados aos nossos semelhantes, sempre prontos para sacrificar a própria vida por todos eles sem distinção de opiniões nem partidos políticos. Para isso é mister que em nosso trato com os fiéis, nos conservemos alheios a essas opiniões, a esses partidos, quaisquer que aliás sejam nossas convicções e nossas simpatias. O Sacerdote que, na prédica da palavra divina, esquecendo-se do respeito devido á cadeira cristã, e transformasse em tribuna ou se fizesse alusões mais ou menos diretas aos negócios públicos, e àqueles que neles tomam parte, esse teria comprometido os sagrados direitos da religião.²⁶⁹

Sobre este trecho citado acima é interessante dizer que a postura da Diocese de Mariana e do próprio bispo D. Viçoso irão sofrer uma importante alteração na década de 1870. Quando se diz acima que “a Igreja não se embaraça, de modo algum, com as diversas formas de governo” e que “no exercício das nossas funções, devemos não fazer seleção de pessoa alguma [...], sem distinção de opiniões nem partidos políticos”, observamos que a diocese ainda não teria passado pelo processo de formação do seu Partido Católico, que veremos mais adiante em nosso quarto capítulo.

Sem cair em generalizações, verificamos que o clero estava distante do projeto romano. Dilermando Vieira apresenta um diagnóstico do clero brasileiro

No tocante aos padres, além do esvaziamento do sentido profundo do ministério sacerdotal, as limitações impostas pelas imensas distâncias

²⁶⁷ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no Século XIX: a Reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, p. 29.

²⁶⁸ CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras. 2007, p. 151.

²⁶⁹ AEAM. Carta Pastoral do bispo D. Viçoso ao clero, em 10 de março de 1865. Armário 2, prateleira 1.

geográficas, aliadas às dificuldades econômicas do país, foram um motivo a mais para que a fé do povo, onde negros e mestiços eram maioria, seguisse livremente seu curso.²⁷⁰

Havia, portanto, segundo Dilermando Vieira, “um contínuo descrédito para com o clero da Colônia e do Império que a sucederia”.²⁷¹ Os que ocupavam cargos no Estado olhavam para os padres como se fossem seus subalternos, “não titubeando em submeter sacerdotes e até bispos a constrangimentos e humilhações”,²⁷² afirma ainda Vieira. Pela Constituição Imperial, artigo 5, o Catolicismo era a religião oficial “a proteção do Padroado, reconhecido pela Santa Sé, transformara-se em tutela”.²⁷³

Os padres eram poucos e separados por enormes distâncias, com dificuldades de locomoção, de comunicação e com poucos recursos, recebendo uma cômputa insuficiente. Em várias regiões eram encontrados padres empobrecidos que recorriam a outras atividades de onde poderiam retirar seu sustento, como também aqueles que conseguiam uma vida mais confortável. Disse D. Viçoso em um número d’*O Romano* que

Os sacerdotes e os religiosos não são impecáveis. Querer que eles sejam sem defeitos, He querer que não sejam homens. Mas se alguns se apartam do seu dever, deverão por isso condemnar-se os inocentes? Por que um oficial He infiel ao seu príncipe será necessário desprezar os outros e concluir que todos os oficiais são traidores? Porque Judas entregou a Cristo, havemos de concluir que os outros discípulos foram traidores e apóstatas?²⁷⁴

De acordo com Cristiano Matos, “havia padres negociantes, taverneiros, fazendeiros, advogados, proprietários de movimentados postos de ferrar cavalos”.²⁷⁵ Havia padres, também, envolvidos com a maçonaria, o que D. Viçoso esforçou-se por evitar em sua diocese. Um bom exemplo dessa relação entre clero e lojas maçônicas, pode ser observado num artigo d’*O Bom Ladrão* de 1874

²⁷⁰ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-926)*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 42.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 33.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ Constituição Brasileira de 1824. Apud: VILLAÇA, Antônio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2006, p.88.

²⁷⁴ AEAM. *O Romano*. Mariana, 29 de janeiro de 1853.

²⁷⁵ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 2002, p. 44.

Nesta quadra de tamanha intolerância clerical, cumpre não guardar silêncio sobre os actos dignos daquelles ditos illustrados sacerdotes que, fazendo-se amados de suas ovelhas, não sabem aliar as sublimes doutrinas do Crucificado com as exigências do tempo adiantado, em que vivemos.

É o caso: Uma companhia de artistas que aqui esteve divertindo o público anunciou um benefício para a loja maçônica deste lugar. Como era natural, o povo acudiu á festa, e entre os que se acharão presentes avultara a figura do nosso pastor, monsenhor José Felicíssimo Nascimento, recebido entre os aplausos de todos quanto se achavão presentes, especialmente dos seus amigos políticos maçons.²⁷⁶

Outro aspecto marcante na relação Estado/Igreja era o tímido crescimento das dioceses, ficando evidente o controle exercido pelo Estado sobre a vida eclesiástica no Brasil, reforçando seu caráter pombalino, que restringia a atuação da Igreja para melhor fiscalizar os seus passos, no sentido de conduzi-la a um ajuste com o projeto nacional. Carlos Villaça nos apresenta que

Ao começar o segundo Reinado, somos uma só Província eclesiástica, a Sé metropolitana em Salvador. Oito bispados. Belém, Mariana, Olinda, São Luís, São Paulo, Rio, Cuiabá, Goiás. Dioceses criadas no período colonial, exceto Cuiabá e Goiás, de 1826. Porto Alegre, em 1846. Fortaleza e Diamantina, em 1854. Durante trinta e seis anos, até 1890, não se criaram novas dioceses.²⁷⁷

Para apresentarmos um quadro das dioceses existentes no Brasil do segundo reinado, destacamos o **anexo 4** deste trabalho.

É sabido que a independência política do Brasil, obtida no início do século XIX, não modificou consideravelmente o contexto econômico, social e cultural da nação. O novo país permaneceu, em grande medida, escravista, latifundiário e monocultor. A ausência de mudanças consideráveis não foi diferente no campo da religião. A Constituição promulgada em 1824 rezava, no Artigo 5º, que

A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.

²⁷⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de novembro de 1874.

²⁷⁷ VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 89.

Apesar da forte continuidade, a Constituição, no Artigo 102, trouxe uma mudança significativa no tocante à legitimidade do Padroado. Anteriormente, o papel do Estado de “protetor” da Igreja resultava de uma concessão feita pelo Papa ao monarca; a partir de 1824, o Estado, ao definir o catolicismo como “a religião do Império”, atribuiu a si o direito de proteger a Igreja. O artigo 102 garantia ao imperador o direito de beneplácito imperial, o *placet*. Com isso, competia a D. Pedro I conferir ou não validade aos decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas, que não se opuserem à Constituição. Dessa forma, ao imperador foram concedidos plenos poderes sobre a Igreja nacional, que passou a ser considerada departamento da administração civil, devendo ser útil aos interesses do Estado.²⁷⁸

A nova condição da Igreja esboçará um segundo conflito entre o Estado regalista e a Santa Sé romana. Dom Pedro I, por meio da bula *Praeclara Portugalliae*, foi nomeado, em 27 de maio de 1827 grão-mestre perpétuo da Ordem de Cristo do Brasil. Contudo, a bula de Leão XII foi vista pela Câmara dos Deputados como uma afronta à Constituição, tendo, portanto, o beneplácito negado pelo imperador. Para Dom Pedro I, a jurisdição sobre os assuntos espirituais e temporais era, desde a Constituição, um direito do Império, e não concessão do papa. A Resolução governamental de 04 de dezembro do mesmo ano confirmou a postura do Estado brasileiro em relação à Igreja de Roma ao afirmar que

Ao imperador compete a apresentação dos bispos e benefícios eclesiásticos em virtude do Artigo 102,2 da Constituição do Império, e não por substituição à delegação do Papa Júlio III, como Grão-Mestre das Ordens, porque o solo e as igrejas do Brasil nunca foram das Ordens.²⁷⁹

A Resolução de 1827 foi, assim, a instauração objetiva do Padroado regalista no Império do Brasil, uma vez que, a partir desse momento, o imperador era constituído como a autoridade eclesiástica de maior poder do país. Ao imperador era permitido, agora mais do que nunca, apresentar candidatos para ocupar cargos eclesiásticos, nomear párocos, negar o *placet* aos documentos da Santa Sé, aceitar recursos contra

²⁷⁸ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. – (Coleção Igreja na história). Tomo 2, período imperial e transição republicana, p. 32.

²⁷⁹ BRASIL. Constituição (1824). <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em 10 de dezembro de 2009.

decisões dos bispos e párocos na condição de funcionários do Estado, e de proteger as ordens religiosas. A Igreja ficava submetida ao Estado, que passou a considerar a interferência de Roma uma ameaça ao Novo Império. As influências da Santa Sé foram reduzidas, os vínculos com Roma se fragilizaram, e a estrutura eclesiástica tornou-se cada vez mais nacional.

Dessa forma, não tardou em que incidisse sobre a Igreja brasileira o influxo ultramontano dominante na Igreja romana no século XIX. E o ultramontanismo tem como uma de suas principais características a busca de definir um espaço mais destacado para a Igreja no interior do Estado cesaropapista. Como consequência, começam a surgir embates entre estas instituições, o que as páginas dos jornais nos apresentaram com profusão, como, por exemplo, o seguinte trecho d' *O Bom Ladrão*

Entre outros, um dos mais favoritos chavões da impiedade contra a Igreja é sem duvida a intolerância: sem fazerem a devida distinção desse termo o empregam, como o argumento sem replica; como pescadores em águas turvas, já por ignorância, já por malícia a intolerância é para elles uma artilharia formidável contra a esposa immaculada de Jesus Christo.

Gritão: são intolerantes a Igreja Romana, os jesuítas, os Bispos, os padres os ultramontanos, e taes não deveriam ser porque Jesus Christo foi muito tolerante, Deos creou o homem livre para livremente seguir qualquer religião, com todo culto se honra a Deos, a intolerância é incompatível com o nosso século de luzes, a Igreja deve se conformar com a civilização moderna. Taes são as frases daquelles que, se presumindo até de catholicos e instruídos, manifestão com ellas extrema ignorância de matéria religiosa.²⁸⁰

Roma, nesse período, como se viu acima, pautava-se cada vez mais por uma política de centralização, aspecto considerado a faceta institucional e hierárquica do pensamento ultramontano.²⁸¹ Outra crítica ao governo imperial pode ser observada no editorial d' *O Bom Ladrão* de 1874, onde se diz que

²⁸⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 23 de fevereiro d 1874.

²⁸¹ Para Bastide, o conceito de 'romanização' (embora use a expressão 'igreja romanizada') consiste em: 1) a afirmação da autoridade de uma igreja institucional e hierárquica (episcopal) estendendo-se sobre todas as variações populares de catolicismo *folk*; 2) o levante reformista do episcopado, em meado do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; 3) a dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros (europeus), principalmente das Congregações e Ordens missionários, para realizar 'a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral'; 4) a busca destes objetivos, independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais. BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brazil*, in SMITH, T. L., MARCHANT, A. (Eds.) *Brazil, portrait of half a Continent*. New York, 1951 apud CAVA, Ralph Della. *Milagre em Juazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

O governo do Brasil hoje se alista afoutamente entre os perseguidores da Igreja. Senhor, vossa majestade vai destruindo o único baluarte de seu throno, que é o amor dos catholicos. Vossa Majestade foi sempre amado extremamente pelos Brasileiros; não queira perder essa glória, que é a maior de um soberano.²⁸²

Nessas circunstâncias, a afirmação da autoridade da Igreja e de seus representantes institucionais - os bispos e, principalmente, o papa - também se fez sentir no Além-Mar, num movimento que propunha a “transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com total rigidez doutrinária e moral”.²⁸³

Forjando-se a partir da segunda metade do século XIX, a romanização consistiu no processo de rearranjo institucional da burocracia eclesiástica, que buscava sobretudo a “integração sistemática da Igreja Brasileira, no plano quer institucional, quer ideológico, nas estruturas altamente centralizadas da Igreja católica romana, dirigida de Roma”.²⁸⁴ No Brasil, os bispos que se destacaram nessa tarefa foram, principalmente, D. Antônio Ferreira Viçoso para a Diocese de Mariana, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, para a Diocese de Olinda, Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890), na Diocese do Pará e Dom Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860)²⁸⁵ Dom Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo (1852-1861), a maior parte deles atuantes principalmente a partir da segunda metade do século XIX, excetuando-se em grande medida D. Viçoso, que inicia seu episcopado em 1844 já revestido dos ideais ultramontanos. O quadro a seguir nos mostra alguns dos bispos e dioceses que se inseriram na ação ultramontana, com destaque para algumas informações a respeito de suas ações e de sua linhagem episcopal:

²⁸² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de outubro de 1874.

²⁸³ BASTIDE, *apud*. BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 108.

²⁸⁴ DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Juazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985, p. 43.

²⁸⁵ Para Ronaldo Vainfas “D. Romualdo foi um dos pioneiros, no seio do alto clero brasileiro, a adotar uma política romanizadora, ciosa da formação de um clero melhor preparado, menos subserviente ao Estado e mais ligado às diretrizes do papado, embora, na verdade, o movimento mais intenso de romanização da Igreja no Brasil tenha ocorrido na segunda metade do século XIX. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: objetiva, 2002.

QUADRO 2
BISPOS DA TRANSIÇÃO DO PADROADO À ROMANIZAÇÃO²⁸⁶

DIOCESES	BISPO-DATA	SAGRADOS POR	MEDIDA ROMANIZADORA	LINHAGEM EPISCOPAL/SUCCESSÃO APOSTÓLICA
Belém do Pará	Dom José Affonso de Moraes Torres (1844-1858)	Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo†	Enfatizou as Visitas Pastorais, fundou o seminário de Manaus e preparou as bases administrativas e pastorais para o episcopado de Dom Macedo Costa (1860-1890)	Bispo José Affonso de Moraes Torres, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
São Luiz do Maranhão	Dom Antônio Cândido de Alvarenga (1878-1898)	Bispo Lino Deodato Rodrigues de Carvalho †	Uma de suas primeiras medidas foi a reforma do Seminário Diocesano. Inserção de Religiosos estrangeiros em sua diocese. Os capuchinhos foram convidados a manter uma constante missão em sua Diocese, como meio de suprir a carência de padres diocesanos.	Bispo Antônio Cândido Alvarenga † (1878) Bispo Lino Deodato Rodrigues de Carvalho † (1873) Arcebispo Luiz Antônio dos Santos † (1861) Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Fortaleza Ceará	D. Luiz Antônio dos Santos (1860-1881)	D. Antônio Viçoso (1844 – 1875)	Contou com a colaboração dos Lazaristas para a formação do	Arcebispo Luiz Antônio dos Santos † (1861) Bispo Antônio

²⁸⁶ A seleção dos Bispos segue o critério do que vem sendo considerado significativo para o processo de Romanização no Brasil. Há outros bispos que atuaram como reformadores no final do Império e início da República que não foram contemplados neste quadro. Contudo, as dioceses aqui citadas são as existentes no final do Império e início imediato da República.

			clero na perspectiva romanizadora. Entre as suas prioridades estava a moralização do clero. Criou um educandário para meninas, nomeando para a direção do colégio uma religiosa francesa. Insistia nas visitas pastorais como meio de acompanhar a ação do clero nas paróquias.	Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Olinda Pernambuco	Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1872-1878)	Bispo Pedro Maria de Lacerda †	Iniciou a Reforma e foi expoente ao pensamento de Pio IX, papa romanizador. Sua fidelidade ao Papa o levou à condenação à prisão juntamente com Dom Macedo Costa.	Bispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira, O.F.M. Cap. † (1872) Bispo Pedro Maria de Lacerda † (1869) Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Salvador Bahia	D. Raimundo Antônio de Seixas (1827-1860), início da reforma na Bahia. Seguido por Dom Joaquim da Silveira (1861) – 1876) e por Dom Luís Antônio (1881-1891)	Bispo José Caetano da Silva Coutinho †	Trouxe religiosos estrangeiros, entre eles as filhas da Caridade.	Arcebispo Romualdo Antônio de Seixas Barroso † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Rio de Janeiro	D. Pedro Maria de Lacerda (1868-1890)	Bispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira, O.F.M. Cap. †	Discípulo de Dom Viçoso, participou do Concílio Vaticano I, juntamente com Dom Macedo Costa. Organizou o seminário maior com o curso de Teologia e criou o seminário menor.	Bispo Pedro Maria de Lacerda † (1869) Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis †

			Iniciou o movimento dos bispos contra a Maçonaria.	(1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Mariana Minas Gerais	D. Antônio Viçoso (1844 – 1875) e Dom Silvério Gomes Pimenta (1897- 1906)	Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo †	Referência da propagação do pensamento Romanizador e diocese modelo na reforma de Seminários, formação do Clero. Através dos Frades Capuchinhos franceses introduziu o modelo de Clero no Brasil. Insistia que o clero se afastasse da política e se dedicasse à missão pastoral restrita. Formou cinco bispos romanizadores do Brasil: D. Afonso de Moraes Torres; D. Luiz Antônio dos Santos; D. João Antônio dos Santos; D. Pedro Maria de Lacerda; e Dom Silvério Gomes Pimenta.	Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Diamantina Minas Gerais	D. João Antônio dos Santos (1864-1905)	Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. †	Colaborador e discípulo de Dom Viçoso. Fundou o seminário, orfanato para meninas e dedicou-se às Visitas Pastorais.	Bispo João Antônio dos Santos † (1864) Bispo Antônio Ferreira Viçoso, C.M. † (1844) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade † (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Goiás	Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leon (1881-1890)	Ângelo Cardial Di Pietro †	Recebeu, na França, a formação dos Lazaristas. Como romanizador aumentou o	Arcebispo Cláudio José Gonçalves Ponce de Leon, C.M. † (1881) Ângelo Cardial Di

			seminário, trabalhou na formação do clero. Pertence à linhagem dos bispos que têm em comum o Papa Prospero Lorenzo Lambertini † (1724)	Pietro † (1866) Gustav Adolf Cardial von Hohenlohe-Schillingsf Urst † (1857) Papa Bl. Giovanni Maria Mastai-Ferretti † (1827) Papa Francesco Saverio Maria Felice Castiglioni † (1800) Giuseppe Maria Cardial Doria Pamphilj † (1773) Buenaventura Cardial Córdoba Espinosa de la Cerda † (1761) Arcebispo Manuel Quintano Bonifaz † (1749) Enrique Cardial Enríquez † (1743) Papa Prospero Lorenzo Lambertini (Bento XIV) † (1724)
Cuiabá	Dom Carlos Luiz d'Amour (1878 -1912).	Arcebispo Joaquim Gonçalves de Azevedo †	Este bispo deu continuidade ao processo romanizador iniciado por Dom José Maria de Macerata (1825-1831). Obediente a Roma, assumiu a figura de “pai”, trabalhou na reorganização do clero, seguindo a política ultramontana, concepção eclesiástica balizada no Concílio de Trento e combatia “os males da sociedade” e da modernidade.	Arcebispo Carlos Luiz d'Amour † (1878) Arcebispo Joaquim Gonçalves de Azevedo † (1866) Arcebispo Antônio de Macedo Costa † (1861) Mariano Cardial Falcinelli Antoniaci, O.S.B. † (1853) Gabriel Cardial della Genga Sermattei † (1833) Bartolomeo Cardial Pacca † (1786) Giovanni Carlo Cardial Boschi † (1760) Papa Carlo della Torre Rezzonico † (1743) Papa Prospero Lorenzo Lambertini † (1724)
São Paulo	Dom Joaquim de Melo (1852- 1861) e discípulos	Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo (consagrou Dom Viçoso)	Contemporâneo de Dom Viçoso (Mariana), contou com o apoio dos Padres do Patrocínio, afastou-se da política local e priorizou as ações pastorais em sintonia com Roma. Na reforma	Bispo Antônio Joaquim de Mello † (1852) Bispo Manoel de Monte Rodrigues de Araújo † (1840) Bispo José Antônio dos Reis † (1832) Bispo Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade

			do clero contou com o apoio dos Padres Capuchinhos. Considerado por seus pares como um dos reformadores do clero nacional, juntamente com Dom Viçoso.	† (1827) Bispo José Caetano da Silva Coutinho † (1807) Bispo José Maria de Melo †
Porto Alegre	Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)	Papa Bl. Giovanni Maria Mastai-Ferretti † (1827)	Formado na Gregoriana, Roma, atuou com o espírito de fidelidade a Pio IX, papa que o Consagrou.	Bispo Sebastião Dias Laranjeira † (1860) Papa Francesco Saverio Maria Felice Castiglioni † (1800) Giuseppe Maria Cardial Doria Pamphilj † (1773) Buenaventura Cardial Córdoba Espinosa de la Cerda † (1761) Arcebispo Manuel Quintano Bonifaz † (1749) Enrique Cardial Enríquez † (1743) Papa Prospero Lorenzo Lambertini † (1724)

Fontes: REB 34, 1974; Anuário Católico do Brasil – CERIS, 2000; ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (65), 2006; <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese>>. ²⁸⁷ Acesso em: 30 de outubro de 2009.

²⁸⁷ O conteúdo deste *web site* é de responsabilidade de David M. Cheney, 1996-2006.

3.4. O acirramento das tensões

O século XIX foi um período de ajustes e solidificações para a Igreja católica. Ela enfrentou conflitos contra os liberais, contra a maçonaria e contra as novas tendências cristãs que começaram a ocupar um espaço maior no mundo. Mas foi um século marcado também pela reforma empreendida pela própria Igreja Romana. Observamos avanços e perdas, o que aconteceu de ambos os lados, tanto os católicos quanto os liberais pareciam querer suprimir o que cada um representava.

O princípio separatista trazido pelos ventos revolucionários e aplicado à relação Estado-Igreja, foi ganhando força, não aceitando mais uma relação tão estreita com a religião católica. A Santa Sé inicia um processo de luta contra o separatismo, que propõe a exclusão da religião na moderna sociedade que passa a configurar-se. A separação também acarreta a necessidade da liberdade de culto, o pensamento liberal não admite a existência de uma ‘religião de Estado’ nem de uma educação confessional. Giacomo Martina nos fala de que em muitos lugares tais idéias consistiram em uma verdadeira represália à Igreja, partindo daquilo que caracterizou como de “um excesso a outro”.²⁸⁸

O Papa Gregório XVI (1831-1846) já observava a crescente tensão. Embora considerado um intransigente, utilizava cautela, aconselhando os bispos a não se envolverem em certas questões, pois ponderava o que a Igreja vinha perdendo; mesmo assim, sua encíclica *Mirari vos* (15/08/1832) é considerada uma prévia do que será realizado pelo seu sucessor. Com a encíclica, o Papa chama atenção para aspectos como: o momento histórico, exigindo empenho contra os inimigos da Igreja; reafirma a autoridade papal; o valor do celibato; a indissolubilidade do matrimônio; condena o indiferentismo e o racionalismo, a liberdade de consciência, de imprensa e de pensamento; condena a separação entre Igreja e Estado. Assim, podemos dizer que Gregório XVI antecipou alguns elementos do embasamento da Igreja Romana, que a direcionariam no confronto com a modernidade. Seu sucessor, Pio IX, continuou suas pegadas e foi mais adiante, levando a Igreja para uma nova e mais efetiva fase de romanização.

²⁸⁸ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Loyola, 1996, p. 68.

No contexto do século XIX, a Igreja católica, em busca da manutenção de sua hegemonia sócio-cultural e religiosa, opôs-se à modernidade naquilo que era contra a sua expansão e reestruturação, absorvendo para si o que a beneficiava como a técnica e o controle disciplinar da sociedade. Pode-se concluir, pois, que há uma contradição da Igreja católica no tocante à modernidade e que essa contradição é parte de sua estratégia de afirmação frente às mudanças ocorridas no mundo, no Brasil e, conseqüentemente, nas Minas Gerais, monárquica e católica.

O *Syllabus de Errorum* encontrou no Brasil uma reação imediata à sua publicação. Como contrariava determinados princípios dos governos liberais, a bula foi oficialmente considerada inexistente em terras brasileiras, uma vez que não recebeu o *placet* do imperador. O governo brasileiro entendia ainda que a *Quanta Cura* não condizia nem com a Igreja nem com a política do Império do Brasil. A principal contrariedade foi causada pelas teses de número 28 – que declarava o *placet* ilegal –, 37 – que se opunha às Igrejas nacionais – e 42 – que declarava errônea a predominância do direito civil sobre o direito canônico. Além disso, o *Syllabus* condenava fortemente a maçonaria. Considerando-se que no Brasil o próprio imperador e muitos políticos e padres eram maçons, podemos ter uma noção do que foi o impacto da encíclica no território brasileiro.

No Brasil, principalmente no Segundo Reinado, o ultramontanismo sofreu algumas alterações, no sentido de gerar adaptações daquilo que consistiu no modelo romano. Não sendo mais um movimento estritamente europeu, passou a significar a agregação de pessoas em partidos que seguiam a liderança política e a orientação espiritual do papa na luta contra o Estado nacionalista, de tendências laicizantes e liberais. Não existindo propriamente – ou pelo menos não em todos os momentos – um “plano de ação” orgânico, os bispos deixavam-se guiar pela pessoa, pelos gestos e pelas normas que partiam do grau de carisma que fluía do cargo ocupado pelo papa no interior da Igreja ultramontana. Quanto aos pontos essenciais, não havia dúvidas: a luta contra o regalismo exacerbado, a posição antiliberal e a concepção conservadora em questões dogmáticas e disciplinares. Conforme podemos ver na pastoral viçosiana de 1874

Amados Irmãos e Filhos em Nosso Senhor Jesus Cristo. A guerra levantada pelos inimigos da Santa Igreja Católica vai produzindo entre nós os tristes resultados que tem produzido em outros países. Ainda

gememos debaixo da opressão que sofre o Episcopado Brasileiro, vendo a alguns de seus membros acusados e pronunciados, e um levado já ao cárcere para ser condenado; tudo isso movido pelas sociedades secretas; e agora não contentes com o que tem obtido, empenham seus esforços para alcançar outro maior triunfo sobre a Igreja no Brasil, que é nada menos do que abatê-la e arrasá-la das leis pátrias, privá-la de todos os privilégios e reduzi-la ao nível das superstições humanas.

Com o fim de levar adiante o total abatimento da Religião Católica, formam-se sociedades, dirigem-se petições à Assembléa Geral, e promovem-se subscrições que autorizem esses requerimentos. Aí se pede aos poderes legislativos a abolição do Artigo 5º da nossa Constituição, para que a Religião Católica Apostólica Romana deixe de ser a Religião do Estado no Brasil, para que todas as religiões falsas, como a dos protestantes, Judeus, Maometanos, Maçons, e os mesmos ateus gozem dois mesmos direitos que os Católicos na sociedade Brasileira.

Pede-se mais. Que o Sacramento do Matrimônio seja forçosamente celebrado perante as Autoridades Civis, tornando-se não mais necessário, mas só tolerado, o casamento religioso, contra o que já em outra ocasião levantamos nossa fraca voz, e representamos à Sua Majestade, o Imperador.

Pede-se mais, que o ensino seja separado da religião, e que se dê à nossa mocidade uma instrução de todo pagã, sem nenhum elemento religioso.

[...] Agora tomam por pretexto a luta entre Governo e Igreja para separar o que deve estar unido, ainda que sempre distinto, e fazem como se alguém quisesse separar a alma do corpo, sob o pretexto de que desta união sofre a alma várias moléstias. Pretendem remediar um mal com outro mal ainda maior. Para atalhar as lutas entre o Governo e a Religião, um governo ateu, quando o legítimo remédio e único é conservar-se cada um em sua esfera, o temporal nas coisas do tempo, e o espiritual nas coisas do espírito; mas ambos unidos e em boa harmonia, porque só assim podem ambos ser felizes.

Devo advertir, Amados Filhos, nenhum católico pode apoiar semelhantes idéias, sem renegar a Religião que as condena [...].

Qualquer auxílio dado a pretensões tão ímpias, além de ser um insulto à Religião Católica, é ainda uma afronta à Sociedade Brasileira [...].

Peço-vos, Amados Filhos, em nome de Jesus Cristo, Nosso Deus, que nos há de julgar, em nome da Igreja Católica, que não presteis vossas assinatura a tais requerimentos; que vos empenheis com todas as forças e por todos os meios para impedir que qualquer a preste. E se algum iludido por falsas promessas se tiver prestado, ainda é tempo de remediar o mal: retrate-se logo, e mande sua retratação, que será publicada gratuitamente o periódico “Bom Ladrão”, que sob os meus auspícios sai nesta cidade. Os venerandos Párocos, Curas e Capelães lerão esta 3 domingos consecutivos à Estação da Missa e a expliquem aos fiéis.²⁸⁹

Para os ultramontanos brasileiros, as determinações do Concílio de Trento deveriam ser, enfim, aplicadas no Brasil de modo efetivo, como base de uma autêntica

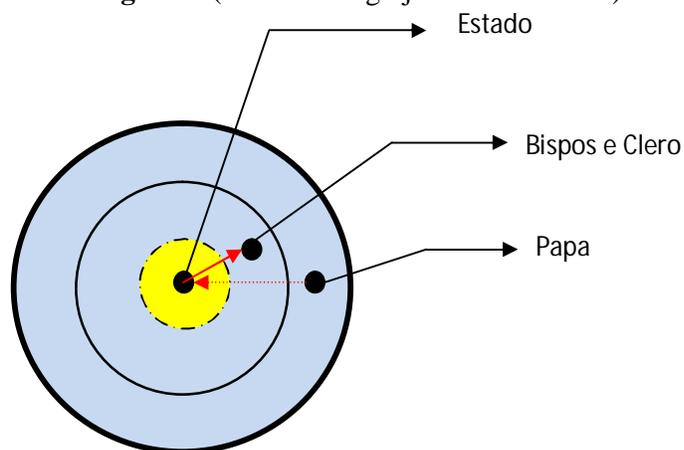
²⁸⁹ AEAM. Carta Pastoral de D. Viçoso, 23 de fevereiro de 1874.

proposta de reforma do catolicismo no país.²⁹⁰ Como demonstra Ivan Aparecido Manoel, a Idade Média representa para os ultramontanos, a “estabilidade do pêndulo da história”.²⁹¹ Com o fim do medievo, o pêndulo retomou seu movimento em direção aos extremos indesejados. Desde o momento

em que o pêndulo da história se afastou do centro do equilíbrio, toda estabilidade, paz, liberdade e justiça, que teriam reinado no milênio medieval, foram quebradas e novamente o homem presumiu poder criar uma sociedade [...] assentada exclusivamente na Razão, no direito e na moral contratual, sem a tutela e a ingerência católica.²⁹²

Segundo o mesmo autor, o pensamento ultramontano delineou perspectivas políticas com o objetivo de perpetrar o que acreditavam ser o mais prudente: paralisar o pêndulo da história; “tratava-se acima de tudo, de fazer o pêndulo retornar ao seu ponto de repouso, tal como, supunham, ocorrera na Idade Média”.²⁹³ Nota-se que a questão a qual perpassava a crise que se instalava entre a Igreja e a modernidade era a questão da autoridade. É esse o ponto em que ela estava sendo questionada a todo o momento e o qual parece possibilitar o surgimento da tendência ultramontana. Para situar melhor a discussão da situação, ou do lugar, da Igreja católica no interior do sistema de padroado e aquilo que buscava o ultramontanismo, traçamos, como exemplos desses modelos, as figuras que seguem:

Gráfico 1: Padroado Regalista (Modelo de igreja da Cristandade)



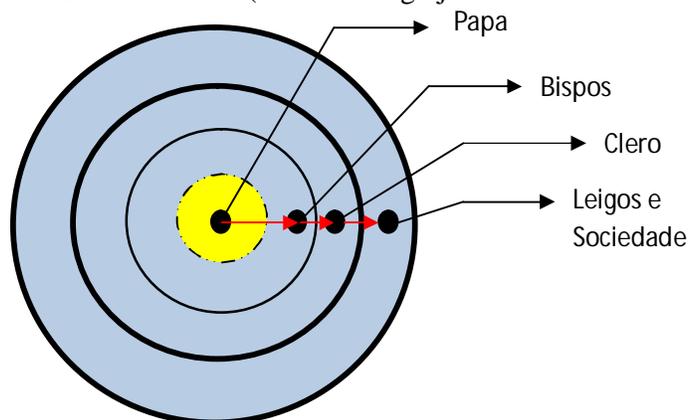
²⁹⁰ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. – (Coleção Igreja na história). Tomo 2, período imperial e transição republicana, p. 78.

²⁹¹ MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da História*. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004, p. 63.

²⁹² *Ibidem*, p. 123.

²⁹³ *Ibidem*, p. 124.

Gráfico 2: Catolicismo Ultramontano (Modelo de igreja da Reforma Tridentina)



Fonte: Construído a partir das leituras de bibliografias e fontes sobre o período romanizador.

Analisando o **gráfico 1**, pode-se perceber que as orientações papais passavam, por determinação da relação do padroado, pelo Estado e só depois chegavam aos bispos e ao clero. As linhas limites entre Estado e Episcopado aparecem de forma espaçosa, demonstrando menos definição e autonomia da Igreja em relação ao Estado, possibilitando menor autonomia da esfera bispos e clero. O Papa está na periferia, enquanto o Estado está no centro de onde emanam as decisões. No modelo Regalista-cristandade a Igreja está intimamente unida ao Estado. Já no **gráfico 2**, fiel ao modelo ultramontano, portanto Tridentino, há uma hierarquização da Igreja, que se vê como uma sociedade perfeita. As linhas que separam o Papa dos bispos são mais espaçosas, denotando uma maior interferência de Roma sobre os bispos. As esferas definem a hierarquia própria da mentalidade romanizadora: Papa, bispos, clero e, por último, os leigos. Nessa concepção de Igreja, o Estado já não aparece como cabeça, mas como paralelo à Igreja.

O princípio da doutrina tridentina, que apresentava a Igreja católica como o único meio de salvação e visava a maior proximidade de todo católico com a hierarquia romana, perpassava o movimento reformador brasileiro. Imbuídos dos princípios tridentinos e orientados pela *Quanta Cura*, os bispos do Brasil foram transitando do apoio ao Imperador para o apoio ao Papa. Em ato de “rebeldia”, não mais se consideravam simples funcionários do Estado, resistiam ao serviço do governo e buscavam adotar uma postura eclesiástica fosse condizente com a da Santa Sé. Como afirma Augustin Wernet,

O catolicismo ultramontano, portanto, se articulou segundo um eixo de poder religioso, cujo pólo era o papa, para a Igreja Universal, o bispo, para cada diocese, e o clero, em cada paróquia. Concentrando o poder religioso no mundo clerical, os leigos passaram a ocupar uma posição mais subalterna e passiva.²⁹⁴

O esboço de um do conflito entre os regalistas e os ultramontanos estava delineado, tornando-se inevitável frente à forte concepção de unidade dos prelados reformadores engendrada por Dom Viçoso, bispo de Mariana: “Somos 12 bispos unidos em torno do Pontífice Romano, como os 12 apóstolos em torno de Pedro”.²⁹⁵ Do ponto de vista ultramontano, a Igreja precisava de uma nova estrutura para trabalhar e para alcançar seus objetivos apostólicos. Os bispos simplesmente não tinham liberdade de ação, sendo, por lei, obrigados até mesmo a pedir autorização até para sair de suas dioceses. Num contexto em que os prelados eram funcionários do Estado, uma reunião entre eles visando o planejamento de estratégias de ação seria possível. Em 1856, num período em que a romanização vinha se implementando na Europa, o ultramontano Dom Viçoso escreveu uma carta criticando a interferência do Estado em assuntos especificamente eclesiásticos. Disse o bispo que

Não é da competência das Autoridades civis dar Leis à Igreja; mas só defendê-las: como pois os nossos Legisladores Mineiros têm querido nos anos passados remover Párocos, diminuir e aumentar o número dos Cônegos, marcar as atribuições e deveres dos Capelães da Sé, reformar os estatutos dela e do Seminário Eclesiástico, castigar e demitir os Cônegos que não residissem, criar freguesias, suprimi-las, mudar as sedes delas? [...] Como agora sofrer que uns poucos de seculares, entre os quais é verdade há gente de muito juízo, mas há também moços que acabam há pouco das academias e que já se sentam a dar regras à Igreja de Deus! Segue-se uma introdução no que lhes não pertence, uma legislação nas matérias Eclesiásticas, extravagante e uma confusão eterna. [...] **Que desordens, que conseqüências não pensadas na fatura das leis, e tudo por se meterem em matérias que lhes não pertencem, e tão fora de suas atribuições, como está fora das minhas dividir distritos, criar comarcas, nomear escrivões etc. etc.** [...] Pedimo-lhes por Deus atender à liberdade da Igreja, pois é para lamentar que tenham mais liberdade os Católicos da Inglaterra ou da China, países Protestantes e gentios, do que no Brasil, onde a Religião dominante é a Católica. Deus não pode abençoar tais abusos e escravidão.²⁹⁶

²⁹⁴ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no Século XIX: a Reforma de D. Antônio Joaquim de Melo* (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987, p.185.

²⁹⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de Novembro de 1872.

²⁹⁶ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002 –(Coleção Igreja na história). Tomo 3, período republicano e atualidade, p. 82. Grifos nossos.

A carta de Dom Viçoso expressa o que significaram as idéias romanizadoras assumidas pelos bispos do Brasil no tocante à estreita ligação com Roma e à autonomia da Igreja em relação ao Estado. A postura de Dom Viçoso era claramente contrária à política regalista do governo, advogava fidelidade a Roma e, seguindo as orientações de Pio IX, declarava-se publicamente contra a maçonaria e os liberais. Dom Macedo Costa, bispo do Pará, criticando o governo regalista, em 1863, afirmava ser

Escravidão, e escravidão ignominiosa, é o que quereis impor com vossas teorias do Estado pagão, do Estado sem Deus, do Estado fonte e critério de todos os direitos, absorvendo o cidadão todo inteiro. [...] Escravidão, dura e ignominiosa escravidão, é esse Estado civil de mitra e báculo, governando a Igreja [...].²⁹⁷

Dom Viçoso e Dom Macedo Costa²⁹⁸ foram os grandes articuladores do processo de romanização no Brasil, tendo trabalhado, especialmente, pela implementação do modelo tridentino de Igreja.²⁹⁹ Considerando estes bispos como pontos fundamentais romanizar a Igreja brasileira e libertá-la dos ditames do poder civil.

3.4.1. A Questão Religiosa

Todos sabem que o mais forte padraço, de que se valeo o Conselho para absolver os maçons do Brazil, e increpar o Exmo. Sr. Bispo de Pernambuco, foi a herética doutrina do *Placet*, com a qual prettendo que as Bullas dos Summos Pontifices não podem obrigar nem se executar sem serem vistas e aprovadas pelo Governo Civil. Esta doutrina ímpia é o abatimento e escravidão da Igreja. Se Ella viesse a prevalecer, teríamos o Estado com a Igreja debaixo dos pés, dominando e escravizando as consciências dos catholicos. O recurso á Corôa e o *Placet* foram os expedientes de que se sérvio o Cesarismo Monarchico para chegar ao posto em que estamos; e o

²⁹⁷ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002 –(Coleção Igreja na história). Tomo 3, período republicano e atualidade, p. 82.

²⁹⁸ Dom Viçoso e D. Macedo, símbolos da romanização no Brasil, foram nomeados no governo de Dom Pedro II, tendo o imperador concedido o *placet* às bulas papais dirigidas aos bispos.

²⁹⁹ Mabel Salgado Pereira *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*, 2004, e Riolando Azzi, *O Altar Unido ao Trono*, 1992 e em *O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano*, 1994, apresentam a obra reformadora dos bispos permeada por três concepções. A primeira era de cunho tradicionalista com a idéia de “pátria católica”, essa corrente defendia o modelo de Igreja existente na monarquia; a segunda era tridentina, mantendo a concepção do mundo dividido em “sociedades perfeitas” e autônomas sendo elas a civil e a eclesial; e a terceira, que predominou na hierarquia brasileira, era a concepção ultramontana: igreja autônoma do Estado e dirigida, de forma centralizada, pelo Pontífice de Roma.

instrumento tenro agrada que o Cesarismo democrático em nossos tempos não quer abandoná-lo.³⁰⁰

Durante o Segundo Império, a aceitação das orientações romanas se expandiu e se fortaleceu progressivamente entre os católicos do Brasil. Na década de 1870, o ultramontanismo, cada vez mais impulsionado pela hierarquia católica brasileira, as evidentes reações do Império contrárias à romanização, e as crescentes discórdias entre os bispos e a maçonaria plasmaram o cenário político-religioso que gerou o conhecido como *Questão Religiosa*. Esse conflito tem sido considerado por parte da historiografia brasileira como o mais forte do período, embora, como dissemos anteriormente, não tenha sido o único foco de tensão ente Igreja e Estado. No interior do Estado cesaropapista, a Igreja ultramontana, não raramente, encontrou dificuldades para agir conforme suas próprias determinações, o que resultava em constantes choques entre as duas esferas de poder, o que pode ser observado a partir do artigo do jornal *O Bom Ladrão*, intitulado “Associação Catholica”

Todos sentem a necessidade de se unirem os catholicos, para fazer rosto aos inimigos da Igreja, que se unem para bater-nos. Felizmente já se deram alguns passos para esse fim, e em algumas províncias se formarão associações nesse sentido. Nós esperamos que fossem approvados os estatutos da que se inaugurou na Côrte, para em nosso primeiro número instarmos pela criação da mesma entre nós do modo que fosse mais cômodo e expedito: mas o Governo achou em sua alta sabedoria que devia sujeitar os estatutos de uma associação religiosa a um exame sem fim, e até agora não os approvou; ao passo que não só approva, mas canoniza a maçonaria, sociedade condemnada pela Igreja, e tem dado curso a outras sociedades de certo não mais innocentes do que a nossa. **Se o governo quer adquirir fama de escrupuloso, melhor fora escolher matéria onde os escrupulosos tivessem maior cabimento.**³⁰¹

A respeito da Questão Religiosa, mesmo nela ganhando maior destaque as dioceses do Olinda e do Pará que tiveram seus bispos feitos prisioneiros, torna-se interessante dizer que repercutiu nos demais bispados brasileiros do período e, desta forma, inserimos a Diocese de Mariana no campo dos acontecimentos, conforme nos mostra a epígrafe acima. Dom Macedo Costa, na introdução de seu livro *A Questão*

³⁰⁰ AEAM. Carta Pastoral de D. Antônio Ferreira Viçoso a seus paroquianos, no ano de 1874. Caixa 5, prateleira 2.

³⁰¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, outubro de 1873, grifos nossos.

Religiosa no Brasil, publicado em 1886,³⁰² expôs o que significou para o Brasil e para Roma os conflitos que vão de 1872 a 1875. Para o bispo do Pará, não houve crime à Constituição e sim uma subversão de autoridades

Sobrevem desgraçadamente na prática um conflito. Cada qual mantém o que julga ser seu direito. Aonde está aqui o crime? Que código há neste mundo que puna com o encarceramento e outras penas gravíssimas uma autoridade, **só porque ela defende a sua jurisdição contra a invasão, real ou presumida, de outra autoridade?**³⁰³

O conflito narrado por Dom Macedo foi, no entendimento deste trabalho, uma crise dos consórcios Igreja e Estado e insere-se em um contexto histórico que abrigou as duas instituições em processo de definição, ou redefinição da sua relação no século XIX.

Em 1873, os bispos de Olinda e do Pará, Dom Vital e Dom Macedo Costa, ambos acusados pela imprensa maçônica de ultramontanos e favoráveis às políticas contrárias à soberania do império, decidiram interditar as irmandades religiosas que se negaram a expulsar de seus quadros os membros que pertenciam à maçonaria em suas respectivas dioceses. A decisão dos bispos provinha da orientação do Papa Pio IX, publicada no Breve *Quanquam Dolores*.³⁰⁴ Uma das causas do problema estava no fato do Breve não ter recebido o *placet* imperial. Com isso, as irmandades religiosas recorreram à justiça civil, que julgou incoerente a decisão dos bispos e, após um ano de batalhas jurídicas, os dois antístites foram condenados à prisão e a trabalhos forçados por desrespeito às leis do Império.

Alguns historiadores têm interpretado a Questão Religiosa como uma das causas preponderantes da queda da monarquia, associando-a à proclamação da República e também como a razão fundamental da separação entre Igreja do Estado. Outros, como Emilia Viotti da Costa, apontam para uma compreensão diferenciada. Para Viotti, não se pode dar atribuições à Questão Religiosa que não condizem com sua realidade histórica. Seria, por exemplo, um “exagero supor que a Questão Religiosa que indispôs momentaneamente o Trono com a Igreja foi dos fatores primordiais na proclamação da

³⁰² O título original da obra de Dom Macedo é *A Questão Religiosa no Brasil perante a Santa Sé ou a Missão Especial a Roma em 1873 à luz de Documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. A publicação é uma coletânea de documentos (correspondências) civis e religiosas sobre o conflito iniciado em 1872 entre Igreja e Estado. O próprio Dom Macedo narra os acontecimentos e comenta os documentos.

³⁰³ COSTA, Macedo (Dom). *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma à luz de documentos publicados e inéditos*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886, p. 16, grifos nossos.

³⁰⁴ Breve: Escrito pontifício que fixa uma decisão particular.

República”.³⁰⁵ Afirmar que o fato pontual de 1874 implicou a separação da Igreja do Estado não parece ser uma conclusão ponderada

o conflito entre o Poder Civil e o Poder Religioso contribuiu para aumentar o número dos que advogavam a necessidade de separação da Igreja do Estado e, assim, indiretamente, favoreceria o advento da República, que tinha essa norma como objetivo.³⁰⁶

Optando-se, aqui, pelo posicionamento que nos parece mais lógico do ponto de vista dos desdobramentos e encaminhamentos políticos e religiosos do Segundo Reinado e da Igreja, pode-se afirmar que a Questão Religiosa foi o reflexo e a concatenação de desentendimentos e embates entre Igreja e Estado que começaram no século XVIII. Foi a eclosão do conflito engendrado por conta de vários fatores. Um primeiro fator estava relacionado à mudança econômica por que passava o Brasil, com profundas transformações nas relações de trabalho e na modernização da lavoura cafeeira, com surgimento de atividades industriais e financeiras. Foi também no Segundo Reinado que as estradas de ferro e a comunicação telegráfica se desenvolveram no Brasil. O segundo fator, sintonizado com o primeiro, foi a predominância da idéia de progresso associada às idéias positivistas, as que vinculavam modernização da sociedade com desenvolvimento científico e econômico. A religião nesse contexto positivista era vista como atraso e empecilho à liberdade, visão esta da qual D. Viçoso discordava, conforme demonstra em suas palavras no editorial d’*O Bom Ladrão* de 1874, intitulado “Por que não podemos ser felizes neste mundo”

Todos os bens que a terra nos oferece tem três defeitos, que fazem com que de todo não podem fazer-nos felizes. São tão limitados, que só podem ser possuídos por um pequeno número. Tão vazios que não podem satisfazer a ninguém. De tão curta duração que não merecem que nos peguemos a eles.³⁰⁷

Além de analisar os bens disponíveis ao homem na terra, o bispo de Mariana alertava, ainda, para o futuro da humanidade se continuasse a se afastar da religião, como

³⁰⁵ COSTA, Macedo (Dom). *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma à luz de documentos publicados e inéditos*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886, p. 456.

³⁰⁶ COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia à República: Momentos decisivos*. São Paulo: Unesp, 1998, p. 457.

³⁰⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 26 de novembro de 1852

observamos em outro editorial, com o título “Futuro do homem, segundo o Cristianismo”

Que futuro é este? É a posse, o gozo do mesmo Deus. Seria possível oferecer à insaciável afeição do coração humano pasto mais abundante?

Que pede o coração? Três coisas: ciência perfeita, poder sem limites, gostos completos.

[...] No meio das grandes pretensões do nosso orgulho, temos idéia muito rasteira de nós mesmos. Acostumados a julgar da excelência da nossa natureza pelo grosseiro envoltório que a encobre, apenas suspeitamos a infinita que nos separa dos seres físicos.³⁰⁸

Um terceiro e último fator de cunho político da Questão Religiosa foi o posicionamento da Igreja do Brasil representada por seus bispos reformadores, cada vez mais coesos em seus ideais ultramontanos, imbuídos de um forte antiliberalismo e uma clara condenação à maçonaria. Nesse sentido, Dom Viçoso chegou afirmar que

A proteção que dá o Estado à Igreja não o investe do direito de mudar-lhe as doutrinas e constituições porque ela se rege [...]. O **Catolicismo romano exclui de seu grêmio as sociedades secretas e maçônicas**, considerando-as como contrárias a seus dogmas, a seus preceitos, à sua autoridade. **Isto está no espírito do Catolicismo romano**, pertence à sua constituição orgânica, é lei para os que querem seguir esta Religião.³⁰⁹

Esse posicionamento, reforçado por Roma, suscitou divisões dentro da própria Igreja, uma vez que havia padres e muitos leigos que faziam parte da maçonaria. O bispo D. Viçoso, por meio de cartas destinadas aos fiéis, procurava evitar o avanço da maçonaria no interior de algumas famílias, como se nota numa missiva destinada a um tal senhor Moraes

Sr. Moraes,

Vá dizer à sua mãe que escreva uma carta ao seu irmão João Carvalho urgentemente, porque é ele que está promovendo a entrada da maçonaria em Juiz de Fora. Não quero que ela tenha um irmão excomungado e no inferno. Eu também vou escrever-lhe. Servo,
Antônio, Bispo de Mariana.³¹⁰

³⁰⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 02 de dezembro de 1874.

³⁰⁹ AEAM. Epistolário do Bispo D. Viçoso ao seu clero, 1874, grifos nossos.

³¹⁰ AEAM. Missivas de D. Viçoso, Armário 2, prateleira 1.

Com relação ao clero, as ações do bispo de Mariana no sentido de conter e expurgar o avanço da maçonaria ganhava contornos ainda mais severos, o que pode-se observar numa carta escrita em 1873, antes mesmo de explodir a Questão Religiosa

Mariana, 18 de dezembro de 1873.
 Meu Revmo. Sr. Vigário Francisco Nogueira,
 Antes que aconteça alguma grande desgraça nesta freguesia, vejo-me obrigado a suspendê-lo da vigataria e de dizer Missas. Portanto dê-se por suspenso. Procure outro lugar bem distante, e olhe, **não leve para lá as más companhias**. Cuido em que toda parte lhe acontecerá o mesmo, enquanto V. Mercê não se der a Deus de todo o coração, e não principiar uma vida de perfeito ministro de Deus.
 Antônio, Bispo de Mariana.³¹¹

No decorrer dos acontecimentos da Questão Religiosa, maçons e protestantes ficaram exultantes com a prisão dos bispos. Para os protestantes esse acontecimento era um sinal tanto da força maçônica como também um sinal de que estava chegando o momento da grande separação entre Estado e Igreja³¹², para que livres da influência do catolicismo pudessem realizar o seu projeto de converter esse país aos seus princípios religiosos. De acordo com David Gueiros Vieira, o missionário presbiteriano, J. B. Howell, afirmou que “desde que a Igreja seja separada do Estado, metade daqueles que agora são nominalmente católicos [...] abandonarão qualquer conexão com aquela Igreja”.³¹³

Um fato agravante, segundo José Murilo de Carvalho, é que além do posicionamento regalista do Imperador e de boa parte do seu Conselho de Estado, acrescentou-se a condição maçônica do primeiro-ministro, o visconde do Rio Branco, que não aceitava a violação das leis em desrespeito ao Estado. Segundo Carvalho:

Estava em jogo a defesa do poder civil contra os avanços de Pio IX, do mesmo modo que para os dois bispos se tratava de libertar a Igreja do padroado, que mais amarrava do que protegia. Com tal postura, o

³¹¹ AEAM. Missivas de D. Viçoso, Armário 2, prateleira 1. Grifos nossos.

³¹² Após a prisão de Dom Vital, maçons e protestantes querendo antecipar a separação entre Estado e Igreja, organizaram uma comissão para redigir uma petição que tinha as seguintes solicitações: “A plena liberdade de todos os cultos; a abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios (especiais) outorgados aos sectários dessa igreja; o ensino da escola pública separada do ensino religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular; a instituição do casamento civil obrigatório, sem prejuízo das cerimônias religiosas conforme o rito de cada cônjuge; a secularização dos cemitérios, e sua administração pela municipalidade”. A Imprensa Evangélica, 07 de janeiro de 1874. *Apud*: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980, p. 285.

³¹³ J. Beaty Howell, *Apud*: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980, p. 283.

Imperador comprava briga com as duas mais poderosas corporações do Império, a senhora da força física e a senhora da força espiritual. A primeira derrubou-o, a segunda não o defendeu.³¹⁴

A respeito do ministro Visconde do Rio Branco, a Diocese de Mariana, por meio de seu órgão periódico oficial, o aponta como um dos grandes culpados pela situação de exceção observada neste momento da história do Brasil. *O Bom Ladrão* assim se pronuncia

Somos obrigados por nossa posição na imprensa a esclarecer nossos leitores sobre as questões de vida e morte, que ora se agitam no Império do Brazil. Devemos pô-los ao cabo da injustiça com que se accusa nosso glorioso episcopado, a effeito de saberem apreciar a sentença que vai lavar, qualquer que seja na causa do Prelado Olindense.

[...] Accusa ao Exmo. Sr. Bispo de haver *provocado um schisma, que não pode estar na intenção religiosa dos brasileiros. Credite posteri!* O Bispo de Pernambuco provoca um schisma, chamando os schismáticos á obediência das leis da Santa Madre Igreja!!! Isto é realmente o mais **estupendo feito do Exmo. Ministro** e da seita maçônica. Schisma teríamos nós a muito pelos actos imprudentes e temerários do governo, **se não for a índole religiosa do Povo brasileiro, Em** que podia dar, se não em uma scisão das ovelhas contra o Pastor, essa guerra que faz o governo ás leis da Igreja, esse incitamento contra a autoridade ecclesiastica, essa protecção escandalosa a uma seita mil vezes condemnada e excommungada, essa connivencia com os súbditos rebeldes?

[...] O **Exmo. Sr. Ministro** ainda estranha ao Prelado o haver dado publicidade a um breve não placitado do Summo Pontifice. A isto só responderei: Os maçons, seita condemnada pelas leis do Império e da Igreja, podem receber ordens de seus chefes estrangeiros, e fazê-las executar, e publicá-las livremente pela imprensa, ou pelas vias que lhes bem parecer: os Bispos, encarregados de dirigir nossas almas, não podem communicar-se ao Pastor Supremo, o Summo Pontifice, sem dar-lhes o governo licença para isto! E no passo que na libérrima imprensa se pode desafforadamente assoalhar quanto erro, quanta mentira, quanta impiedade vier á cabeça dos maçons, e de seus fautores, não pode um Bispo transmittir a suas ovelhas o que o Pastor dellas e dellas acha conveniente para a salvação de suas almas! Os protestantes, mahometanos, israelitas e qualquer seita que existe no Brasil, pode relaciona-se com seos cheffes existentes fora do Império, e estrangeiros; receber suas decisões, publicá-las e lhes aprouver: e os Bispos, príncipes da Igreja Catholica, que o governo diz proteger, não podem receber e transmittir a seos filhos as decisões do Pai commum dos catholicos, sem passar pelas forças caudinas do tal *Placet*. Para todas essas falsas superstições amplíssima liberdade: para o Catholicismo uma protecção ou tutela, mais grave do que o mais duro captiveiro.³¹⁵

³¹⁴ CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras. 2007, p. 79.

³¹⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de Novembro de 1873. Grifos nossos.

O resultado da prisão dos bispos não foi o esperado pelo Imperador, que buscava dar um basta na desobediência dos mesmos. O efeito foi justamente o inverso. Manifestações populares passaram a ocorrer nas dioceses, que estavam agora em vacância. No Pará e também em várias outras localidades, a população demonstrou sua insatisfação com a prisão de Dom Macedo

Várias províncias dirigiram abaixo-assinados, que totalizaram 100 mil assinaturas, à Câmara dos Deputados, protestando contra o processo. No interior do nordeste e no Pará, no Maranhão, em Minas Gerais e em Santa Catarina, eclodiram movimentos populares, motivados por problemas sociais locais, mas que se revestiam de um forte apelo religioso. Um exemplo desse tipo de manifestação foi o Quebra Quilos, que se alastrou pelo nordeste, atingindo o apogeu no início de 1875.³¹⁶

As demais dioceses do Brasil não permaneceram caladas diante desse claro embate entre os poderes do cesaropapismo e da hierocracia. O jornal *O Bom Ladrão*, da Diocese de Mariana, acompanhou de perto todo o desenrolar dos acontecimentos e, por meio de seus editoriais – seção nobre das folhas periódicas – não deixou de conferir seu claro apoio aos bispos aprisionados, dizendo que

Novo escândalo acaba de ser dado ao Brazil catholico pelo Governo com o aviso de 27 de setembro, mandando processar o ínclito Bispo de Pernambuco por ter cumprido as leis da Igreja.
[...] Não havemos de pegar em armas por que Deos nos prohiibe, não havemos de urdir revoluções, por que o Senhor aborrece quem os trama e executa; mas enquanto tivermos a palavra que os tyranos não podem arrancar-nos, havemos de chamar contra a iniquidade. Um governo maçon com o dinheiro que recebe dos catholicos, com as tropas mantidas á custa dos catholicos, com a capa de constituição que reconhece por sai Religião Catholica, poderá ameaçar-nos, não intimidar-nos; perseguir-nos, não vencer-nos, aguilhoar nossos corpos, mas não render nossa vontade, nem tirar-nos a liberdade de dizer-lhe: não queremos, não podemos curvar-nos ao que Deos, a fé e a razão condenão.
[...] Vossa Majestade na licção de dezenove séculos conhece o fim dos Monarchas que se levantão contra a Igreja de Deos: e quando faltassem outros exemplos, bastarão os dos dois Napoleões em nossos dias.³¹⁷

³¹⁶ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 610.

³¹⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de outubro de 1873.

O já referido apoio das demais dioceses brasileiras aos bispos presos em defesa da causa ultramontana ganha outras cores quando vistas por meio do editorial de 20 de novembro de 1873

Tão monstruoso é este absurdo, que as mesmas folhas menos suspeitas nessas matérias abertamente o declararão. Mas para deixar ver sempre o que são, umas apelão para a separação da Igreja do Estado, outras para a república, como únicas salva-vidas nas presentes dificuldades em que o governo se envolveo. Isto é para fugir de um absurdo, precipitão em outros não menores! Desta arte os ministros do Imperador dão a mão de um lado os inimigos de Deos, que querem um governo sem fé, sem culto, sem freio, isto eu governo atheo, do outro lado os inimigos da monarchia, que sonhão assentar suas cadeiras de presidentes sobre as ruínas do throno de Pedro II.³¹⁸

Tamanha pressão simbólica realizada pela Diocese de Mariana até que conseguiu realizar algumas abjurações de dissidentes da maçonaria, conforme nos mostram os dois números de *O Bom Ladrão* de outubro e novembro de 1873

1. Eu abaixo assinado declaro que, por infelicidade minha, afiliei-me à maçonaria desta cidade; mas convencido hoje de que esta seita tem sido anatematizada por diversos Papas, Vigários de Jesus Cristo na terra, resolvi abandoná-la, e de fato abandono para todo o sempre.
Rio Novo, 10/10/1873 – Francisco José de Almeida.³¹⁹
2. Eu abaixo assignado declaro que alistei-me na loja maçônica d'esta Cidade persuadido de que a maçonaria nada tinha de contra a Religião Catholica e Apostolica Romana, na qual foi creado e desejo viver, e morrer; e por isto desde que li a Bulla do Santo Padre excommungando os maçons tomei a deliberação de abjurar, como abjuro por todo o sempre a maçonaria (sic) e o faço espontaneamente, só com o fim de não me separar da Religião de meos Paes, Religião Sancta, Religião pura e verdadeira.
Cidade da Itabira, 10 de novembro de 1873 – Joaquim Caetano de Paula e Silva.³²⁰

Interessante é notar que diferentes rumos são observados para se fazer sair a Igreja da sua situação de inimiga e perseguida do Estado imperial, como a proposta da separação entre os poderes e até mesmo a proposta da proclamação de uma república! Porém, a melhor solução para Estado e Igreja resolverem suas desavenças, aos olhos da

³¹⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de novembro de 1873.

³¹⁹ AEAM. *O Bom Ladrão* Mariana, 10 de outubro de 1873.

³²⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de novembro de 1873.

Diocese de Mariana, era a submissão do governo brasileiro aos desígnios da Igreja ultramontana, uma vez que

O futuro talvez não remoto mostrará quais são os verdadeiros amantes da ordem, da paz, das leis: se esse que hoje as incensa para amanhã, destruída a Religião, acabar com as leis e com o Throno; ou o Bispos que na hora do perigo saberão defender os direitos do soberano com a mesma firmeza com que hoje sustentão os de Deos e da Igreja.³²¹

A Questão Religiosa foi, portanto, um conflito entre o poder civil e o poder religioso – ou entre o cesaropapismo e a hierocracia, como apontamos no início deste capítulo – que levou a Igreja a perceber que sua condição de Igreja oficial pressupunha posições indesejadas, como a submissão ao Estado. Esse conflito evidenciou, também, que em 1874 era grande a força da romanização da Igreja do Brasil. Mesmo com essa demonstração de força, foi a Igreja que, oficialmente, tomou a iniciativa de buscar anistia para bispos e de reatar as relações entre os dois poderes. O Papa Pio IX escreveu, em 9 de fevereiro de 1875, ao governo brasileiro, assegurando que, tão logo os bispos fossem anistiados, os interditos às irmandades, por ele ordenados, seriam suspensos.

Por parte da população católica foram enviados ao governo, como já dissemos, vários abaixo-assinados como protesto à prisão dos bispos e petição de restituição da liberdade deles, além de apoiarem as ações ultramontanas contra os “inimigos da Igreja”. No espaço da Diocese de Mariana, podemos observar tal situação em inúmeros locais, como na freguesia de Piranga

Exmo. E Revmo. Sr. – D. Viçoso, bispo de Mariana.
O Parocho da Piranga jamais transige com os inimigos da Egreja, será como rocha firme batida das encapelladas ondas d’oceano entrumescido, bem embora houvesse de soffre toda sorte de martyrio. Elle estará qual sentinella, sempre alerta na defesa do precioso thesouro que lhe foi confiado, para que um dia possa entrega-lo para quem lhe deo. Queria V. Ex.^a. na reunião, amor, fidelidade e obediência, estará também na effusão paciente de meo sangue em prol da Egreja de Jesus Christo, de quem sou digno Ministro.
Cidade da Piranga, 7 de Outubro de 1873.
J.S.T do Valle.³²²

A mesma situação se repete em Ubá

³²¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de novembro de 1873.

³²² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, fevereiro de 1874.

A grande obra de Deus não pode ser destruída pelas mãos dos homens. Não obstante estarmos firmes nas promessas de Jesus Cristo, devemos, enquanto não raia este dia, protestar contra essas falsas doutrinas com todas as nossas forças, e unir-nos com os indissolúveis laços da mesma fé e da mesma caridade, formando um só rebanho dirigido por um só Pastor.

Queira, pois, Vossa Ex^a, aceitar este nosso protesto de aderirmos a V. Ex^a, em quem reconhecemos nosso legítimo Pastor, sucessor dos Apóstolos, a quem foi confiada a guarda de uma porção de fiéis que fazem parte da Santa Igreja Católica Apostólica Romana.

Cidade de Ubá, 08 de dezembro de 1873, dia da Imaculada Conceição de Maria. Cônego José Pedro de Alcântara Benfica Scotti.³²³

E na região do Livramento também se observa o mesmo fato

Exmo e Revmo. Bispo, Conde da Conceição – O abaixo assinado, Pároco da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Livramento desta Diocese de Mariana faltará a seu dever de Sacerdote católico apostólico romano e de súdito de V. Revm^a. Se indiferente aos graves males que afligem a augusta Esposa de Jesus Cristo não concorresse em apresentar-se ao seu chefe, prestando a mais leal e mais sincera adesão.

Seguindo, pois, o exemplo já por importante fração do clero desta diocese, o abaixo assinado, fiel à promessa feita no ato de sua ordenação de sempre reverenciar e obedecer ao seu Prelado, e não querendo constituir-se expectador mudo na grande luta travada entre esta infernal seita maçônica e a Igreja, vem depositar com amor nas sagradas mãos de V. Revm^a. Os mais elevados e solenes protestos de respeito, consideração, estreita união e perfeita adesão à autoridade suprema de que tão dignamente V. Ex^a está revestido.

Deus guarde a V. Ex^a. Por muitos anos.

Livramento, dia da Imaculada Conceição da Santíssima Virgem, 08 de dezembro de 1873. Vigário José de Arimatéia Freire de Andrade.³²⁴

Outro abaixo-assinado de Minas Gerais contava com cinqüenta mil assinaturas.

Em mais um, dirigido a D. Pedro II por fiéis do Pará, estava escrito:

Isto que pedimos ao primeiro magistrado da nação, alguns chamarão – perdão, nós não lhe daremos este nome, pois que os Bispos nem crime praticaram; e nesta hipótese a intervenção da coroa não será para perdoar, mas para corrigir um erro, para restituir a inocentes a liberdade de que foram privados [...] É a diocese inteira que se levanta, dizendo ao Monarca brasileiro: Daí-nos o nosso bispo, nós o amamos, nós precisamos de suas luzes, queremos vê-lo restituído ao seu povo.³²⁵

³²³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, maio de 1874.

³²⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, julho de 1874.

³²⁵ LUSTOSA, Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa*: Bispo do Pará. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939, p. 320.

O Estado acabou por ceder e a anistia foi concedida em 17 de setembro de 1875, após a tomada de posse do Gabinete de Duque de Caxias.

Os fatos em torno da anistia apontam para uma ambigüidade da Santa Sé e um impasse entre Igreja e Estado, maçonaria e católicos, impasse esse que estava longe de ser resolvido só com o decreto de anistia, que foi uma saída diplomática e consistiu em uma situação difícil sem uma solução que fosse favorável do ponto de vista político e religioso para ambos os lados. Pio IX, depois da anistia, enviou uma encíclica aos bispos do Brasil, que foi ao mesmo tempo apaziguadora e provocadora. A encíclica ratificou a condenação à maçonaria, afirmando que o levantamento dos interditos não implicava a suspensão, por parte do pontífice, da condenação e até excomunhão dos pertencentes àquela “seita”.³²⁶ O Papa insistiu, ainda, que os estatutos das irmandades fossem submetidos a novas formulações:

Assim, pois, nada reconhecemos mais necessário do que reformarem-se devidamente os estatutos das ditas irmandades, e que tudo o que nelas há de irregular e incongruente nesta parte se conforme convenientemente às leis da Igreja e à disciplina católica.³²⁷

De forma clara, no mesmo documento, o Papa comunicou aos bispos que tinha pedido ao Secretário de Estado da Santa Sé que se “entendesse” com o governo imperial sobre o assunto das irmandades e, de “acordo com ele, se esforce por conseguir os desejados efeitos”. E, conclui o Papa,

Confiamos que sobre este assunto o poder civil há de unir cuidadosamente os seus esforços aos Nossos, e com instâncias suplicamos a Deus, de quem procedem todos os bens, se digne promover e auxiliar com sua graça esta obra que interessa à paz da Religião e da sociedade civil.³²⁸

³²⁶ Para que em assunto tão grave não possa restar dúvida alguma nem haver lugar a algum engano, Nós não omitimos, nesta ocasião, novamente declarar e confirmar que as sociedades maçônicas, sociedades que muitos enganados afirmam só terem em mira a utilidade e progresso social, e o exercício da mútua beneficência, acham-se proscritas e fulminadas pelas constituições e condenações apostólicas, e que todos os que desgraçadamente se alistarem nas mesmas seitas, incorrem *ipso facto* em excomunhão. Pio IX, Encíclica *Exortae in ista ditone*, 1876, *apud* COSTA, Macedo (Dom). *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma à luz de documentos publicados e ineditos*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886, p. 299.

³²⁷ Pio IX, 1876, *apud* COSTA, Macedo (Dom). *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma à luz de documentos publicados e ineditos*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886, p. 299.

³²⁸ As citações e comentários sobre a Encíclica de Pio IX, *Exortae in ista ditone* de 29 de abril 1876 podem ser vistas nos livros publicado pelo próprio Dom Macedo Costa, 1886, p. 191-301.

A encíclica de Pio IX, se não foi colidente foi, no mínimo, intrigante, do ponto de vista político. Como poderia o governo reatar as relações de forma amistosa com a Igreja se essa ratificava sua posição de intransigência para com a maçonaria? Como o governo poderia aceitar a paz entre religião e sociedade civil se a Igreja oficial não resolvera um dos pontos centrais da Questão Religiosa que era o reconhecimento da Igreja de Roma do *Artigo 102,2* da Constituição, que garantia ao monarca brasileiro o direito do beneplácito? A aceitação integral da encíclica implicaria uma derrota política dos maçons e da monarquia, e uma vitória dos ultramontanos.

O que pode ser constatado é que tanto o Estado como a Igreja mantiveram sua política semelhante ao que ocorrera antes da Questão Religiosa, um insistindo no poder regalista, o outro buscando reforçar a doutrina ultramontana e a política romanizadora. E ambos, contradizendo seus princípios políticos, não empreenderam maiores ações objetivas de separação, o que, por fim, não lhes interessava em definitivo. Era contraditório para o Estado manter o consórcio com a Igreja que “ameaçava” a modernização e o progresso, inclusive a soberania da Monarquia e reconhecia, ao mesmo tempo, o poder divino do rei. Era da mesma forma evidente a contradição para a Igreja, uma vez que a união com o Estado consistia em uma desvantagem, pois a subjugava e lhe tirava o sentido, intrínseco, de universalidade e, portanto, de comunhão com a Santa Sé.

O impasse entre Igreja e Estado perdurou até 1889, quando de direito as instituições se separaram, abrindo, assim, já na época da república, outra página dessa história, quando em uma outra conjuntura, a Igreja buscará uma estruturação diferente e condizente com sua nova condição, separada do Estado. Se não podemos dizer que a Questão Religiosa derrubou o império brasileiro de Pedro II, podemos inferir que a perda do apoio da Igreja forçou a um aceleração da crise imperial, e que um choque de tamanha repercussão entre ambos os poderes só pode ser entendido no interior de uma Igreja, cada vez mais, orientada pela tônica ultramontana. Para a Diocese de Mariana é interessante notar que ocorreu, com as tensões derivadas da Questão Religiosa, um processo de politização e de radicalização de suas propostas, no sentido de se pregar pela criação de um partido político que fosse integralmente constituído por religiosos e leigos de conduta condizente aos princípios ultramontanos, o que será abordado em nosso último capítulo.

Capítulo 4: A romanização na Diocese de Mariana

A partir da segunda metade do século XIX, conforme já mencionamos, Pio IX começava a demonstrar seu plano para aquilo que se chamava de “defender a recuperar a Igreja dos males que a acometiam”.³²⁹ Já prevendo as prováveis conseqüências de um posicionamento mais conservador na religião, temos que, no dizer de Jedin: “Somente quando a humanidade tiver ultrapassado o século XIX, ela apreciará devidamente como o remédio fora eficaz e necessário”.³³⁰ Tudo isso nos soa como se a única alternativa para revitalizar a Igreja fosse adaptar o século XIX à instituição, uma vez que a “tradição” católica falaria mais alto que os tempos modernos: a Igreja começa a se fechar em torno de si própria e de seus interesses.

No Brasil, a romanização significou a busca de laços mais estreitos da religião com o pontificado. Em Mariana vai se destacar a figura do Bispo Dom Viçoso, que começou a implementar as determinações da romanização na diocese, onde privilegiou fundamentalmente uma maior pureza da fé aos moldes ultramontanos, a moralidade do clero e o ensino católico como a “verdadeira fonte de conhecimento religioso”.³³¹



Figura 3: Foto de D. Antônio Ferreira Viçoso no ano de 1872. Fonte: Arquivo da Biblioteca do Caraça – MG.



Figura 4: Brasão de D. Viçoso (com os inscritos *Fé, Esperança e Caridade*). Fonte: Arquivo da Biblioteca do Caraça – MG.

A tão buscada reforma do catolicismo seria materializada em duas vertentes no governo viçosiano: reafirmação dos princípios tridentinos e aplicação do catolicismo romanizado. O grande problema é que as definições partiam de Roma, e se tornavam

³²⁹ JEDIN, Hubert. *Concílio Ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961, p. 135.

³³¹ *Ibidem*, p. 145.

³³¹ Ver em TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para a sua História*. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1950.

altamente impositivas – unilaterais – e distantes, por pecarem em não considerar a especificidade histórica do catolicismo mineiro, onde, de acordo com Castillo, “os conflitos entre interesses liberais, regalistas e uma hierarquia ultramontana colocaram em crise as relações Igreja-Estado e a estabilidade da cristandade colonial reinante até então”.³³²

Buscando ocupar todos os espaços da fé local, veremos que, em Mariana – a partir do seu Bispado – ocorrerá uma profusão de paróquias onde, de acordo com os epistolários observados,³³³ havia um grande número de eclesiásticos estrangeiros (italianos em sua maioria) buscando espaço em seu clero. A nomeação de religiosos estrangeiros foi, também, uma das armas da romanização, uma vez que estes possuíam uma formação bem mais fiel ao estilo do catolicismo que se queria implantar se comparados aos religiosos brasileiros. Estes não raramente se viam envolvidos com o comércio, a politicagem ou mesmo em relações amorosas ilícitas à sua condição.

4.1. Dom Viçoso e a Igreja

É no contexto mais amplo da Romanização, ou Reforma Católica, que serão inseridas as ações do bispo D. Antônio Ferreira Viçoso³³⁴ para o espaço da Diocese de Mariana. Para que entendamos um pouco mais a respeito desses acontecimentos, torna-se prudente e necessário que observemos com cautela a conjuntura desenvolvida após a chegada desse bispo à referida diocese e todo o significado do seu governo pastoral para a Igreja mineira como um todo, e a marianense em especial.

Vale notar mais uma vez que, quando falamos em romanização ou reforma ultramontana, nos referimos ao fechamento e à maior ortodoxia que Roma trabalhava para todo o orbe católico em seu conflito contra o século XIX. Tal projeto objetivaria ao fortalecimento da hierarquia eclesiástica que se queria autônoma nos assuntos internos à

³³² CASTILLO, José Manuel Sanz Del. O movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Editora Paulus, 1997, p. 102.

³³³ Os epistolários são papéis escritos que cuidavam da comunicação à distância: assuntos paroquiais e leigos dos mais diversos.

³³⁴ Dom Viçoso nascera em Portugal, na vila de Peniche (Província de Leiria) em 13 de março de 1787. De família humilde, ainda menino ingressou num colégio carmelita graças à subvenção de seu padrinho, o Frei Frutuoso. Terminou sua formação entre os padres lazaristas; ordem altamente rigorosa dos discípulos de São Vicente de Paulo. Antônio Viçoso chega ao Brasil por volta de 1820, juntamente com outros padres das Missões. A partir do episcopado de Dom Viçoso (1844-1875), o processo de romanização da Igreja católica se inicia de fato e se fortalece nas Minas Gerais.

religião, submissos apenas às diretrizes do Papa; de onde partiriam as determinações de ação e estruturação do clero e da forma de como se queria o culto da religião.

Para tanto, segundo Libânio: “não se trata apenas de um processo de criação, que deve se fundamentar principalmente em dois campos, doutrinal e sacramental, mais implica também na demolição do antigo edifício, ligado ao catolicismo tradicional”.³³⁵ E justamente por se tratar dessa dissolução do catolicismo que tradicionalmente se vivia e cultuava no território mineiro, podemos dizer que a Igreja romanizada almejava monopolizar o sagrado através da eliminação do papel de direção que os leigos por muito tempo exerciam, seja nas irmandades, seja nas festas de caráter religioso – situação esta que decorre da própria singularidade que concerne ao desenvolvimento do povoamento em Minas e da situação histórica do clero em território mineiro. Dentro do projeto reformador, os leigos seriam transformados, não sem dificuldades, de produtores em consumidores dos bens e serviços fornecidos pelo clero.³³⁶

Dessa forma, se Dom Viçoso organiza um conjunto de transformações ultramontanas, podemos apresentar suas formas de ação e os maiores problemas enfrentados ao longo desse processo de 31 anos, como foi a duração de seu governo episcopal. Para evidenciarmos como D. Viçoso compreendia o movimento ultramontano, torna-se interessante observarmos o seguinte trecho, retirado d’*O Romano*, do ano de 1853

Caráter especial da restauração atual do Catolicismo

De uma obra do Sr. **Montalembert**, extraímos o eloqüente quadro de conquistas que a religião tem alcançado nos últimos 50 anos.

“Não são as vitórias exteriores, mas sim o movimento interior, a conquista das almas que devem sobremaneira excitar a admiração e o reconhecimento e é daqui com maior brilho que se ressalta o contraste do presente com o passado. Que serviria à Igreja ter conquistado uma influência e liberdade exterior, se no interior não fosse igualmente vitoriosa das tendências heterodoxas, do entorpecimento e da indolência dos fiéis, da sua ignorância e desprezo das glórias e forças vitais do Catolicismo? Ora, é esse o terreno em que se desenvolve o imenso progresso do espírito católico há cinquenta anos; é pela recrudescência da fé, a eflorescência da caridade que o espírito de vida tem ganhado sobre o espírito de morte.

Está extinto entre todos os crentes sinceros esse espírito de revolta e de independência, que ia de encontro com a unidade da Igreja, Mãe e Mestra, e que tinha infectado mais ou menos todos os reinos católicos desde o século décimo quinto, e que antes de 1789 havia chegado ao cúmulo de audácia e de absurdo. Hoje já não se fala, Deus louvado,

³³⁵ LIBÂNIO, J. B. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 60.

³³⁶ PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e reforma ultramontana: Igreja de Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004, p.153.

destas igrejas galicana, germânica, espanhola, lusitana, que tinham por raiz o orgulho de alguns bispos e a falsa ciência de alguns doutores, tristes cúmplices da invasão do poder temporal e da heresia jansenista. O sopro das revoluções passou por estas criações artificiais, secou, reduziu-as em pó; em pé só ficou uma Igreja Católica mais unida e subordinada ao seu chefe do que em qualquer outra época de sua história.

[...] Os leigos mesmos tem podido, sem saírem dos limites que a prudência e o dever lhes prescrevem, rivalizar com o clero na obra reparadora. Todos juntos, com um zelo e um ardor, de que há poucos exemplos na história, tem trabalhado na restauração da verdade histórica, filosófica e social, para a qual deu-nos o sinal o conde **de Maistre** no princípio deste século, e hoje os processos são visíveis.³³⁷

A referência que o trecho acima citado faz a autores que estão na origem da formação da concepção ultramontana, como Montalembert e de Maistre – já trabalhados em nosso segundo capítulo – nos ajuda a identificar a incorporação dos ideais ultramontanos no espaço da Diocese de Mariana sob D. Viçoso. Nesse sentido, passaremos, agora, a identificar alguns aspectos das ações viçosianas na busca de implantar e desenvolver os ideais romanizadores. Para tanto, torna-se importante observarmos certos pontos que, tendo em vista a amplitude das ações ultramontanas, tornaram-se essenciais para a realização dessa prática no espaço por nós analisado.

4.1.2. Normatização

Em sua tentativa de impor ordem ao mundo que se apresentava aos olhos ultramontanos como “desconexo” e “distante da fé católica”, o bispo D. Viçoso destacou-se como um grande normatizador nas questões doutrinárias e sacramentais da Igreja. Seguindo uma determinação hierárquica (apresentamos no **anexo 2** deste trabalho a estrutura hierárquica que guiava os cargos da Igreja católica no Brasil oitocentista), o clero pode ser apontado como um de seus principais alvos no tocante à adaptação da conduta e das ações, conforme podemos ver na Carta Pastoral dirigida ao clero, datada de 16 de dezembro de 1852

Vestuário Público

Seguindo o Concílio de Trento, e Constituição do Bispado, proibimos, debaixo da pena de suspensão, ferenda ao nosso Clero *insacris* o uso de vestuários seculares, quer seja em povoações grandes, quer pequenas, seja de noite ou de dia. A batina, ou garnacha, é o hábito próprio: de garnacha lhes é livre o chapéu triangular, ou como o dos

³³⁷ AEAM. *O Romano*. Mariana, 29 de janeiro de 1853, grifos nossos.

frades Bentos. Proibimos as vestes talares de seda. As fivelas dos sapatos devem ser brancas ou de aço. E para a execução destas duas últimas determinações damos o prazo de três meses. As meias devem ser de cor escura, compridas, de maneira a que não deixem ver as calças, coisa tão desairosa. Quando o tempo exigir capote, deve ser de cor escura, parda, ou de qualquer outra que não seja muito viva. Os cabelos serão cortados em igual altura, e nunca tão crescidos que encubram parte das orelhas. A navalha deve correr toda a barba. A cavalo, sempre terão volta ao pescoço. Proibimos a casaca muito imprópria. A sobrecasaca de cor não viva chegando aos joelhos será o hábito próprio de viagem, e nesta ocasião é livre o uso do chapéu de aba grande, ou de copa alta.

Proibimos aos nossos Reverendos Párocos que consintam em suas Igrejas que algum Sacerdote diga Missa sem hábito talar, ainda estando de viagem.³³⁸

Estas determinações acerca do vestuário estender-se-iam, ainda, àqueles que não constavam no estado eclesiástico, mas que participassem ativamente dos rituais católicos, como por exemplo, aos que ajudassem nas missas

Os moços que servem de coroinhas nas Igrejas sujeitar-se-ão nelas aos mesmos trajes dos Padres.³³⁹

E no caso de alguma desobediência a esta normatização, a pastoral indicava que

Todos os nossos Irmãos beneficiados sabem, ou devem saber, até onde o Santo Concílio de Trento nos arma para que os mesmos obedeçam a esta lei, deixando ao nosso arbítrio a correção contra os infratores, que não são beneficiados.³⁴⁰

Além do vestuário dos religiosos, seus atos, inclusive os externos aos ambientes institucionais católicos, também eram passíveis de controle por parte da diocese. É o que podemos ver nos escritos de outra pastoral, esta do ano de 1863

Espetáculos

Proibimos debaixo da mesma pena de suspensão, que assistam a bailes, teatros, touros, volantins, cavalhadas e a quaisquer outros divertimentos profanos que se oponham ao espírito dos Cânones.

Atos que desmoralizam

Nada tem mais desmoralizado o clero, depois que pela forma do nosso Governo, do que sua influência em eleições. É voz geral que se apartam os Sacerdotes das Cabalas eleitorais. Nós temos sido testemunhas do odioso mal. Desde que um sacerdote é influente, uma

³³⁸ AEAM. *O Romano*. Carta Pastoral. Mariana, 16 de dezembro de 1852, grifos nossos.

³³⁹ AEAM. *O Romano*. Carta Pastoral. Mariana, 16 de dezembro de 1852.

³⁴⁰ AEAM. *O Romano*. Carta Pastoral. Mariana, 16 de dezembro de 1852.

maldição se entranha até seus ossos; sua voz é a de um metal; sua missa fica sem efeito saudável.

Jogos

O Sacerdote jogador perde o respeito que se lhe deve, quando se escraviza a este vício, além de outros males. Proibimos, pois, todo jogo de fortuna aos Padres: e mesmo o carteadado só terá lugar entre gente de bons costumes, em lugar que não seja visto nas ruas, por divertimento e por pouco tempo, por exemplo, duas horas, e pouco dinheiro. Obrando-se contrário, serão admoestados por duas vezes pelo Promotor, ou Vigário da Vara, sob pena de suspensão não emendando.

Caça

A caçada clamorosa, isto é, a que não se faz sem cães, excetuando as de perdizes, é proibida aos Clérigos pelos Cânones. Se o Padre caçador for indiferente a essas ordens, será suspenso.

Comércio

Comprar e vender, com o fim de tirar lucro, também nos é proibido. O ganho que por este modo adquire o Sacerdote, o rebaixa e o leva a ações indecorosas.³⁴¹

Estendendo suas determinações para os fiéis, o bispo de Mariana procurou estimular, e ao mesmo tempo regulamentar, o contato destes com os sacramentos da Igreja, especialmente no tocante ao batismo e à eucaristia. N' *O Bom Ladrão* de 1873, observa-se um exemplo disso

Que disposições seguem os adultos para serem batizados?

R: Requer-se que elles queirão e não tenham retractado essa vontade: requer-se a fé e a penitencia. Em quanto à fé, elles devem saber a doutrina sobre os Sacramentos e especialmente sobre o Baptismo, Eucharistia e Penitencia, os Mandamentos e o Padre Nosso: alem das quatro cousas necessárias que vem a ser que Deos existe, que he Remunerador, a Santíssima Trindade e a Encarnação e a Paixão de Nosso Senhor Jesus Christo. Em hum perigo urgente basta saber estas ultimas quatro cousas. Quanto á penitência requer-se contrição, ao menos attrição.³⁴²

Com relação à eucaristia, D. Viçoso pregava que

De todos os Sacramentos que Cristo instituiu, o mais necessário e mais indispensável é o batismo; mas o, mais augusto e santo é, sem contradição, a adorável Eucaristia. Os outros Sacramentos contêm e produzem a graça; a Eucaristia contêm e nos comunica o mesmo autor da graça e o princípio de toda a santidade, que é Cristo.
[...] A Eucaristia é um sacramento. 1º Ela reúne com efeito todas as qualidades necessárias a um sacramento: o sinal sensível que consiste nas espécies ou aparências do pão e do vinho; a instituição de Cristo

³⁴¹ AEAM. Carta Pastoral. Mariana, 1863. Armário 2, prateleira 2.

³⁴² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 16 de dezembro de 1873, grifos nossos.

na última Ceia; a promessa da graça [...]. 2º Este Sacramento contém, a imagem e o corpo de Cristo, todo inteiro, sua alma e sua divindade.³⁴³

Sabemos que o ultramontanismo dotava-se, no século XIX, de uma série de ferramentas doutrinárias para apresentar uma alternativa ao desenvolvimento da modernidade que era identificada pela Igreja como uma inimiga. Ao projeto moderno de autonomização do homem, a normatização ultramontana apresentou um projeto de civilização, que consistia na aceitação da religião católica. Um bom exemplo disso podemos perceber no editorial do jornal *O Romano* de 1852

Quando nos temos convencido dos admiráveis destinos do homem; quando o vemos exposto na terrível alternativa de se elevar a huma felicidade infinita, ou de se abismar em eternas dores; quando por huma parte se considera a extrema fragilidade e corrupção desse ser, o espantoso descuido com que elle atravessa a vida, sem jamais se perguntar para onde vai; quando se pensa nos obstáculos invencíveis que oppõe às caricias e affagos divinos por seos costumes inteiramente animaes, faz-se com espanto esta pergunta: Quem poderá transformar este bicho da terra em hum anjo? **Quem poderá fazer sahir deste pouco de lodo hum ser tão puro e tão nobre, que Deos três vezes santo ponha suas vistas sobre elle com complacência? Quem – só o Todo Poderoso. Mas para se conservar no homem a liberdade, Deos não quer empregar senão a influencia moral da palavra e do exemplo, como se fará elle entender do homem, visto ter já perdido o sentido pelo qual se houve e vê a Deos?**³⁴⁴

Dessa forma, temos que, para o ultramontanismo, o conceito de civilização, necessariamente, confundia-se com a incorporação de uma conduta condizente com o modelo católico por ele disseminado, não podendo existir fora dessas determinações.

4.1.3. Educação

Uma das maiores preocupações de Dom Viçoso consistiu em trabalhar por uma melhor formação do clero da sua diocese. Para tanto, a reativação do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em 1845, logo no início de seu governo, aponta como uma das principais tarefas a que este bispo se dedicou. Nas palavras de Bencostta

A idéia de seminários diocesanos vinha ao encontro dos objetivos de um catolicismo reformador, que entendia ser essa instituição não

³⁴³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 16 de dezembro de 1873, grifos nossos.

³⁴⁴ AEAM. *O Romano*. Mariana, 22 de junho de 1852, grifos nossos.

apenas uma casa de educação, na qual se formariam os padres, como também uma poderosa barreira para conter o materialismo, visto pela Igreja como um mal que pretendia destruir, ao mesmo tempo, família e sociedade. Para salvar a sociedade, a Igreja acreditava nos seminários como instrumentos adequados à regeneração do homem pelo estabelecimento da doutrina evangélica católica, no seio do povo, por meio dos novos apóstolos de Cristo.³⁴⁵

Por sua vez, o historiador Augustin Wernet disse que, adaptando-se ao modelo ultramontano de reclusão, “o Seminário Episcopal de Mariana, por meio de seu regimento interno, determinava um total isolamento do mundo, sem o qual não seria possível a moralização do clero”.³⁴⁶ Naquele seminário, nenhum seminarista poderia receber ou mandar cartas, senão por intermédio do padre reitor. Além de apresentar, como requisito para a sua admissão, o atestado de um padre conhecido demonstrando a sua vocação para o sacerdócio, ao candidato ainda cabia apresentar suas respectivas certidões de batismo e crisma, acompanhadas da certidão de casamento religioso de seus pais. Desse modo, somente os filhos de casamentos católicos, ainda entendidos como legítimos para a Igreja, é que poderiam atender a esse requisito para matrícula. Em suma, a prescrição do Concílio de Trento (como apontamos no capítulo 2), de que somente deveriam ser admitidos nos seminários católicos os filhos de legítimo matrimônio, ainda permanecia totalmente vigente. As determinações tridentinas recomendavam extremo cuidado na escolha e no exame daqueles a serem enviados para o seminário, permitindo aos padres até mesmo deixar de fornecer os documentos e atestados exigidos que comprovariam a idoneidade do candidato, caso não concordassem com a indicação das famílias dos candidatos à matrícula.

A rigidez fundamentava toda a dinâmica vivida dentro do Seminário de Mariana, que iniciava o dia com um sinal de sineta, quando todos deveriam sentar-se na própria cama e prometer a si que não cometeriam naquele dia qualquer culpa por mais leve que fosse.³⁴⁷ As orações da manhã eram recitadas em voz alta na capela, conduzidas por um seminarista especialmente escolhido para esse fim.³⁴⁸ Deveriam rigorosamente assistir à missa todos os dias, e nos diferentes momentos desta, seus corpos deveriam ser disciplinados da seguinte maneira: ficar de joelhos, do começo até a mudança do missal

³⁴⁵ BENCOSTTA, Marcos Levy Albino. *Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)*. Tese de doutorado. USP, São Paulo, 2002, p. 127.

³⁴⁶ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a Reforma de D. Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, p. 111-112.

³⁴⁷ AEAM. Regulamento do Seminário. Cap. Práticas de Piedade, Art. 3, p. 8.

³⁴⁸ AEAM. Regulamento do Seminário. Cap. Práticas de Piedade, Art. 3, p. 8.

para o lado do evangelho; de pé, durante o Evangelho e o Credo (se houvesse); sentados, do *Oremus* ao *Orate Frates*, de pé daqui até o Prefácio; de joelhos, do Prefácio à Comunhão; sentados, enquanto se arranja o cálice e lê-se o *Postcommunio*; de pé, do *Dominus Vobiscum* até o fim, com exceção da hora da bênção.³⁴⁹

Conforme podemos observar através do Regulamento do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, no período viçosiano, a postura corporal chegou a ser altamente disciplinada no referido estabelecimento de formação ultramontana, assim como também eram controlados a disciplina e o comportamento. Os seminaristas deviam conservar durante os atos religiosos os olhos baixos e as mãos postas³⁵⁰ e, quando rezassem ou cantassem, ficariam proibidos de bocejar, recostar, cochichar ou fazer algo semelhante.³⁵¹ Na presença, ou quando da passagem de qualquer superior, deveriam manter-se de pé com a cabeça descoberta, jamais podendo cruzar as pernas, fumar na frente de qualquer um deles, ou mesmo ausentar-se sem a devida permissão.³⁵² Na sala de estudo, eram-lhes proibidas as conversas e levantar-se sem a permissão do prefeito da hora. Nos dormitórios, nenhum deles poderia levantar-se antes do sinal da sineta, mesmo que já estivesse acordado e, à noite, após o toque de silêncio, somente em caso de necessidade grave obteriam permissão para sair da cama.³⁵³ Nas festas internas e em público, todos os seminaristas deveriam vestir paletó preto, calça e colete brancos ou, então, terno preto. Nos atos religiosos, porém, vestiam-se de batina e cota. Somente aos alunos do 5º ano era permitido o uso habitual da batina, ainda assim com restrições a certos momentos.

A pontualidade e o silêncio foram também utilizados como estratégia disciplinar para a manutenção da ordem dentro do seminário de modo que, ao serem anunciados os atos da comunidade por um sinal de sineta, campainha ou apito, todos deveriam obedecer com pontualidade. O primeiro sinal era sempre de prevenção e o segundo, de execução. A nenhum ato era permitido faltar ou mesmo ausentar-se sem a licença daquele que o presidia.

O silêncio deveria ser guardado na capela, nas classes, na sala de estudo, no refeitório, nos dormitórios, nos lugares comuns, nas formações ao passar de um ato para

³⁴⁹ AEAM. Regulamento do Seminário. Cap. Práticas de Piedade. Art. Único, p. 8.

³⁵⁰ *Idem*, Art. 5, p. 9.

³⁵¹ *Idem*, Art. 6, p. 9.

³⁵² *Idem*, Cap. Regras Geraes, Art. 2, p. 5.

³⁵³ *Idem*, Cap. Dormitorio, Art. 1, p. 15.

outro e, em geral, em todas as horas que não fossem de recreio, sendo considerada grave a infração do silêncio durante o tempo destinado a dormir.³⁵⁴

O cuidado com o asseio corporal e com os objetos que lhes pertenciam também não passou despercebido pelo regulamento do seminário. Todas as manhãs deveriam os internos lavar os rostos e as mãos, escovar os dentes e pentear os cabelos; os banhos aconteciam nos dias permitidos, quando poderiam mudar de roupa; o cabelo deveria ser eclesiasticamente cortado, ou seja, baixo, a fim de evitar a vaidade e o desleixo; nos refeitórios era-lhes proibido sujar as mesas, bancos, toalhas e suas roupas com comida, atirar ao chão água, casca de frutas, migalhas de comida ou usar guardanapos dos outros, mesmo que ausentes.³⁵⁵

Para garantir a ordem fora do seminário, ficavam proibidos os internos de saírem sozinhos pelas ruas da cidade. Deveriam sempre andar em pares ou trios. Na hipótese de algum precisar sair só, este seria acompanhado por quem determinasse o padre reitor. A não ser com a permissão do próprio bispo, era-lhes proibida a visita a qualquer casa que não fosse a dos pais, mães ou dos irmãos, sendo que todos esses deveriam ser conhecidos dos padres responsáveis. Mesmo aqueles que recebiam permissão para ir à cidade, teriam de apresentar uma causa mais do que justa para que o padre reitor concedesse a devida licença, e estes não poderiam dormir fora do seminário, devendo regressar no máximo até as 17h30. Nos passeios também deveriam caminhar em trios, não podendo adiantar-se ou atrasar-se ao superior encarregado da atividade. Quando passassem por locais povoados, deveriam conversar em voz baixa.³⁵⁶

Restrições a tipos de comportamentos comuns ao mundo externo foram aplicadas também no que diz respeito às chamadas diversões, que poderiam ser interpretadas como não condizentes a um futuro sacerdote. Nas horas de recreio, era proibido utilizar brinquedos de mão, jogos de azar ou cartas, jogar a dinheiro, vender ou rifar objetos; fumar somente no tempo e em local designado pelo prefeito geral, e só aqueles que tivessem licença do padre reitor.

O comportamento na hora dos estudos deveria ser tão disciplinado quanto durante as demais atividades desenvolvidas e relacionadas ao cotidiano do seminário. O tempo para o estudo deveria ser feito em profundo silêncio, sem perturbar os demais. Durante essa atividade, os seminaristas deveriam ocupar-se apenas com os trabalhos de

³⁵⁴ *Idem*, Cap. Regras Geraes, Art. 5, p. 4.

³⁵⁵ AEAM. Regulamento do Seminário. Cap. Refeitório, Art. 5, p. 15.

³⁵⁶ *Idem*, Art. 2, p. 18.

sua classe. Ficava expressamente proibido possuir romances, livros de poesias e outros do tipo, sem a prévia licença e o exame dos superiores.³⁵⁷ Apresentamos no **anexo 3** deste trabalho um quadro contendo os cursos oferecidos no Seminário de Mariana, seguindo a evolução dos anos de estudo dos internos.

Portanto, em última análise, todo esse esforço de tornar a vida do seminarista interiorizada estava centrado no desejo de tornar seu grupo de convívio restrito aos seus superiores e colegas, de modo que não precisasse estar preso à família ou à sociedade, mas, sim, à instituição Igreja católica. E o regulamento deixava explícito esse indicativo de como deveria ser a vida de um eclesiástico

[...] Todos os seminaristas amar-se-ão e viverão como irmãos, considerando-se como membros de uma mesma família. Sua caridade era universal e estender-se-á a todos, havendo especial cuidado em evitarem-se as odiosas distinções e amizades particulares; doce e preventiva para prestar os serviços e as atenções que a posição que cada um exigir; compassiva e solícita para alentar os fracos, instruir os recém chegados, para perdoar e esquecer os agravos e fraquezas dos outros. Evitarão as disputas calorosas, brincados e palavras injuriosas, murmurações e ridículos, e, em geral, toda a acção ou palavra que possa desgostar os outros.³⁵⁸

Podemos afirmar que a disciplina em torno do silêncio, do estudo e da oração, que procurava separar o seminarista do mundo, a fim de melhor conduzi-lo à vida eclesiástica, é uma ordem claramente ultramontana implantada no Seminário de Mariana no governo episcopal de D. Viçoso.

Fazendo desse modo, o Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em sua dimensão interna, pretendia formar o bom padre, para servir à Igreja, seguindo padrões do catolicismo defendidos por seu bispo; em sua dimensão externa, tinha como objetivo formar o bom filho, que, mesmo vivendo separado de seus familiares, era levado a adquirir o hábito de respeitá-los por meio da educação recebida naquela instituição, uma vez que “[...] o bom filho deve conformar sua vontade com a daquelles que querem dar-lhe os meios de sua bôa educação”.³⁵⁹

Dentre os resultados de seu funcionamento, o objetivo de atingir a juventude com os preceitos católicos moralizadores continuava a merecer a atenção do bispo diocesano. Podemos perceber que, desde a sua inauguração, o discurso utilizado por D.

³⁵⁷ AEAM. Regulamento do Seminário, Cap. Estudo, Art. 3, pp. 11-12.

³⁵⁸ *Idem*, Cap. Regras Geraes Art. 8, pp. 5-6.

³⁵⁹ *Idem*, Cap. O Bom, Art. 10, p. 22.

Viçoso sempre foi conduzido pela valorização da autêntica educação cristã como sustentáculo e também como um elemento regenerador da sociedade, como podemos ver no artigo publicado n’*O Bom Ladrão* intitulado “Importância do Ensino Católico”

As instituições humanas, nascendo de uma causa limitada, tem necessariamente limitado efeitos, e não podem ser proveitosos à universalidade do gênero humano. O que é de Deos sim, pode accomodar-se a todos os tempos e lugares, e deixaram benefícios aos mortos e aos que ainda vivem.

Poucos sabem ler as lições, e aprender o ensino sublime do culto catholico: e por isso poucos também lhe prestão a veneração que devem.³⁶⁰

A juventude seria, portanto, uma grande força que poderia ser facilmente aproveitada para o bem da religião católica, assim como também poderia ser para o seu contrário. E, segundo o pensamento desse prelado, o modo adequado para essa juventude contribuir para a religião seria submetê-la aos princípios “sãos”, aos sentimentos elevados da piedade, à noção do dever e ao respeito para com os superiores civis ou religiosos. Entretanto, se deixada a inclinar-se para comportamentos diferentes daqueles, estaria ela se desviando do caminho “imaculado” da religião. Assim, se a educação não fosse baseada nos moldes da moral cristã, acreditava D. Viçoso que a formação de homens úteis à família e à sociedade estaria comprometida. Desse modo, conclui o editorial do número de 12 de dezembro de 1873 d’*O Bom Ladrão*, apresentando o educador como o responsável pela condução dessa formação:

[...] o trabalho do educador é o de vigiar essas más tendências, corrigilas já ao primeiro despontar, e infundir bons sentimentos, estimulando a criança ao trabalho e à pratica da virtude.³⁶¹

Sintonizadas com esse objetivo, várias famílias enviaram seus filhos para os bancos escolares do Seminário de Mariana. Estas desejavam uma formação escolar que os preparasse para futuras carreiras profissionais, mas que também contribuísse profundamente na formação do bom filho, do bom marido e do bom pai católico. A Igreja queria e entendia que, juntamente com uma sólida formação intelectual e espiritual, os seminários deveriam inculcar na formação de seus alunos os princípios da

³⁶⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

³⁶¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 12 de dezembro de 1873.

civilidade cristã, o respeito à pátria, o zelo da felicidade e da prosperidade do país, firmados nos ensinamentos do catolicismo.

Podemos afirmar que o seminário de D. Viçoso era parte integrante da ação desse prelado no projeto de difundir na Diocese de Mariana um catolicismo moralizador, que possuía na formação do clero um de seus principais pontos estratégicos. Dizer que o bispo de Mariana pretendia constituir um clero que pudesse diminuir a carência no número e na formação de eclesiásticos, não restam dúvidas. Entretanto, não era do interesse de D. Viçoso, assim como de todo o episcopado nacional, que os futuros sacerdotes simplesmente assumissem as paróquias vagas. Era necessário que neles fosse percebida, pela sua conduta, a postura de um sacerdote possuidor de uma disciplina e uma moral cristã rigorosas. Para auxiliar nessa tarefa de formação dos sacerdotes, o próprio bispo reimprimiu e traduziu obras de caráter edificante, como apresentamos no quadro abaixo:

Quadro 3: Obras traduzidas e reimpressas por D. Viçoso para a formação do clero marianense

Obra	Autor	Língua
Guia de Confessores da Gente do Campo	Santo Afonso de Ligório	Italiano
Compêndio de Teologia Moral	Santo Afonso de Ligório	Italiano
Catecismo	Padre Nieremberg	Italiano
Cerimonial da Missa	Padre José Baldeschi	Italiano
Excertos do Ritual Romano	Papa Paulo V	Latim
Jesus Cristo ao Coração dos Sacerdotes	_____	Italiano
Catecismo e Resumos da Doutrina Cristã	_____	Francês
Missão Abreviada	Frei Luiz de Granada	Castelhano
O Tesouro da Paciência Teodoro de Almeida Reimpressa	Teodoro de Almeida	Português/Reimpressão
Das Leis Cíveis Relativas ao Matrimônio Cristão	Padre Rosmini	Italiano
Imitação de Maria Santíssima	Padre Marchtallense	Francês
O Memorial dos Discípulos de Cristo	Arvisenet	Francês

Produzido a partir das informações coletadas em: PIMENTA. Pe. Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Mariana: Typografia Archiepiscopal, 1920.

D. Viçoso não só se mostrava preocupado com as leituras a serem realizadas por seus padres ou pelos candidatos a tais, como também com relação à aquisição de professores capacitados e à implantação de disciplinas consideradas por ele como

essenciais para uma boa formação sacerdotal. Em carta destinada a Dom Celestino Cocle, bispo redentorista e confessor do rei de Nápoles, o prelado mineiro se preocupa

[...] Quando me lembro que terei que assumir sobre mim uma diocese que não possui cátedra de Teologia Dogmática e onde existem tantos sacerdotes e até párocos incontinentes e escandalosos, fico apavorado em me achar em tão crítica situação. Mas como posso providenciar durante meu episcopado sujeitos aptos e hábeis ao bispado?³⁶²

Com respeito a essa situação, D. Viçoso sabia da importância de trazer da Europa religiosos já formados segundo as diretrizes que achava as mais convenientes para a diocese mineira, e estes seriam de fundamental importância para dividir com o atarefado bispo de Mariana as atividades concernentes ao ensino moral e doutrinário dos candidatos a futuros padres. Assim se trabalhava pela reestruturação do Seminário de Mariana, aonde, com a vinda de religiosos lazaristas – o que foi conseguido – deveria se converter em um centro de excelência para a formação religiosa.

Além de tentar formar e também de importar religiosos mais conscientes do ideal romanizador, D. Viçoso também chamou a atenção para a reforma do clero já existente nas Minas, como podemos ver nos trechos das cartas abaixo

Meu Padre Vigário Joaquim Saraiva,
Com minguia em nosso coração paternal, soubemos que V. Revma. Está se intrometendo em política. O pároco político é a peste de seu rebanho. Reze o seu Breviário, estude as cerimônias da Igreja, e procure a Deus de veras, não nas confusas reuniões dos homens, mas no recolhimento e no retiro.
Ainda uma vez repito: o Pároco político é a peste do seu rebanho. De V. Revma. Servo, Antônio, Bispo de Mariana.³⁶³

E também:

Muito prezado Sr. Vigário João Carlos Souza,
Quando eu lhe estranho o seguir partidos políticos em excesso, V. Mercê se humilha, e eu fico satisfeito. Contudo, continua a obrar como dantes. Passaram-se semanas e semanas, e V. Mercê com a loucura dos partidos. Nada faz do que lhe ordenei.
Meu padre, não há vigário que não tenha o seu partido, ou liberal ou cascudo, ou lá o que cada um quiser, nem eu me importo com isso, nem por isso pergunto. Tenha cada um perfeita liberdade, e siga o que quiser, conquanto que seja católico e não maçom; mas V. Mercê é

³⁶² AEAM. Carta de D. Viçoso, 1844. Armário 1, prateleira 2.

³⁶³ AEAM. Carta de D. Viçoso, 24 de maio de 1864, Armário 1, prateleira 2.

exceção da regra, com um modo repreensível e exacerbado, faltando aos meios que lhe ordenei como quem deseja a paz e a concórdia. Se isso assim continua, fique certo que o vou suspender do Offício e Benefício, e o participo imediatamente ao Governo. Rogo-lhe por Deus que não me obrigue a dar este passo, que em consciência devo dar.
Parece-me que em todo o Bispado é V. Mercê o que mais cuidado me dá com o seu partido exacerbado. Deus lhe valha, Antônio, Bispo de Mariana.³⁶⁴

Este clero mineiro, em grande medida, a vivência colonial da fé católica o deixou acostumado às práticas políticas e às relações matrimoniais, numa situação que os olhos ultramontanos do bispo de Mariana viam como sendo de grande desrespeito ao seu estado eclesiástico. Situações estas nada ocultas aos olhos de toda a população, como podemos ver através dos dizeres do Cônego Raymundo Trindade

O seminário em sé vaga estava de tal jeito que os alunos saíam de noite para a casa das amásias que tinham na cidade, apesar da reclusão em que eram guardados, dormindo com portas fechadas. Chegava a tal ponto que quando um seminarista tentava alguma moça, ela lhe prometia para quando fosse padre, porque então tinha meios de a sustentar.³⁶⁵

Diante desse quadro de “mundanismo” e da “politicagem” a que este clero se lançava, D. Viçoso não raramente emitia seus avisos para que tomassem estes religiosos as devidas precauções, ou mesmo indicando o afastamento dos sacerdotes de suas funções, por não estarem de acordo com o modelo de clérigo que então se queria para a diocese

Meu Revmo. Sr. Vigário Manuel Dantas,
Antes que aconteça alguma grande desgraça nesta freguesia, vejo-me obrigado a suspendê-lo da vigataria e de dizer Missas. Portanto dê-se por suspenso.³⁶⁶

Outras vezes, os padres de conduta desviante eram orientados a procurar no interior outro local para pregarem, isso devido às grandes distâncias e às dificuldades dos caminhos que cruzavam a diocese, o que fazia com que na falta de religiosos, privilegiava-se o controle sobre o culto nas cidades e nas áreas mais próximas a elas, e

³⁶⁴ AEAM. Carta de D. Viçoso, 1864, Armário 1, prateleira 2.

³⁶⁵ TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953, p. 221.

³⁶⁶ AEAM. Carta de D. Viçoso, 18 de dezembro de 1873, Armário 1, prateleira 2.

deixava o interior como o espaço onde aqueles que não faziam parte dos trabalhos ultramontanos tivessem sua segunda oportunidade; uma espécie de purgatório, até que se ajustarem ou até serem punidos novamente pela hierarquia de forma mais radical, o que poderia resultar no desligamento dos quadros da Igreja e até em casos mais radicais de excomunhão. Um exemplo desse deslocamento imposto aos padres, podemos observar na carta de 1863, onde dizia D. Viçoso ao padre Domingos Neves Fontes que

Procure outro lugar bem distante, e olhe, não leve para lá as más companhias. Cuido em que toda parte lhe acontecerá o mesmo, enquanto V. Mercê não se der a Deus de todo o coração, e não principiar uma vida de perfeito ministro de Deus.³⁶⁷

Em consequência da extensão territorial da sua diocese e do conseqüente grande número de paróquias, mesmo padres como o supracitado, que não se inseriam no modelo de clérigo ultramontano, eram, antes de afastados de todo da Igreja, reaproveitados em outras comunidades. A esse respeito, continua D. Viçoso seu lamento em carta a seu correspondente D. Celestino Cocle: “Exmo Sr., o Bispado de Mariana é mais extenso que toda a Itália e possui paróquias com mais de quarenta léguas quadradas, com apenas dois padres.”³⁶⁸

Outro ponto crucial para a reforma de D. Viçoso – e esta não seria tarefa das mais simples – dizia respeito à alteração dos costumes religiosos do povo leigo. Este bispo trabalhou para a atração dos fiéis para o interior da Igreja, empenhando-se para que as festas religiosas e o controle sobre as irmandades passassem para as responsabilidades do clero, além e procurar o quanto pôde evitar que seus fiéis irrompessem para os lados da maçonaria.

Como forma de vencer as grandes distâncias da instituição para o povo do interior, D. Viçoso esforçou-se muito em suas visitas pastorais, onde sempre aproveitava para estar junto do povo e abençoar a catequese, crismar e transformar uniões consensuais em casamentos legítimos às exigências da Igreja. Embora o bispado de Mariana encontrasse nessa cidade seu centro de organização e ações (derivados de um molde imperial romano, como já nos referimos), cabia a seu prelado uma administração que fosse móvel e dinâmica, que garantisse sua presença em grande parte

³⁶⁷ AEAM. Carta de D. Viçoso, 16 de outubro de 1863, Armário 1, prateleira 2.

³⁶⁸ AEAM. Carta de D. Viçoso, 1844, Armário 1, prateleira 2.

das paróquias, vilas e arraiais do interior; haja vista sua preocupação com as distâncias e a integração dessas localidades ao cerne de sua diocese.

Além da introdução do Mês de Maria (como uma consequência da já referida Imaculada Conceção, em nosso capítulo 2) e do culto ao Sagrado Coração de Jesus, consistia em um objetivo da Igreja sob D. Viçoso substituir o culto dos santos tradicionais – fontes de paixão e de grande apelo popular – por uma maior proximidade aos cultos europeizados. Pedro Ribeiro Oliveira³⁶⁹ identifica a relação com os fiéis como uma das mais difíceis ações romanizadoras, uma vez que a incorporação das concepções tridentinas levaria consigo toda uma alteração que essas pessoas tinham de sua vivência e do seu conhecimento de mundo. Sua relação tão pessoal junto aos santos consistiria na possibilidade de intervenção dessa divindade no cotidiano desses fiéis. E a reforma trabalharia com a imprescindível importância de intermediários entre o povo e os santos, além de fortalecerem as paróquias como o local do culto católico.

Como uma terceira via da luta de D. Viçoso em prol de sua nova concepção de Igreja, estaria exatamente a questão da relação entre a instituição católica e sua ligação junto ao Estado brasileiro, situação esta garantida pela existência do já mencionado Padroado Régio. Como dissemos em outras partes deste trabalho, através dessa garantia, o imperador seria o elemento mais influente no interior da Igreja: nomeava padres, emitia o pagamento para as tarefas religiosas, fazia jogo político e pressões para o favorecimento de seus protegidos nos quadros do seminário e da Igreja. Mas D. Viçoso – diferentemente de outros bispos seus antecessores – não se mostrou totalmente de acordo com os chamados “desmandos do Império”. Não possuía o caráter de bispo administrador, de funcionário do Estado; era dotado de forte espírito pastoral, além do que seus escritos nos jornais denotam os diversos enfrentamentos que este bispo fazia em prol da liberdade da Igreja em seus assuntos internos. Em carta ao ministro do império José Liberato Barroso, o bispo de Mariana expõe sua insatisfação ao questionar se

Será liberdade não pode ler o pároco os proclamas para um casamento sem pagar 200 réis? Será liberdade emitir as proclamas sem que pague 10 mil réis talvez um pobre jornaleiro que nada tem? Será liberdade não poder um fazendeiro, que mora seis ou mais léguas distante de sua matriz, chamar um padre que lhe diga Missa no Natal e Páscoa e

³⁶⁹ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe*. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

batize suas crianças e dos pobres seus agregados, sem pagar um tributo à Nação, e outro à Província?³⁷⁰

Diante do que foi até agora exposto, vale ainda dizer que a romanização não foi uma característica exclusiva da Diocese de Mariana, ocorrera também em outras províncias do Brasil; como em São Paulo, Pernambuco e Pará. A especificidade que encontramos em D. Viçoso relaciona-se com o fato de ser ele um pioneiro nessa política de reestruturação da Igreja. O episcopado desse bispo (1844-1875) coincide quase que plenamente com o pontificado de Pio IX (1846 a 1878), que até a década de 1850 ainda tomava medidas liberalizantes para a Igreja de Roma. Somente a partir da década de 1860 (especialmente com a elaboração do *Syllabus Errorum*) e mais tarde, em 1870 com o Concílio Vaticano I, Roma passará a definir mais diretamente sua política reformista para todo o mundo católico.

E ainda diferindo das opções políticas adotadas por certos bispos brasileiros em suas dioceses, o bispo de Mariana trabalhou a partir de um ideal reformador interno, pautado na observação, correção e mesmo punição junto àqueles religiosos que não seguissem suas prescrições; na formação de novos sacerdotes e na árdua tarefa missionária em que consistiam suas visitas pastorais.

Todo o amplo campo da ação viçosiana no interior do ambiente episcopal que governava consiste em nosso objeto de análise nas linhas deste capítulo. Atentamos, sempre, para os não raros empecilhos que surgiram diante das novas propostas romanizadoras e para as respostas (ou alternativas) – algumas vezes ácidas, outras conciliatórias – vistas no processo de imposição, defesa e adaptação de um conjunto mais extenso de propostas eclesiais e doutrinárias emanadas por Roma no período de Pio IX.

4.2. Dom Viçoso: táticas e estratégias

Uma vez inteirados a respeito daquilo que consistiu no processo romanizador na Diocese de Mariana, devemos, a partir de agora, procurar o aprofundamento de nossa análise nos aspectos mais íntimos das ações reformadoras viçosianas.

Antes de qualquer coisa, vale dizer que entendemos os conceitos de *táticas* e *estratégias* da forma como foram trabalhados por Michel de Certeau. Nesse sentido,

³⁷⁰ AEAM. Carta de D. Viçoso, 10 de março de 1865, Armário 1, prateleira 2.

podemos dizer que as *estratégias* consistem em ações oficiais e institucionais, onde “escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que as sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição”.³⁷¹

Por este lugar próprio de onde partem as ações e pensamentos estratégicos identificamos, para os termos do nosso trabalho, em primeiro lugar a Sé romana e, posteriormente, o espaço das dioceses e do Estado cesaropapista – como ocorria no Brasil – como locais produtores e/ou reprodutores de ações oficiais visando a um resultado, ou a resultados, específico(s). De seu lado, as *táticas* caracterizam-se por dependerem de certos momentos oportunos, diríamos ocasiões específicas, para poderem fazer-se atuantes. Se Certeau define tática como “uma habilidade do fraco para tirar partido do forte”,³⁷² podemos entender que ela se vale do oficial e de uma vasta combinação de elementos de caráter muitas vezes heterogêneos, para se materializar enquanto ação ou se mostrar como uma construção mental. Apresentando traços de – em geral – distanciamento a uma política ou proposta oficial e/ou oficiosa (entendida como uma estratégia), as táticas podem ser extremamente úteis para observarmos as propostas das ações viçosianas num momento que a Igreja enfrenta dificuldades relacionadas à liberdade para suas ações internas, devido em grande medida às práticas regalistas do império de Pedro II e, ainda, com relação à sociedade crescentemente influenciada por idéias laicas e ao corpo de fiéis e também ao conjunto de parte do clero, ao mesmo tempo motores e alvos das palavras e dos olhares ultramontanos.

De certo modo assoreado entre o império – com suas questões políticas e sociais – e Roma – dona de propostas muita das vezes intransigentes – D. Viçoso necessitava, nesse cadinho de tensões que constituía sua diocese, fazer valer sua visão para a nova Igreja. Assim, podemos dizer, como veremos nas linhas a seguir, que, para a situação que se apresentava, o bispo não raramente se viu forçado a optar por ações táticas, quando as estratégias se mostravam de difícil execução,³⁷³ ou mesmo se não representavam elas próprias algumas das barreiras a serem superadas.

³⁷¹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*, 1: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 47.

³⁷² *Ibidem*, p. 44.

³⁷³ É muito importante dizer que não queremos negar, nem mesmo desqualificar outros estudos que se debruçaram sobre o tema da romanização do catolicismo no Brasil, quando dizemos que ocorrem certas especificidades no caso marianense. Entendemos também a reforma católica como um processo gerido por Roma e orientado, logicamente, por uma postura oficial e hierarquizada. Porém apenas não a entendemos como um processo de acomodação no interior das dioceses brasileiras onde ocorreria, mas como uma assimilação pelas mesmas para sua realidade específica, onde questões mais caras ao próprio desenvolvimento histórico de cada uma dessas regiões deveriam ganhar espaço. Se tomarmos em conta as

Foi D. Viçoso o primeiro que, com grau de autoridade, cuidou de um real projeto para a transformação da religiosidade mineira, onde sua primeira e mais urgente necessidade se pautava na reforma do clero local. Como vimos anteriormente, e como também podemos identificar na biografia deste antístite, traçada pelo padre Silvério Gomes Pimenta

Era sua vontade que os eclesiásticos trouxessem sempre vestes talares e trajassem tanto sem desalinho como sem afetação nem ressaibos de profanidade. Sentia e não podia calar-se em lhe vindo ao conhecimento que algum freqüentava bailes, espetáculos e passatempos desse gênero, que pouco assentam à santidade e gravidade do seu estado, os quais, se sempre são feitos de coração estragado, são quase inevitavelmente parte para se estragar e corromper.³⁷⁴

A participação dos religiosos reformados aumentará de acordo com o desenvolvimento do processo reformista, e candidatos ao sacerdócio que não satisfizessem às exigências do bispo não seriam devidamente colados

Ilmo. E Exmo. Senhor,
Tive a honra de receber o aviso de V. Ex^a de 4 de agosto de 1857, pelo qual S. M., o Imperador, me ordena que cumpra a carta de apresentação do Côn-Honorário José de Souza e Silva Roussim em um canonicato da Sé de Mariana. Esta carta contém dois objetos; um preceito: Mando que vos seja apresentado; e uma recomendação: Encomendo-vos que o coleis.
Está satisfeita a primeira parte; mas não posso satisfazer á segunda, nem ir de encontro ás leis da Igreja, no Conc. Trid. Sessão 25, cap. 9 *De Reformat*. Como já tenho representado a S. Majestade. Estou tão longe de me julgar desobediente ao mesmo Senhor que, antes me julgaria traidor, não do seu império temporal, mas ao eterno que lhe está destinado por suas virtudes, se eu colasse o apresentado. Mas, se o governo de S. Majestade assenta que lhe sou desobediente, faça de mim o que bem lhe parecer, pois confio na misericórdia de Deus, que me dará ânimo para sofrer os cárceres, o desterro, e o mais, lembrando-me que foi sempre a sorte da Igreja de Deus sofrer em silêncio.³⁷⁵

características únicas do desenvolvimento da religião nas Minas Gerais desde os tempos iniciais do ouro, com a desordem urbana, o imediatismo da extração mineral e da vida e o sincretismo cultural e religioso como algo que não ocorreu em outras partes do Brasil, também a romanização desse catolicismo deve, necessariamente, se caracterizar por certas particularidades. Não queremos romper com aquilo que já foi – a seu tempo – bem abordado, mas não almejamos, nos termos desse trabalho, utilizarmos de dois pesos e duas medidas, para não enviesar a análise. Como disse Koselleck, em seu mais que clássico *Futuro Passado*, o espaço de experiência é norteador para nosso horizonte de expectativas.

³⁷⁴ Biografia de D. Viçoso cunhada por PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Mariana: Typografia Archiepiscopal, 1920.

³⁷⁵ AEAM. Correspondência de D. Antônio Ferreira Viçoso. Armário 2, prateleira 1.

A figura do religioso no contexto da romanização seria importante no processo, surgindo como o responsável pela ortodoxia e a Igreja, fazendo com que a população se Imbuísse, através do modelo e do exemplo, do “espírito católico” substituindo pouco a pouco o tradicional catolicismo luso-brasileiro marcado pelo culto dos santos, pelo catolicismo romanizado com ênfase na hierarquia, na doutrina e nos sacramentos. Esse clérigo deveria ser mais bem instruído de acordo com os preceitos tridentinos, assumindo seu papel de propagador da religião católica, mostrando-se seguidor das doutrinas emanadas por essa instituição.

De acordo com Mabel Salgado Pereira, o clero mineiro caracterizava-se por uma mentalidade voltada para o secularismo, ou seja, muitas vezes agiam apenas como funcionários do governo e não propagadores da fé cristã, deixando os assuntos religiosos para segundo plano. Dizia D. Viçoso em Carta Pastoral que

Os párocos faltam ao dever da residência. Há os que são negligentes em mandar escriturar os assentos dos Batizados, Matrimônio, etc. segundo o praxe do Ritual Romano. É pequeno o número de sacerdotes: a maioria dos párocos precisa de coadjutores. Mas tenho esperança de usar remédio eficaz para sanar esta deficiência com a nova organização do Seminário³⁷⁶

Nesse relatório escrito por Dom Viçoso em 1853 – que integrou sua pastoral do mesmo ano – direcionado à Santa Sé, percebemos a preocupação tanto em deficiência de números como em formação católica, sendo de extrema importância a reorganização do seminário para tentar sanar os “erros” cometidos pelos antigos religiosos. Dessa forma, a reestruturação do seminário enquanto centro de formação religiosa se mostrará tarefa primordial no bispado de D. Viçoso, conforme mencionamos algumas linhas acima. Segundo Raymundo Trindade

foi por esse motivo que os padres do Concílio de Trento e os sagrados pontífices nas suas bulas apostólicas recomendam aos senhores bispos essas pias instituições, querendo que em cada um dos bispados não se admitam estudantes ao estado eclesiástico sem que primeiro se instruem e preparem nestas casas de educação [...]”³⁷⁷

³⁷⁶ AEAM. Carta Pastoral de D. Viçoso. Armário 2, prateleira 1.

³⁷⁷ TRINDADE, Cónego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1950, p. 85.

A nova mentalidade para o clero – silêncio, reclusão e disciplina – se relacionava diretamente com a reforma do seminário e observa-se que D. Viçoso muito se esforçou para que religiosos de ordens estrangeiras viessem se fixar em sua diocese e atuassem, principalmente como professores no interior dessas instituições, mas também participando de missões para se evangelizar junto ao povo. De acordo com Azzi:

havia uma grande coerência no processo de romanização. Se de Roma deviam partir as orientações para toda a América Latina, era também normal que lá se formassem os membros do clero destinados a ocuparem, no futuro, um lugar de destaque na própria hierarquia eclesiástica.³⁷⁸

Consideramos com cautela esta afirmação de Azzi a respeito da existência de uma “grande coerência” no processo de romanização, uma vez que valorizamos o olhar microscópico sobre os muitos acontecimentos diocesanos desse processo. Mesmo apresentando o quão necessárias se mostravam a participação das congregações religiosas estrangeiras – tidas pelo ultramontanismo como sendo “livres dos males da religiosidade local” – observa-se que sua chegada ao Brasil intensifica-se, mais tarde, na proclamação da República, aonde chegarão a Minas os dominicanos (1881), jesuítas (1890), redentoristas (1893) e também os salesianos (1895), devido à uma mudança nas prerrogativas do movimento reformador que infelizmente este rápido estudo não se dedica a apresentar, mas que se relacionam com uma decorrência do Vaticano I e especialmente da ruptura do acordo de ligação entre o Estado e a Igreja no período em questão.

Saindo da reforma do conjunto do clero, tarefa não menos importante seria a busca de se ensinar aos fiéis o conhecimento e as formas de culto na nova postura religiosa. Como diria Pedro Ribeiro de Oliveira: “Aos olhos dos agentes romanizadores, que tinham o catolicismo nos moldes romanos como única forma autêntica de cristianismo, o catolicismo luso-brasileiro parecia uma aberração”.³⁷⁹ O grande problema a ser enfrentado pela romanização nessa questão seria exatamente a tradição e o enraizamento que o catolicismo popular havia historicamente realizado junto ao povo mineiro.

³⁷⁸ Conferir em: AZZI, Riolando. *Os salesianos em Minas Gerais. O decênio da obra salesiana (1895-1904)*. Vol. 1. São Paulo: Editora Dom Bosco, 1986, p. 180.

³⁷⁹ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe*. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 180.

Definitivamente a tarefa não seria das mais simples, mas podemos notar o incansável labor de D. Viçoso em lidar com a tentativa de implantar no seio do povo o melhor conhecimento e respeito do catolicismo aos moldes da Santa Sé. Conforme o próprio bispo veiculou na imprensa católica da década de 1870:

A mais palpitante necessidade de nosso tempo è sem duvida a diffusão do ensino religioso pelas diversas classes da sociedade [...]. O povo sofre, é verdade a míngua de conhecimentos, que lhe mostram o caminho da verdadeira felicidade; mas o povo simples, e ainda não estragado pela torrente da impiedade, conserva aquele bom senso, filho da fé catholica que o preserva de inúmeros precipícios. Mas de certa classe para cima, estragados pelas ruins leituras, eivadas de uma grande dose de racionalismo, os homens, em grande parte, de catholicos só conservam o nome e o exterior, sendo na sua realidade verdadeiros protestantes. Que outra cousa é senão protestantismo essa liberdade de chamar ao exame da própria razão os dogmas revelados, e admitir o que bem lhes parece, e rejeitar o que não lhes faz conta? Assim vamos todos os dias o que a Igreja definiu, argumentar a torto e a direito, a por fim receber algumas verdades, e outras deixar de parte, como se fossem drogas do comércio. Ora, isso não é Catholicismo, o qual não existe sem fé, ou adhesão firme a quanto Jesus Christo revelou, e a Igreja ensina.³⁸⁰

Observa-se neste fragmento uma já clara influência das definições que se fizeram no Concílio Vaticano I sobre o movimento reformador: as críticas e a condenação de doutrinas filosóficas da época moderna, tais quais o racionalismo, panteísmo, naturalismo, positivismo, comunismo e mesmo o extremado liberalismo. Essas correntes geraram manifestações de preocupação da Santa Sé, na figura do Papa Pio IX quando da publicação de seu muito combatido por setores notadamente liberais – *Syllabus Errorum* de 1865.³⁸¹

Como trabalhasse muito em torno da distinção completa os campos do sagrado e do profano, bispos reformadores como D. Viçoso queriam destituir toda e qualquer “intromissão” religiosa dos fiéis que fugissem das determinações da Igreja hierarquizada, como notamos em

Partir dogmas, e discerni-los à própria feição é destruir o fundamento da Religião, e renegar os foros de catholico.
Toda essa alluvião de erros que fervilham nas folhas, nas praças, nas tavernas, nos hotéis é filha da ignorância crassa dos nossos dogmas e

³⁸⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de outubro de 1873.

³⁸¹ Conferir a política religiosa de Pio IX em duas obras muito importantes: JEDIN, Hubert. *Concílios Ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961; e RANKE, Leopold Von, em sua *Historia de los Papas em la Época Moderna*. México: FCE, 1943.

do ensino catholico. Se esses faladores conhecessem o que blasphemãm, se envergonhariam de tanta contradição. Que quer dizer catholico apostólico não romano, como alguns se intitulão? Que significa ser catholico e não querer nada com romano Pontífice? Ser catholico e desprezar as leis da Igreja, apellidando-as invenções da Cúria Romana?³⁸²

Esta entusiasmada declaração de D. Viçoso não considera a separação entre a religião e as diretrizes externas do Papa, o que pelo seu próprio caráter de distância e novidade encontraria resistência na interpretação religiosa popular. E ainda temos que

Espanta como neste século chamado das luzes, os homens possam devorar tão volumosas contradições. Para tanto o unico remédio é o ensino religioso, que lhes faça conhecer o encadeamento dos nossos mysterios, a razão de nossa fé e todo o systema da religião. Ella teme a ignorância filha da luz. [...] Não são os progressos materiais, caminhos de ferro, barcos a vapor, telegraphos, e outros inventos do homem indústria sem religião que podem tornar o homem moralizado, e civiliza-lo. O progresso material só por si, sem religião prpporcionam ao homem muitos meios de perpetrar o crime.³⁸³

O ensino religioso se relacionava na ótica reformadora com a própria definição de civilização, o que reforça ainda mais a visão de transformar a religiosidade tradicional num “barbarismo” manifestado pelas massas. Ao mesmo tempo, as inovações científico-tecnológicas deveriam ser vistas com certa cautela pela Igreja.

Ainda no tocante à abrangência das posturas romanizadoras na Diocese de Mariana, observa-se nos jornais que diversos párocos de cidades vizinhas, e sobre o domínio da diocese, enviavam pedidos a D. Viçoso para que este “fizesse valer os direitos da Santa Sé na região”,³⁸⁴ uma vez que eram muitos os “perturbadores da Igreja”, onde esses elementos seriam muitas vezes os ermitões e rezadores; elementos leigos que continuavam a expressar sua religiosidade popular, especialmente em áreas mais rurais, locais onde os efetivos das paróquias não conseguiam muitas vezes alcançar, dada a vasta extensão do território sob sua jurisdição, e os poucos recursos até mesmo econômicos para tamanha empreitada.

A ortodoxia católica buscou a maior centralização de poder possível nos quadros da Igreja para forçar os leigos a “ocuparem uma posição passiva, de consumidores da

³⁸² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 24 de novembro de 1873.

³⁸³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de setembro de 1873.

³⁸⁴ Especialmente no periódico *O Bom Ladrão*, na seção de pedidos, ou na de notícias, escritos desse tipo apareciam com muita frequência.

produção religiosa clerical e destituídos do poder religioso”.³⁸⁵ Assim, no tocante à fé, os leigos deixariam, segundo as diretrizes mais ferrenhas da romanização, a posição de atores e produtores das interpretações religiosas (como muitas vezes faziam quando tomavam a dianteira nas tradicionais festas religiosas) a receptores de uma produção religiosa romanizada, vinda de dentro da Igreja sob os auspícios da hierarquia eclesiástica. E ainda nos jornais observa-se que

Logo, quem não está com São Pedro não está na Igreja de Jesus Christo, porque só a de Pedro é a dele: Quem não está com o Pontífice Romano, não está também com São Pedro, do qual elle é sucessor na autoridade e no magistério. Ora quem recusa a crer em um dogma ensinado por todos os Bispos catholicos, proposto e confirmado pelo Sumo Pontífice, não está com este. [...]. Logo não é, nem pode ser chamado catholico.³⁸⁶

Inserindo-se as ações viçosianas no meio do grande processo de laicização vivido pelo século XIX, a Diocese de Mariana procurava, logo de início, deixar bem claro em seus escritos a perfeição de Deus diante da imperfeição das coisas criadas pelo homem

Quando vejo hum bem acabado painel, logo concludo que algum excellente pintor concebeo o desígnio e repartiu as cores. Quando eu vejo hum formoso palácio, julgo, sem hesitar, que algum hábil arquiteto o desenhou, e executou. Se alguém me viesse dizer, que tudo isso era obra do acaso; que as pedras do edificio se cortarão por si mesmas; que as cores do painel se vieram por acaso arranjar por si mesmas sobre o plano, tudo em tão boa ordem, não olharia eu para este homem.

Mais: eu tenho hum corpo, composto de huma multidão de espantosa de órgãos e molas, postos e arranjados em huma ordem admirável. Em tudo vejo hum fim particular. Que outro, senão Deos podia fazer tão bella obra? Dizer, que foi obra da natureza, he dizer huma palavra sem sentido.³⁸⁷

Podemos claramente observar o forte tom de crítica feita ao Estado “sem religião”³⁸⁸ o que, se não acontecia no Brasil – oficialmente católico – eram muito fáceis de serem encontrados na Europa, haja vista a abrangência do processo da Reforma Protestante. Notamos um discurso muito afinado com as determinações de Roma – e por isso

³⁸⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe*. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 328.

³⁸⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 12 de outubro de 1873.

³⁸⁷ AEAM. *O Romano*. Mariana, 01 de janeiro de 1851.

³⁸⁸ Obviamente, no imaginário e no discurso ultramontano, o termo “sem religião” refere-se àqueles que não seguiam o catolicismo, especialmente ao modelo por eles defendido.

mesmo *estratégico*, com relação às palavras proferidas pelo bispo nos trechos acima, e que eram recorrentes, especialmente nos números do periódico *O Bom Ladrão*.

No pensamento ultramontano, o humano é marcado pela transitoriedade, e apenas o divino é detentor do perfeito e do espírito universal. Ainda tendo em vista as críticas tecidas ao racionalismo, ao liberalismo e a todos os ismos do espírito de época do XIX, as palavras de D. Viçoso são taxativas com relação a elas, e às elites letradas, manifestadoras destas idéias, não raramente dirigia a ira de suas considerações

Ser Catholico, e rejeitar como obra do jesuitismo o que os Concílios definiram e decretaram, e a Igreja por toda a parte venera e acata? Espanta como neste século chamado das luzes, os homens possam devorar tão volumosas contradições.
[...] Não são os progressos materiais, caminhos de ferro, barcos a vapor, telegraphos, e outros inventos do homem industria sem religião que podem tornar o homem moralizado, e civiliza-lo. O progresso material só por si, sem religião prpporcionam ao homem muitos meios de perpetrar o crime. Ahi estão as estatísticas modernas atestando que crescem os crimes de toda a espécie, pelo mesmo passo que diminuiu o sentimento religioso.³⁸⁹

Mas pensar que apenas de ataques vivia a reforma viçosiana é um engano em que não podemos incorrer. Para o turbilhão de “erros”, já apontados no *Syllabus* e agora ratificado no espaço de sua diocese, existia uma saída, uma tábua de salvação aos problemas então vivenciados, e esta consistia em que:

Para tudo isso o unico remédio é o ensino religioso, que lhes faça conhecer o encadeamento dos nossos mysterios, a razão de nossa fé e todo o systema da religião. Ella teme a ignorância; filha da luz, ama a luz, e a deseja derramada por todos os homens.³⁹⁰

No pensamento romanizado o mundo necessariamente passa por uma ordenação que depende da vontade da Divina Providência para com as coisas e as pessoas à sua volta. Seria como se ainda vivêssemos em um mundo permeado pelas explicações e ensinamentos medievais teocêntricos. Isso, claro, com a Igreja tendo muito bem definido o momento mais oportuno para aplicar este discurso, uma vez que sabiam também, ser eminentemente moderna quando assim lhe caberia.

A Itália recém unificada aparece no exemplo devido à tomada dos Estados pontifícios que resultaram na suspensão, por tempo indeterminado, do Concílio

³⁸⁹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

³⁹⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

Vaticano I e do cativo romano de Pio IX. Mas temos também que não só governos, mas aqueles que possuíssem uma conduta hostil ou desviante à Igreja também poderiam esperar por maus presságios em seu destino, como podemos observar nos trechos do artigo abaixo

“Morte honrada de um ímpio”

Uma das principaes cidades do departamento de Aisne, diz a mesma folha, teve de presenciar um tremendo na pessoa de um rapaz ímpio. Dominava-o um ódio infernal contra a Religião Catholica e quanto lhe pertence. Referem delle propositores os mais indignos ao tempo da matança do Arcebispo de Paris, e dos outros reféns. Dizem mais que Sexta-feira da Paixão deste anno declarára [em] alto e bom som que se regelaria de comer carne nesse dia. Mesquinho! Acabou miseravelmente. Cahio em uma caldeira de cerveja e pelou-se de maneira medonha, morrendo três dias depois ente atrozes sofrimentos.³⁹¹

O trabalho reformador do bispo de Mariana estendia-se não apenas à visão conjuntural sobre os acontecimentos em sua diocese. Suas ações também são focalizadas e *in loco*, como podemos observar em algumas correspondências enviadas a párocos ou a famílias que queriam forçar pela rápida ordenação de seus protegidos, como podemos observar nas cartas 1 e 2 abaixo:

1. Freguesia do turvo de Aiuruoca, 23 de agosto de 1848.

Ilmo. E Exmo. Sr. Natanael Dias,

O vigário de Catas Altas é homem geralmente estimado, cumpre bem as obrigações de pároco, não é exaltado em partidos políticos, e tem prudência para conciliar-se e pacificar. Seus conhecimentos são os necessários para o seu emprego. Tem bons livros e é leitor. Prega com aplauso. Só notei nele que, mandando-me um ordinando e dando-o por pronto em conhecimentos eclesiásticos, achei que o não estava, e portanto que houve nele pouco reparo ou condescendência, a qual é inadmissível em Ordinandos e Párocos.

De V. Exa. Servo

Antônio, bispo de Mariana.

2. Tejuco, em visita, aos 4 de julho de 1862.

Meu Revdo. Vigário Carlos Macedo,

Diga aos pais de José Maria, a quem dei Menores, que não infelicitem seu filho. Está entregue à direção de tão bons Padres. Não apertem, nem isto é possível, a ordenação de seu filho. Por ventura, serão dispensados os anos necessários em São Paulo ou no Rio para a formatura? Não, pois quanto menos o devem ser para o Sacerdócio. Servo, Antônio, Bispo de Mariana.

³⁹¹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de Outubro de 1873, grifo nosso.

As posições *táticas* de D. Viçoso podem ser evidenciadas sempre que suas ações se dirigem para tentar garantir à Igreja sua autonomia no interior do Estado monárquico. Nessa disputa encarniçada entre os limites dos poderes hierocrático e cesaropapista, concordamos com Giacomo Martina, quando este fala a respeito de uma postura da Igreja enquanto “cidadela sitiada”.³⁹² Estas impressões podem ser muito facilmente observadas com os dizeres dos jornais

A 06 do mez passado apresentou e fundamentou o Sr. Salathiel hum requerimento pedindo ao Governo informações se tem o Seminário de Mariana e Diamantina cumprido a obrigação de receber cada hum 24 alumnos pobres pela subvenção de 7:000\$ rs que lhes presta para esse fim a Província. Ora se o regulamento se cifrasse só nesta importância nada menos do que acusar de ineptia a administração provincial e de extorsão os Bispos, se aquella dependesse e esses recebessem a quantia por alumno que não existem nos Seminários. Mas no requerimento ia de envolta o saber se esses alumnos foram ou não designados pelo Exmo Sr. Presidente, clausula que não foi estabelecida pela lei, nem tem sido observada. Os catholicos brasileiros não tem garantias em sua própria terra: a protesto de uma mal entendida tolerância são elles os perseguidos.³⁹³

No século XIX, Igreja e sociedade civil – incorporada na figura do Estado moderno – trilham caminhos não só diferentes, mas também podemos dizer que eram, em grande medida, vistos pelo ultramontanismo como opostos. Se a Igreja possuía posição de grande destaque no interior das estruturas sociais do Antigo Regime, o mesmo deixa de ocorrer no oitocentos, onde as novas idéias e tendências econômicas, políticas, filosóficas e, por que não religiosas, atacam a instituição católica com a mesma voracidade com que atuavam diante dos já combalidos resquícios dos Estados tradicionais. Segundos dizeres de D. Viçoso:

Carinhosa Mãe [Igreja] tantos desvelos estão clamando que a amemos. E como é possível que na mor parte dos homens só tenham produzido ingratos? Hoje por teos benefícios recebes insultos, por teos carinhos desprezos, por teo amor uma perseguição furiosa em todos os cantos do mundo: na qual perseguição nefanda também o Brasil quer ter sua parte. Querem ver-te escrava, e debaixo dos pés dos reis, que devem ser teos filhos: e ao passo que abrem todas as portas aos teos inimigos, só para ti engeirão obstáculos, oppressão, captiveiro.³⁹⁴

³⁹² Conferir em: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Loyola, 1995.

³⁹³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

³⁹⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 01 de novembro de 1873.

O espírito liberal, surgido com o advento da Revolução Francesa era apontado como o grande responsável por executar a transição de um mundo cristão (aos moldes da cristandade universal medieval) aos acontecimentos que culminavam com a laicização da vida pública, com a total autonomia entre os campos do divino e do político.

A existência, no Brasil, de um Estado confessional, mas dotado de práticas e ações administrativas identificadas pela proposta ultramontana como sendo “manifestadamente aconfessionais” ou mesmo, “anti-clericais”,³⁹⁵ o que logicamente compreendemos como um exagero, soava para a Igreja como “ateísmo”. E assim, em uma seção assinada no número d’ *O Bom Ladrão*, de 15 de Agosto de 1873

Exmo e Revmo. Sr. Quando os inimigos da Igreja chamão á postos os seus soldados, e animados de satânico espírito cerrão fileiras para perseguir e combater esta filha do CEO, que vive no mundo desterrada, não achando onde recostar sua afflita cabeça, senão no duro madeiro, em que expirou seu divino fundador; quando ouvimos retinir os ares com esta grita dissonante, que nos trapaça o coração de maior dor: - separação completa da Igreja e do Estado – casamento civil – passaportes ao Internúncio – em uma palavra nada de religião, completa independência de Deus! Quando ouvimos estas affrontas irrogadas á face da Igreja não podemos, Exmo. Sr., declinar de nós o imperioso e sagrado dever de vir publicamente depositar nas mãos de V. Exc^a. Este humilde protesto de nossa firme adesão, e inteira obediência á pastoral autoridade, de que estaes revestido.

Sacerdotes, e cooperadores vosso no importantíssimo ministério da salvação das almas, faltaríamos á quella submissão e obediência que vos promettemos no acto de nossa ordenação, e que desejamos manter até á morte, senão vos viéssemos dizer agora, como já fez o generoso Clero fluminense á seu illustre Prelado: “falai e sereis ouvido; mandai e sereis obedecido”.

[...] Em deportação dos Bispos? Já não se lembrou o rompimento com Roma, com a expulsão do legado da Santa Sé? Não é isso uma *crucifige*? Não é isso a maior tirania, a mais insupportavel oppressão á consciência dos Catholicos?

[...] O elemento, pois, da Igreja é o soffrer: sem o soffrer não pode existir; pois é este o ambiente que respira. Soffrendo, porém, Ella tocará ao fim dos séculos sem que possa jamais ser despojada da auréola de glória que a circunda.³⁹⁶

Já mencionamos a respeito do sentimento de “cidadela sitiada” – emanado por Pio IX quando feito prisioneiro em Roma – e incorporado por um D. Viçoso pressionado a agir diante do poder político do império. O tratamento jurídico diferenciado que a Igreja

³⁹⁵ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 163.

³⁹⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 15 de agosto de 1873.

possuía no Antigo Regime não era mais possível historicamente no interior de uma sociedade pluralista (mesmo que assim não fosse totalmente aos moldes europeus).

Diante do amplo processo de secularização corrente no mundo do século XIX, a Igreja viçosiana acredita em uma realidade que ainda não fora atingida por tais princípios, valendo-se sempre da existência de uma Providência, de um poder hierocrático superior, e da visão da tradição histórica da Igreja – pautada na negação do presente – para se defender das posturas do Estado

[...] Um edifício levantado sobre areia por si mesmo está destruído. Nessas condições se acha o mencionado aviso [prisão do Bispo de Pernambuco] por que assenta em uma base falsa, ímpia, usurpadora e anárchica, qual é a doutrina que outorga ao poder civil faculdade de regular as cousas espirituais de competência única da Igreja.

[...] Deos não concede aos imperantes da terra as cousas espirituais, mas os prelados constituídos por Elle e, sobretudo o Pontifice Romano.

[...] Com tudo o governo do Brasil ainda insiste na tal doutrina do *Placet*, a pesar de conhecer como tem sido tantas vezes condemnada pela Igreja e ainda ultimamente foi declarada herética pelo sagrado Concilio Vaticano. E o Governo procedendo d’esta arte, apoiando-se numa heresia e valendo-se della para opprimir os Bispos que a reprovão.

[...] Poderão por acaso a lei dos homens destruir, ou sequer enfraquecer as leis do mesmo Deos?

[...] Se vingassem taes principios, iria pelos ares a liberdade e independência da Igreja de Jesus Christo, como desejo os maçons. Mas têmão paciência. Este bocado nunca o hão de saborear. Há dezenove séculos que os inimigos da Igreja trabalham para conseguilo. E dezenove séculos de desejos frustrados, senão bastão a desenana-los, são mais que bastantes para demonstrar a impossibilidade da empreza, e a vontade dos que ainda nutrem taes projetos.³⁹⁷

4.2.1. Partido Católico

É interessante observarmos o grau de radicalidade que os jornais católicos, especialmente *O Bom Ladrão*, nos mostram que o ultramontanismo ganha nos momentos da Questão Religiosa. A Diocese de Mariana exhibe nos editoriais desse jornal constantes ataques à maçonaria e ao Império brasileiro a partir da prisão dos bispos D. Vital e D. Macedo Costa. Um bom exemplo disso consiste no editorial publicado no ano de 1873, onde se apresenta que

³⁹⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 15 de setembro de 1873.

Disse a última palavra a iniquidade dos homens. O Exmo Sr. D. Vital foi condenado pelo Superior Tribunal de Justiça a quatro anos de prisão com trabalho! Esses juízes da iniquidade, esses velhos, semelhantes aos que condenaram a casta Suzanna, não tiveram se não consciência, ao menos um pouco de pudor para não machucarem a maior dignidade da Magistratura Brasileira com a mais charmosa injustiça que se há penetrado nella! Curvarão a vontade de um Governo prevaricador essas cabeças encanecidas pelos anos, e mostrarão a face do mundo inteiro quanto vale o Governo e a Justiça do Brasil.

Nem a natureza de uma questão toda espiritual os impediram de arrogar-se o direito de julgá-la, nem as vozes da imprensa de todos os matizes, nem os valentes discursos de nossos mais egrégios parlamentares, nem os brados de todos os católicos do Império, nem a invencível defesa da ilustre vítima perante O BOM SENSO, nada bastou a calar na consciência daquele tribunal. Surdo aos clamores da Justiça, cego à luz da verdade, o governo brasileiro atropelou tudo: e ahi temos D. Vital condemnado.

Catholicos brasileiros, nada de temer! Se não He lícito desafrontar a religião assim perseguida com os meios que Ella condemna, se não podemos empregar a força contra a força e responder com armas as provocações que nos vem de cima, o que nunca faremos; também não He lícito permanecermos inertes a vista de tantas atrocidades de um Governo, cujo fim é calcar a Religião que professamos, e que elle mesmo jurou manter.³⁹⁸

E é nesse campo de conflitos, dessa vez mais cruentos do que anteriormente, que D. Viçoso observará que, no interior do governo monárquico, representada pelos políticos de então, a Igreja ultramontana teria dificuldades de se manter, uma vez que

Nas leis pátrias achamos meios para a mais justa e cabal desforra. Se o Governo não contasse com o apoio de uma Câmara por elle creada, se temesse a reprovação da maior parte dos nossos Deputados, nunca jamais se ousaria a tanto. Infelizmente o Governo em nossa terra pode tanto quanto quer, e quer quanto serve para lhe segurar a existência no poder, a despeito da lei, da honra, da consciência, da Religião.

Não conta com os interesses do povo, nem com a opinião pública, nem com a justiça a entrar pelos olhos, nem com os brados que surgem do norte ao sul do Império. Tudo atropela, tudo calca para levar ao cabo seus planos de conservação.

Isso vai arrastar-nos a um abismo, se os catholicos, cobrando os brios que a honra e a fé inspiram, não nos unirmos para por fim a tamanhos despropósitos.³⁹⁹

Somente a verdade revelada poderia conduzir a nação para o campo da paz. A política era compreendida pelo viés ultramontano, e também pelo pensamento de D. Viçoso, como conduzida e dependente do campo do sagrado, do qual não deveria se separar nem contradizê-lo

³⁹⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 15 de maio de 1873.

³⁹⁹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 05 de junho de 1873.

Cerremos fileiras junto aos estandartes da Religião perseguida pelo ministério. Formemos um Partido Catholico, que sem attender as cores políticas dos indivíduos, procure levar ao Parlamento cidadãos honrados e conscienciosos que, no particular da Religião e do bem público, não transige um ponto com os adversários. Se maior escrupulo houvesse presidido a escolha dos nossos representantes, se a maioria da nossa câmara, ou quer boa parte dela se compusesse de um homem como um Tarquinio, um Bezerra, um Diogo de Vasconcellos e outros, os maçons não teriam tugdido, e quando houvessem, não achariam a escandalosa proteção que o Governo lhes dispensa. Empreguemos para obter esse fim grande todos os nossos esforços. Antes de tudo procuramos saber quaes são os cidadãos dignos que nos representam por seos são princípios religiosos, e pela nobre independência em os professar a despeito de toda e qualquer consideração.⁴⁰⁰

A saída buscada pelo bispo D. Viçoso seria adaptar em terras brasileiras, e no interior do regime monárquico, uma ação já existente na Europa,⁴⁰¹ e que

Para esses trabalhos, sejam liberais, conservadores, republicanos, absolutistas, pouco importa. A religião pode dar-se bem com qualquer forma de governo, e qualquer delas, se for versada nos princípios eternos do Christianismo, pode dar dias felizes à Pátria.

Sirva-nos de animação e de estímulo o glorioso exemplo dos catholicos da Alemanha. São a terça parte da população naquele país, tiveram de lutar contra um adversário que não é Rio Branco, mas é o formidável Bismarck, e a pesar de estarem em uma minoria tal, aliançaram triunfo tão esplêndido que levaram tantos deputados catholicos legítimos, quanto levou Bismarck do seu partido. Se no meio de uma nação protestante isso lograram os catholicos, o que não poderão lograr no Brasil todo catholico, e cujo povo prima pelo amor à religião?

Mas nosso irmãos da Europa tem por si uma grande vantagem, que é lutarem com inimigos descobertos, enquanto nós medimos com maçons que ainda pretendem passar por catholicos, e bons catholicos! Por cá fazem o que por lá ainda não foram capazes de executar, e a pesar disso se dizem filhos da Santa Madre Igreja.⁴⁰²

No Brasil, a articulação dos católicos para participarem da política partidária iniciou-se a partir de 1873, no período do segundo Império, através da mobilização para se fundar um partido católico, a fim de se pugnar pelos interesses da Igreja ultramontana. Até então, numerosos padres e mesmo alguns bispos tinham exercido cargos públicos sem, no entanto, estarem vinculados a um partido organizado pela referida orientação católica. Dentro do projeto do catolicismo romanizado, cabia aos católicos lutar pela manutenção da união do trono e do altar, como acontecia no regime

⁴⁰⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 05 de junho de 1873.

⁴⁰¹ Espalharam-se tendências de formação de Partidos Católicos na Áustria, Holanda, Bélgica, Portugal, Espanha, e na já referida Alemanha, como diz o documento citado acima.

⁴⁰² AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 05 de junho de 1873.

de padroado, porém estabelecendo-se limites em que a Igreja pudesse agir sem o ferrenho controle imposto pelo Estado. Para esses católicos, a criação de um partido político confessional poderia tornar-se um instrumento fundamental para a tão sonhada recristianização da sociedade. Com entusiasmo, *O Bom Ladrão* de 1873 anunciava que

Eleição Catholica

Com a mais viva satisfação anunciamos aos nossos eleitores o feliz resultado da primeira tentativa político-religiosa feita no Império do Brasil em favor da Religião, que nosso Pacto fundamental consagra, e que nosso atual Governo resolveu oprimir. Conhecendo os Catholicos Marianenses que era tempo de mostrar por fatos o que tantas vezes tem protestado de palavras, assentaram em dar princípio a um partido que trabalhe por levar à Assembléa e Senado homens que sejam fiéis representantes dos sentimentos brasileiros no particular da Religião. Para este fim reuniram-se, não há muitos dias, combinaram uma lista que devia ser proposta aos cidadãos marianenses: e na apuração dos votos no 1º de dezembro verificou-se o completo triunfo da escolha catholica nesta freguezia. Os marianenses entenderam que a única mira do Partido Catholico era a defesa do catholicismo, por isso não exitaram em acudir a tão santa causa. Os poucos que por motivos particulares se julgaram inibidos de favorece-lo tiveram a deferência de não lhe declarar aberta guerra. Agradecemos esta delicadeza de nossos patrícios e esperamos que eles mesmos ainda um dia cerrarão fileiras conosco. No estado de desmoralização de nossas cousas públicas, nada nos pode salvar se não for a religião, que faça os homens penetrarem-se do sentimento do dever e com elle conformarem suas ações. Se o desprezo da Religião parte de cima, se nossa Assembleia mais se parece com um bando de ateus em que se pode insultar impunemente o que há de mais santo e venerável, vamos cair num abismo pior do que estava o mundo no tempo dos pagãos. Ora, é para lá que caminhamos, força é dizê-lo. Os tremendos insultos e blasfêmias que retumbaram em nossas câmaras encontraram, é verdade, alguns campeões que os repeliram, tão poucos que pareciam sumir-se no meio da indiferença de seus colegas, como os brados no meio do deserto.⁴⁰³

Na Diocese de Mariana sob D. Viçoso, a politização da Igreja, proposta pela sua organização partidária, não objetivava fazer política no campo com a religião, mas fazer com que a religião tivesse voz ativa e, mesmo, que orientasse as ações políticas, logo, queria-se evitar o processo de secularização, uma vez que atuava na sua contramão.

Politicamente, sua intenção era o de garantir o controle e influência exclusiva sobre a sociedade, julgada pelos ultramontanos como “tradicionalmente católica”. Para isso, dizia D. Viçoso que

O melhor serviço que podemos prestar à pátria nesses calamitosos tempos é trabalharmos para despertar o amor e o respeito à Religião: e

⁴⁰³ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de dezembro de 1873, grifo nosso.

é para este mister que se empenha o partido que agora surge. Liberais e Conservadores entenderão isto, e apertarão-se as mãos para, unidos, alcançarem este desideratum. Sem ódios, sem intriga com paz e serenidade, como deve ser a defesa da verdade, o novo partido catholico começado em Mariana logrou completo triunfo. O menos votado de sua lista contou 103 votos, enquanto o mais votado dos outros apenas por si 38. Este resultado obteve não restando 20 dias que se havia formado o partido regenerador.

Honra, pois, esses briosos católicos, que tão eloqüente prova deram de sua fé e amor à Religião. Aqui vai o resultado da eleição Católica em Mariana, à qual cabe a glória de abrir o caminho que depois trilharão as outras cidades e povoações da Província e do Império. Esta pequena estréia provará quanto podem os católicos se quiserem unir-se contra a invasão maçônica que pretende assoberbar-nos.⁴⁰⁴

No editorial de 18 de janeiro de 1874 d' *O Bom Ladrão*, observa-se a existência de um forte embate entre o pensamento ultramontano de D. Viçoso e alguns representantes do grupo liberal

É a liberdade uma dessas palavras encantadas, cujo som só basta a fascinar a imaginação de quem a houve. Em nome da liberdade se movem turbas, e se levanta o povo; em nome da liberdade se quebram todas as leis, e se derrama o sangue do povo.

Ordinariamente os que mais trazem na boca a palavra liberdade são os maiores inimigos della.

Vejamos agora como procedem certas folhas, que se intitulam órgãos do partido liberal, e que nós, com toda razão, chamaremos órgãos do partido protestante, cujos erros abraçam e propagam.

Para esses falsos liberais, e verdadeiros déspotas da consciência, a única autoridade é o Estado, o único Deus é o Estado: e a essa liberdade de sua lavra investem de pleno poder para regular e tyrannizar as consciências. Nós catholicos cremos que a Igreja é uma; que Jesus Christo a fundou sobre Pedro, cujo sucessor é o Pontífice Romano, ao qual só cometeu suas vezes para ensinar e apascentar as ovelhas de seu rebanho; que em virtude d'essa autorização não há mister nenhuma licença de nenhum Governo do mundo para reger-nos no que toca ao bem das almas.

Que fazem agora os falsos liberais dos dois mundos? Eis aqui a sua doutrina liberalesca: O Governo pode tudo: os dogmas, a disciplina, o culto lhe estão sujeitos. A elle compete a ingerência da consciência no íntimo dos cidadãos.

Vós, ultramontanos, dizem elles, sois os destruidores da liberdade, porque vós sujeitais a um homem, ao Papa. E vós, que quereis quando pretendeis arrastar nossas consciências aos pés do Sr. Rio Branco e João Alfredo? Nós prestamos ao Papa o obséquio da nossa obediência e de nossa fé, por que lhe reconhecemos autoridade para isso, dada pelo mesmo Filho de Deus. E onde estão os títulos que nos mostrais de que os governos da terra possam exigir de nós o mesmo obséquio? Quem lhes deu competência para ingerir-se nas matérias espirituais?

Verdadeiros liberais são os que pugnam pela independência da Igreja, e não a querem atada ao carro dos ministros: são os que negam ao Governo competência para decidir a seu talante nas questões

⁴⁰⁴ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 28 de agosto de 1873.

religiosas, são os que confessam e professam o homem só sujeito a Deus, não a outro homem.⁴⁰⁵

Não podemos dizer que a reforma na Diocese de Mariana se faz contra o Estado – do qual a própria religião em muito dependia – mas, sim, esta se fazia contra os elementos maçons que ocupavam postos de destaque no interior de todo o aparato governamental. Desta maneira

[...] Não havemos de pegar em armas por que Deos nos prohiibe, não havemos de urdir revoluções, por que o Senhor aborrece quem os trama e executa; mas enquanto tivermos a palavra que os tyranos não podem arrancar-nos, havemos de chamar contra a iniquidade. Um governo maçon com o dinheiro que recebe dos catholicos, com as tropas mantidas á custa dos catholicos, com a capa de constituição que reconhece por sai Religião Catholica, poderá ameaçar-nos, não intimidar-nos; perseguir-nos, não vencer-nos, aguilhoar nossos corpos, mas não render nossa vontade, nem tirar-nos a liberdade de dizer-lhe: não queremos, não podemos curvar-nos ao que Deos, a fé e a razão condenão.

[...] Vossa Majestade na licção de dezenove séculos conhece o fim dos Monarchas que se levantão contra a Igreja de Deos: e quando faltassem outros exemplos, bastarão os dos dois Napoleões em nossos dias.⁴⁰⁶

A Diocese de Mariana, a partir do ano de 1873, passa a trabalhar pela organização do primeiro Partido Católico em terras brasileiras. A ação consiste numa clara tentativa de estabelecer um sistema de defesa para a Igreja ultramontana diante das influências do poder político imperial garantido pelo sistema de padroado. Como nos indica o artigo d’*O Bom Ladrão* de 1873

Partido Católico

Em outro lugar inserimos, a pedido, a bem elaborada circular que pela sede da diocese marianense fora dirigida às influências eleitorais mineiras, apresentando os nomes venerandos dos ilustres senhores Bispos, Conde da Conceição e D. Antônio dos Santos e o prestante e antigo servidor do país, o Sr. Dr. Jerônimo Máximo Nogueira Penido, para inscritos na lista tríplice que esta Província brevemente tem de oferecer à consideração pó Poder Moderador.

Sendo a primeira vez que o clero brasileiro, no legítimo exercício de seus direitos, assume ostensivamente a atitude política que lhe compete na defesa dos sagrados interesses da Religião do Estado; é provável que este passo não deixe de suscitar os reparos da mais ferrenha intolerância dos que proclamam a liberdade só como apanágio seu exclusivo; no conceito, porém, dos homens cordatos será digno de todos os louvores o nobilissimo empenho com o qual se está

⁴⁰⁵ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de março de 1874.

⁴⁰⁶ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 20 de março de 1874.

observando em toda a Europa culta, calmos e pacíficos, sobranceiros a todos os revezes, se erguem hoje entre nós os ministros do culto católico para pelejarem o glorioso combate da verdade contra o erro, trazendo à arena as armas únicas, mais invencíveis, da serenidade, da paciência, da resignação, d'essa paz celeste, enfim, que se avigora ao sopro da maledicência, nutrida pela abundância do fel de todas as injúrias.⁴⁰⁷

A luta do ultramontanismo para se fazer atuante nas dioceses brasileiras encontraria um adversário difícil de ser abatido, por se instalar nos quadros do governo imperial: a maçonaria. Para confirmar esta posição, observemos o que nos diz o artigo de 1874 d' *O Bom Ladrão*

A confusão em que se acha atualmente a política entre os Brasileiros move ao abaixo assinado, apesar de já há muito viver num quase completo olvide da sua parcialidade (liberal), a que sempre pertenceu, pertence e pertencerá a dizer alguma coisa, que inteira a todo o público, o qual o seu pensar. Continua nos mesmos princípios que sempre adotou, mas no intuito de que conservado seja o Governo Representativo, tal como é concebido em seu Pacto fundamental. Continua, assim, nos mesmos princípios, mas nunca fazer parte daqueles que considerava seguidores dos mesmos, mas que hoje desenvolvam-se, manifestando-se em sustentação e apoio do atual Ministério, sob a Presidência de um Grão-Mestre da maçonaria; associação que se tem apresentado contra os direitos da Santa Sé, contra a Religião Católica Apostólica Romana, contra a Igreja, Altar, aos Ministros, e tudo quanto é sagrado, e por isso contra a Coroa. Pois como pelo mínimo ao máximo dos habitantes do Brasil, sempre foi entendido e gritado em alto e bom som, aos Ministros do Altar, devia a Coroa sua conservação, porque sempre foram, são e serão seus sustentadores e defensores; salvo poucas exceções. É o abaixo assinado do número dos sustentadores, se bem que o menor, mais fraco e menos digno de entre eles, mas que muito se compraz. É e sempre foi Liberal; Mas logo que fracionou-se a parcialidade a que pertence, parte se declarando contra os direitos da Santa Sé, fazendo corpo com os sustentadores do atual Gabinete: parte sustentando os mesmos direitos da Santa Religião Católica Romana, única verdadeira adotada no Império dando outro tanto na parcialidade conservadora. Assim confusa a política, um cidadão de bons princípios e verdadeiro Cristão Católico Apostólico Romano não vê uma bandeira mais a seguir; caso de declarar-se que abandona uma não segue a outra das duas alçadas e adotadas desde 1842; até que haja um paradeiro a tais e tão tristes desenvolturas.⁴⁰⁸

Como podemos observar no artigo acima citado, o Partido Católico se apresentava como uma tentativa de se “proteger”, a partir da Diocese de Mariana, o Império brasileiro da chamada “ameaça maçônica” que dominava, segundo o pensamento ultramontano de D. Viçoso, todos os setores da política imperial. Dessa forma,

⁴⁰⁷ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 10 de julho de 1873, grifo nosso.

⁴⁰⁸ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 23 de fevereiro de 1874.

trabalhou o bispo para que os fiéis realizassem um boicote ao partido Liberal e ao Conservador, e para que optassem nas urnas pelos candidatos do grupo Católico. Podemos ter uma boa idéia disso quando, em carta pastoral dirigida e seus diocesanos, D. Viçoso diz

Senhores Eleitores. Se em todo tempo sois obrigados a dar irrefragável testemunho de vossa fidelidade e amor à Religião que professais em ato de vosso batismo: se em todo tempo haveis a vigorosa obrigação de conformar vossos atos com essas solenes promessas, sem duvida obrigatórias, e que, a custa mesmo ainda de vosso sangue devem ser garantidas, a não incorrerdes na desonra d'infieis e maus soldados de Jesus Cristo, a cuja bandeira vos alistais na hora mais solene de vossa vida, hoje mais que nunca pesa o estrito dever de patentear-lhe esta indeclinável fidelidade e amor, dever tanto mais vigoroso quanto certo é que as portas do inferno, abertas de par em par contra a Igreja de Jesus Cristo, imolado no Altar da Cruz por vosso amor, vomitam todas as hediondas e horríveis fúrias, como que apostadas a dar o último golpe.

Sim, Senhores Eleitores, ninguém desgraçadamente ignora hoje a exterminante guerra sobre a Igreja Santa, à qual tenho a felicidade, glória e honra de pertencer, de mais certo que somente dentro dela há salvação. Senhores Eleitores, a milícia de Jesus Cristo deve prestar àqueles vossos inimigos da maçonaria que infesta o atual Governo do Brasil suas maiores e mais raivas. Estamos certos de que prestareis na urna senatorial vossos votos nos candidatos do santo e benéfico partido católico. Hoje, Senhores Eleitores, levareis ao Senado ou um soldado de Jesus Cristo ou um soldado de satã. Apesar de exprimir-me desta maneira, devo declarar-vos que não declamo contra qualquer dos ilustres senhores que formam a chapa do célebre atual governo do Brasil, governo que por si, sem dúvida, diante do catolicismo perdeu o honroso e glorioso nome de cristão, e que o tenta por seus atos a mais escandalosa rebeldia e nociva impiedade, que deseja espalhar em todo o Império!⁴⁰⁹

Quando chegasse o dia de votar, o jornal convidava o católico a deixar de lado as preferências pessoais, partidárias ou sociais. Os interesses e vaidades pessoais ou regionais deviam ceder o lugar aos interesses maiores da religião católica, votando em candidatos de “absoluta integridade”, como se dizia. Os escritos veiculados pela Diocese de Mariana constantemente estimulavam os eleitores a votarem nos candidatos do Partido Católico. Nesse sentido, avisa *O Bom Ladrão* que

Está marcada para o dia 4 d'Abril próximo a eleição senatorial na Província de Minas. Como publicista Catholico julgamos de nosso dever ainda uma vez lembrar aos mineiros a obrigação que temos em escolher homens de princípios religiosos em primeiro lugar, e de não apoiar nenhum candidato recommendado pelo infame Governo, que

⁴⁰⁹ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 03 de junho e 1874.

por desgraça continua a oprimir-nos. [...] Lembrem-se os Mineiros destes e de muitos outros crimes, e enormidades, e com a mão de consciência respondão-nos se podem prestar-lhe o mínimo apoio com seu voto. Lembrem-se que este Governo está disposto a continuar com essas vexações até que perverta o povo e plante nessa terra o Protestantismo, que é a Religião das suas sympathias. Lembrem-se os Mineiros destes e de muitos outros crimes, e enormidades, e com a mão na consciência respondão-nos se podem prestar-lhe o mínimo apoio com seu voto. [...] **Se ambicionais o doce nome de bons cristãos, se vos prezais de ser filhos obedientes e respeitadores de vossa Mãe, a Igreja Santa, única que nos poderá felicitar eternamente, procurai mitigar a sua dor, enxugar-lhe as suas lágrimas derramadas à força da ingratidão de seus filhos rebeldes, cujos maus procedimentos certamente aprovareis, se os vossos votos caírem na chapa do Governo.**⁴¹⁰

A religião católica não podia mais ficar a mercê dos governantes. Num país que nasceu amparado pela religião católica, as reivindicações desta deviam ser atendidas para o próprio “bem” da pátria.

Infelizmente, a fragmentação das fontes, especialmente a partir do ano de 1874, não nos permite analisar com maior profundidade a real eficácia das ações da Diocese de Mariana no tocante à ação política do Partido Católico organizada no governo de D. Viçoso. Sabemos que o próprio bispo de Mariana (Conde da Conceição) lançou candidatura ao Senado Provincial, mas mesmo diante da forte propaganda ultramontana em seu favor, não foi vitorioso no pleito. Porém, também não podemos dizer que a ação partidária da diocese consistiu num total fracasso, uma vez que membros do grupo católico foram vitoriosos nas eleições, como o Dr. Jerônimo Penido, Joaquim M. do R. Pinto, Agostinho J. Ferreira Bretas, dentre outros.

⁴¹⁰ AEAM. *O Bom Ladrão*. Mariana, 25 de março de 1874, grifos nossos.

Considerações finais

Para salvar o mundo, não bastava rezar por ele, era preciso dirigi-lo.⁴¹¹

Da forma como apresentamos nas linhas acima, podemos dizer que a reforma católica na Diocese de Mariana durante o governo D. Viçoso se valeu de estratégias, quando a linguagem oficial da Igreja teve como destinatários os párocos, os fiéis e os costumes a serem transformados, mas que também fez-se, não raramente, a opção por medidas táticas no tocante aos espaços da maçonaria e do Estado monárquico, ou, como ocorreu, na simbiose constante existente entre ambos.

A Diocese de Mariana não correspondeu ao espaço do impossível para a implantação do ideal romanizador de seu bispo, como muitos autores já afirmaram.⁴¹² A complexa realidade da diocese mineira condensou ações e reações de todos os campos envolvidos na questão. Esperamos no corpo total deste trabalho ter dado conta de alguns fatores e elementos das propostas e ações ultramontanas, dentro da multiplicidade e das especificidades regionais dos processos que se relacionaram neste episódio da história da Província de Minas e da Igreja católica no Brasil.

É necessário ressaltar que estudar o pensamento ultramontano é um empreendimento carregado de múltiplas variáveis, pois aquilo que uns chamam de fixismo, radicalidade, conservadorismo e reacionarismo, denominações geralmente designadas aos ultramontanos, outros chamarão simplesmente de horizonte verdadeiro de compreensão da realidade, enriquecido pelas respectivas convicções de que é preciso cultivar e possuir.⁴¹³

Durante vários momentos da emergência da modernidade, a Igreja católica romana percebeu-se ameaçada. Inicialmente, com Lutero e suas novas perspectivas de vivência religiosa; em seguida, com a filosofia cartesiana e seu ápice no Iluminismo, com a Revolução Francesa e sua consciência anticlerical, além de algumas das teorias desenvolvidas ao longo do século XIX, como o evolucionismo e o pensamento marxista. A fim de manter sua importância no tecido social que se transformava

⁴¹¹ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental* (séculos VIII-XIII). Lisboa: Editora Estampa, 1995, p. 68.

⁴¹² Aqui nos referimos especialmente aos escritos que destacaram os tons mais apologeticos das ações ultramontanas, e não apenas na Diocese de Mariana, como em outros espaços pelo Brasil.

⁴¹³ Nesse sentido, pensamos em KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

profundamente, a Igreja de Roma tomou diversas medidas, como anátemas e proscricções das idéias que poderiam ameaçá-la. Contudo, foi no século XIX que se delineou, mais claramente, uma tendência católica fortemente oposicionista às idéias modernas, como elas se apresentavam. Esta tendência foi o que ficou conhecido como *ultramontanismo*, onde a Igreja católica toma consciência do seu lugar no mundo moderno, buscando moldá-lo segundo seus desígnios (sua “autocompreensão”). Nesse sentido, tornou-se importante dizer quais medidas radicais foram tomadas de ambos os lados: pela Igreja ultramontana, mas também pelos elementos que constituíam a modernidade.

Corroborando com aquilo que já adiantamos em nossa introdução e este trabalho, não devemos lançar vistas ao fenômeno ultramontano como um projeto vencedor e triunfal, visto que a teleologia é inimiga do historiador. A história é uma ciência que nos ensina – e que também nos cobra – que devemos pensar muito mais nos seus meios, entendendo estes enquanto caminhos, conflitos e possibilidades, que no seu fim.

Procuramos apresentar ao longo deste trabalho os periódicos veiculados pela Diocese de Mariana no período do bispo D. Viçoso como os elementos motores mais diretos do processo romanizador naquele território que, à época, englobava uma boa parcela das Minas Gerais oitocentistas. Através do estudo dos tipos de discurso presentes nos jornais católicos que utilizamos em nossa pesquisa, pudemos observar alguns dos meandros envolvidos interna e externamente ao corpo do clero, e aos demais alvos das propostas ultramontanas. Temos consciência de que lidamos com documentos eivados de tons ácidos, típicos de uma época de embates, mas não podemos nos perder no amargo das palavras, sem desvendar a multiplicidade de situações que por esses embates se escondem. Sabemos que uma mensagem fica sem eco numa sociedade que se mostra indisponível de recebê-la, ou que seja negada por ela. Nesse sentido, os jornais atuariam como elementos modeladores, que uma vez ganhando a opinião pública, poderiam preparar o campo para as ações ultramontanas.

Analisar as origens do movimento ultramontano a nível europeu, com as muitas tensões e embates que ocorreram abriu espaço para que observássemos, também no Brasil, os choques que foram gestados no interior de um Estado dominado pelo sistema de Padroado Régio. Em termos políticos, este sistema consistiu numa situação que

exigiu das ações ultramontanas que reestruturassem suas formas de ação para que efetivamente se fizessem sentir.

Fizemos um esforço também no sentido de tentar esboçar uma diferenciação do catolicismo tradicional, seguidor do modelo da cristandade medieval, e de sua transição para o catolicismo configurado aos moldes ultramontanos, destacando o escopo de suas principais propostas e a extensa lista de seus vários “inimigos”.

Utilizando-nos ao longo deste trabalho de um mecanismo de afunilamento, partimos do campo mais geral dos acontecimentos para a análise do ultramontanismo a nível interior da Diocese de Mariana, com as repercussões dos muitos problemas relacionados ao ultramontanismo em outros ambientes, mas também com a ocorrência de situações que, se não eram novas, pelo menos seriam bastante interessantes de serem relatadas e destacadas no conjunto dos acontecimentos.

No decorrer deste estudo, percebemos que as ações da Igreja católica romanizada necessitavam se adaptar às situações locais se realmente quisessem ser efetivas; haja vista que o espaço brasileiro – e a Diocese de Mariana – não corresponde ao cenário europeu, nem a nível cultural-religioso, nem ao social e de poder.

Vale destacar que a romanização consiste em uma temática que permite e incentiva múltiplas abordagens historiográficas, uma vez que se constituiu não só em um movimento de caráter cultural (de substituição, imposição e adaptação de um modelo eclesiológico) da parte da Igreja católica, mas foi, também e principalmente, um conjunto de ações políticas.

Nesse sentido, observamos que estas se apresentavam através de um amplo viés: como política interna à Igreja, que queria se reestruturar enquanto instituição diante de seu clero e de seus fiéis, mas também diante da própria situação política do Segundo Reinado brasileiro. Um movimento reformador que se pautou na defesa e, ao mesmo tempo, na ofensiva de seus interesses, na justificação dos assuntos ligados à fé e na proposição de um arcabouço diferente de propostas (ou saídas) políticas para o governo da província no império.

Contribuir para o estudo da Igreja em Minas Gerais no período ultramontano, destacando a origem, a formação, o desenvolvimento, as aplicações e os embates dessa proposta dialógica de ataque e defesa, mas ainda, e também, para uma melhor compreensão da constituição do Estado imperial brasileiro consistiu em nosso objetivo ao longo deste trabalho.

Fontes

Fontes Impressas:

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM):

Selecta Catholica, Mariana: 1836, 1846, 1847, 1851/52, 1852/53, 1873/74;

O Romano (Dogma), Mariana: 1851/52; 1851/53; 1852/53;

O Bom Ladrão, Mariana 1873/74; 1874/78.

Impressos da administração de D. Viçoso, Notas de D. Lacerda sobre a vida de D. Viçoso/ Biografia.

VIÇOSO, Dom Antônio Ferreira. *Catecismo de Mariana*. Paris, Garnier, s/d.

COSTA, Macedo (Dom). *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a missão especial a Roma à luz de documentos publicados e ineditos*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886.

Fontes Manuscritas:

Breves: 1850/1851; 1855; 1859; 1861/62; 1872/75.

Cartas Pastorais: ano de 1869; 1870; 1873 a 1875.

Governo Episcopal: D. Antônio Ferreira Viçoso: Cartas pastorais, Correspondência com Império, Questão religiosa (D. Macedo Costa e D. Vital, Maçonaria), 1874.

Documentos pontifícios:

Pio IX:

Ineffabilis Deus. 1854. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

Nullis Arte Verbis. 1860. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

Qui Pluribus. 1848. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

Quanta Cura. 1864. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

Quanto Conficiamur Moerore. 1863. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

Syllabus. 1864. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus 1999.

Ubi Primum Nullis. 1849. *Documentos da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

DENZINGER, Enrique. *El magistério de la Iglesia*. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia em materia de fe y costumbres. Barcelona: Herder, 1963.

Fontes eletrônicas:

[http:// www.catholic-hierarchy.org](http://www.catholic-hierarchy.org)

[http:// www.laciviltacattolica.it/Storia/Storia.htm](http://www.laciviltacattolica.it/Storia/Storia.htm)

<http://www.montfort.org.br/index.php>

<http://www.multimedios.org.docs/d000370>

http://www.vatican.va/library_archives/vat_secret_archives/index_po.htm

Bibliografia de referência: livros, artigos, teses e dissertações

ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. “Religiosidade popular, problemas e história”. In: CIRI-BELLI, Marilda Corrêa [et. alli.]. *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002, p. 83-90.

AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos confrades: A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo: USP, 1993.

ALBERIGO, Giuseppe. (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Igreja na história*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da vida privada no Brasil 2; Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Paraíso*. Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ARROCHELLAS, Maria Helena (org.). *A Igreja e o exercício do poder*. Rio de Janeiro: ISER, 1992 (Cadernos do ISER, n. 26).

AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. Pio IX y su epoca. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) *Historia de la Iglesia*. Valencia, España: EDICEP, 1974.

AZZI, Riolando. *O Episcopado no Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional. *Síntese*, n. 38, p. 23-52, 1986.

_____. *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*. Brasília: Editora Rumos, 1992.

_____. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

_____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade e Independência (Brasil, 1790- 1822)*. Tese de doutorado, Unicamp. Campinas, 2000.

BENCOSTTA, Marcos Levy Albino. *Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)*. Tese de doutorado. USP, São Paulo, 2002.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BETTERSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. Trad. Helmuth Simom, São Paulo, 1998, p. 372.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Violência e Religião - Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

BONI, Luiz A. de (org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. Notas sobre hegemonia, Igreja e Estado no Antigo Regime. *Revista do Departamento de História – FAFICH/UFMG*, n. 1, nov. 1985.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRASIL. Constituição (1824). <<http://www.planalto.gov.br>> Acesso em 10 de dezembro de 2009.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa. A novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

BURKE, Peter. *Variiedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

_____. *A fabricação do rei. A construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Mentalidade religiosa do setecentos: o curral del Rei e as visitas religiosas. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 18, p. 12, set. 1997.

CARDIM, Pedro & SOARES, Mafalda (orgs.). *Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: ICS, Imp. De Ciências Sociais, 2005.

CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *Temas de história da Igreja no Brasil*. Viçosa: Folha de Viçosa, 1994.

_____. *Viçosa honra Dom Viçoso*. Viçosa: Editora Jard, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. *Pontos e Bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. *Teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo: Vértice, 1988.

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Juazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. São Paulo: Papyrus 1995.

_____. *A invenção do cotidiano, 1: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

_____. O mundo como representação. *Estudos avançados*. V. 5, n.11, São Paulo, 1995.

_____. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CHAVES, Cláudia Maria das Graças & SILVEIRA, Marco Antônio (orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

COLLANTES, Justo. *A fé católica: documentos do magistério da Igreja*. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003.

COMBLIN, José. *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 33.

COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1996.

CONGAR, Yves. Dom Lefebvre, defensor da *Tradição*? Os discernimentos necessários. *Concilium*, Petrópolis, v. 139, f. 9, p. 94-103, 1978.

CORRIGAN, Raymond. *A Igreja e o século XIX*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia à República: Momentos decisivos*. São Paulo: Unesp, 1998.

DELUMEAU, Jean & MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Loyola, 2000.

DILMAMM, Mauro. Irmandades religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888). Dissertação de Mestrado, Porto Alegre 2003.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karámazovi*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

DUSSEL, Henrique [et. alii.]. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo III. De Maomé à Idade das Reformas. Tradução: Roberto Costa de Lacerda. Rio de Janeiro, 1978.

_____. *Origens, história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.) *Historia de la Iglesia*. Valencia, España: EDICEP, 1974.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1992.

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. 11ª. Petrópolis, Vozes, 1994.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FREIRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. (Tese de Doutorado em História). São Paulo: USP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOMES, Francisco José da Silva. "A Igreja e o poder: Representações e Discursos". In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: Ed. UNB, 1997, p. 33-34.

GÓMEZ-HERAS, José. Fé e autoridade eclesiástica no Concílio Vaticano I. *Concilium*, Petrópolis, v. 117, f. 7, p. 63-70, 1976.

GRANFIELD, Patrick. Surgimento e queda da *societas perfecta*. *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 177, p. 7-14, 1982.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARNACK, Adolf Von. *What is Christianity?* London: Williams & Norgate, 1901.

HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil*. Segunda Época. Petrópolis: Vozes, 1985.

HOBBSAWN, Eric J. & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *A Era das Revoluções: Europa (1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II. O Brasil Monárquico, Vol. 4. São Paulo: Difel, 1971.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNEERT, Eduardo. *As relações entre a Igreja e o Estado no Brasil Colônia*. Petrópolis: Revista Eclesiástica Brasileira, 1972.

_____. *Formação do catolicismo brasileiro: ensaio de interpretação a partir dos pobres (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1991.

- HUGGES, Phillip. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Dominus, s/d.
- HUNT, Lynn (org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- IGLÉSIAS, Francisco. *Política economia do governo provincial mineiro (1835-1889)*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, INL, 1958.
- JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- JEDIN, Hubert. *Concílios Ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Editora Herder, 1961.
- JOHNSON, Paul. *O Livro de Ouro dos Papas: a vida e a obra dos principais líderes da Igreja*. 2003.
- KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997.
- KEITH, Henry H. & EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e Continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 134-178.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KUHN, Thomas. *As estruturas das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil (1500-1552)*. São Paulo: Edusc, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp. 2003.
- _____. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.
- LIBANIO, João Batista. *O que é Pastoral*. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. *A Volta à Grande Disciplina*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LUIZETTO, Flávio. *Reformas Religiosas*. São Paulo: Contexto, 1989.
- LUSTOSA, Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.
- LUSTOSA, Isabel. *Insultos impressos: a guerra dos jornalistas na independência (1821-1823)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Igreja e Política no Brasil: do Partido Católico à LEC (1874-1945)*. São Paulo: Loyola, CEPEHIB, 1983.

_____. Pio IX e o catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 40, f. 158, p. 27^o-85, 1980.

_____. *Reformistas na Igreja do Brasil - Império*. São Paulo: USP, 1997.

_____. *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo, Loyola, 1983.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1996.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloísa Braz de O. Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan Aparecido. A presença católica na educação brasileira. *Didática*, São Paulo, n. 28, p. 30-37, 1992.

_____. *Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

_____. *O pêndulo da História*. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

MARIN, Jérri Roberto. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2000.

MARQUES, Rita de Cássia. *Da Romanização à Terceira Via: A Igreja no Brasil de 1889 a 1945*. 1995. Dissertação de Mestrado em História – UFMG, 1995.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. 1. O período da reforma. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MARTINS, Ana Luíza & Luca, Tânia Regina de (orgs.). *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2005.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MATA, Sérgio Ricardo da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Século XVIII- XIX*. Berlim: Wissenschaftlicher Verlag, 2002.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. (Igreja na história, 1).

_____. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Imperial e Transição Republicana*. São Paulo: Paulinas, 2002 (Igreja na história, 2).

MATOS, Raimundo José da Cunha. *Corografia Histórica da Província e Minas Gerais (1837)*. Volumes 1 e 2. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

MATTOS, Ilmar Rohloff. *Tempo Saquarema: formação do Estado imperial*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MATTOS DE CASTRO, Hebe M. & SCHNOOR, Eduardo (org.). *Resgate: uma janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro, 1995.

MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime, 1848-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MICELLI, Sérgio. *A elite eclesiástica no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1988.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. Rio de Janeiro: Hucitec, 2006.

NETO, Belchior J, da Silva, C.M.. *Dom Viçoso, Apóstolo de Minas*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1965.

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.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e caridade: irmandades no Rio de Janeiro imperial (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado, DH-UFF. Niterói, 1995.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Ronald Polito de. *Visitas Pastorais: de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Análise do Discurso: princípios e fundamentos*. 3.ed., Campinas, SP: Pontes, 2001.

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004.

- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, São Paulo, n. 13, p. 144-56, 1992.
- PIMENTA, João Paulo G. *Estado e nação no fim dos impérios ibéricos na Prata*. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Mariana: Typografia Archiepiscopal, 1920.
- PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- POULAT, Emile. Catolicidade e modernidade: um processo de exclusão mútua. *Concilium*, Petrópolis, v. 224, 1992.
- _____. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História. *Concilium*, Petrópolis, nº. 57, p. 811, 1971.
- PRADO, Maria Emilia (org). *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Acess, 1999.
- RANKE, Leopold Von. *Historia de los Papas em la Época Moderna*. México: FCE, 1943.
- REIS, Edilberto Cavalcante. *Pro Animarum Salute: A Diocese do Ceará como “vitrine” da romanização no Brasil (1853 – 1912)*. Rio de Janeiro, 2000. (Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- REIS, Fábio José Garcia dos. *Os redentoristas, o Cônego Antônio Marques Henriques e a romanização da igreja paulista (1888-1917)*. Dissertação de mestrado. Usp, São Paulo, 1993.
- RÉMOND, René. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- _____. *O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (65), 2006; <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese>>. Acesso em: 30 de outubro de 2009.
- SANCHIS, P. *A religião dos brasileiros: Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Vol.1. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1995.

SEIBLITZ, Zélia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, P. (Org.) *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SESBOÛÉ, Bernard & THEOBALD, Christoph. A dogmatização progressiva dos fundamentos da religião. In: SESBOÛÉ, Bernard (dir.) *História dos dogmas*. Vol. 4. A Palavra da Salvação. Séculos XVIII-XX. São Paulo: Loyola, 2006 (p. 193-216).

MORAES, Sibebe de. *O episcopado de D. Carlos Luiz D' Amour (1878-1921)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Mato Grosso. Cuiabá, 2003.

SILVA, Lúgera Ana de. *Sincretismo religioso nas irmandades de pretos de Ouro Preto/Mariana (1709-1820)*. Ouro Preto: UFOP/IFAC, 1990.

SILVEIRA, Marco Antônio. *O universo do indistinto: estado e sociedade nas Minas setecentista (1735-1808)*. São Paulo.

SODRÉ, Néelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: DIFEL, 1982.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. *Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo (1780-1831)*. São Paulo: UNESP, 1999.

SOUZA, Jessé (org.) *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Edunb, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas. 2005.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2007.

TEIXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História de Minas Gerais*. 3º edição. Belo Horizonte: Lemi, 1980.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Público e escandaloso: igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) - USP. São Paulo, 1992.

_____. *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprenso Oficial, 1950.

_____. *Mariana e seus templos*. Belo Horizonte, 1938.

_____. *Instituições do Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: objetiva, 2002.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental (séculos VIII-XIII)*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

VAZ, Henrique C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de filosofia I. Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

VIDAL, D. G. & HILSDORF, M. L. S. (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em história da educação*. São Paulo: EDUSP, 2001.

VIDLER, Alec R. *A Igreja numa era de revolução: de 1789 aos nossos dias*. Lisboa: Ulisseia, 1961.

_____. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1929.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007.

VIEIRA DA MATA, Giulle. Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: uma perspectiva weberiana sobre o “Cristo Russo”, de Dostoiévski. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 433-459, jul./dez. 2007.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VOLOSINOV, Valentín. O discurso na vida e o discurso na poesia, Revista *Zvezdá*, 1926.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991-1999 (vol. II).

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.

WEILER, A. História eclesiástica e autocompreensão da Igreja. *Concilium*, Petrópolis, n. 57, p. 805-810, 1971.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a Reforma de D. Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea*. São Paulo: Paulus, 1999.

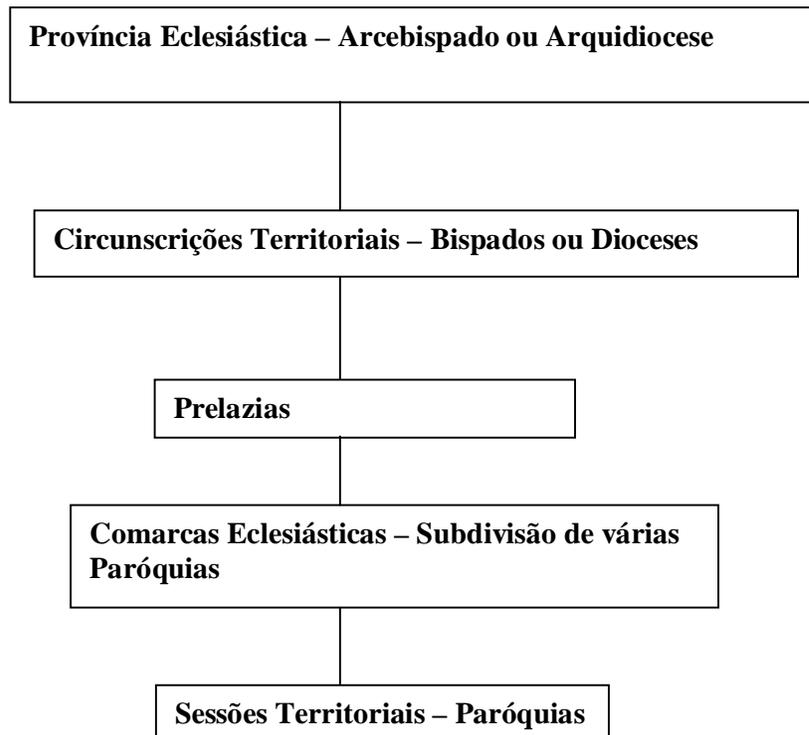
ZANON, Dalila. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Unicamp. Campinas, 1999.

ZANOTTO, Gizele. *É o caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

Anexos

Anexo 1

Estrutura administrativa da Igreja católica no Brasil Colônia

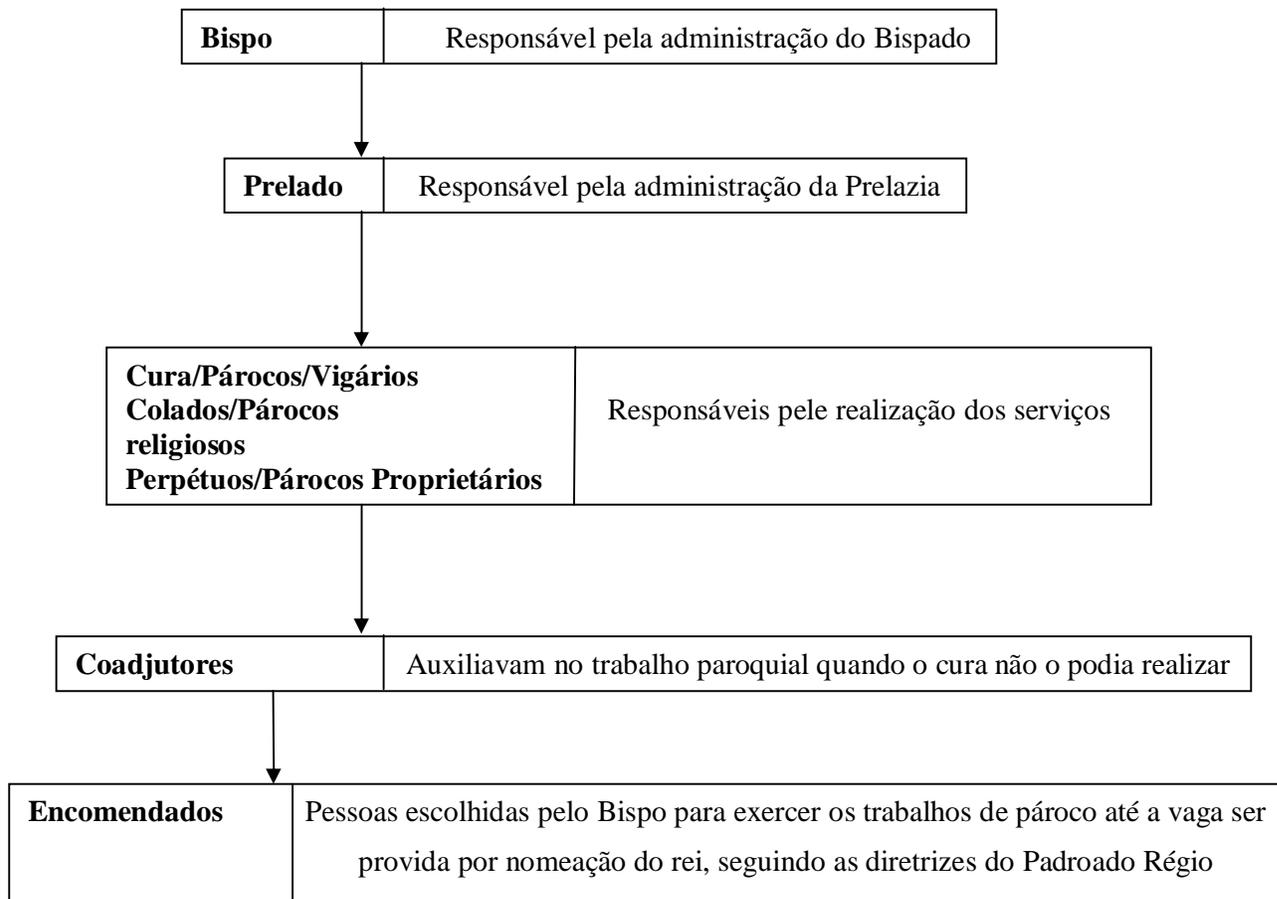


Fonte: Elaborado a partir das leituras de bibliografias e fontes do período ultramontano da Igreja católica no Brasil.

Anexo 2

Estrutura hierárquica de cargos da Igreja católica no Brasil

A estrutura apresentada abaixo implicava na obediência dos clérigos seculares em uma escala sucessiva de subordinação no interior da Diocese de Mariana: Bispo, Prelado, Sacerdote e Pároco. Essa obediência era quebrada algumas vezes, devido às especificidades da territorialidade em que muitas paróquias se encontravam.



Fonte: Elaborado a partir de portarias, correspondências e editais encontrados no AEAM.

Anexo 3

Cursos dos Colégios Diocesano e Teológico

Cursos no Colégio Diocesano

1ª SÉRIE	Português, Latim, Francês, Aritmética, Geografia, Música e Catecismo
2ª SÉRIE	Português, Latim, Francês, Aritmética, Geografia, Corografia do Brasil e Catecismo
3ª SÉRIE	História Sagrada, História do Brasil, Português, Latim, Francês, Álgebra e Música
4ª SÉRIE	História Sagrada, História Universal, História Natural, Português, Latim, Geografia e Música

Curso Teológico

1º Ano	Direito Canônico, História Eclesiástica, Escritura Sagrada, Eloquência, Liturgia e Canto Gregoriano
2º Ano	Moral e Dogma, Escritura Sagrada, Eloquência, Liturgia e Canto Gregoriano
3º Ano	Moral e Dogma, Escritura Sagrada, Eloquência, Liturgia e Canto Gregoriano
4º Ano	Moral e Dogma, Escritura Sagrada, Eloquência, Liturgia e Canto Gregoriano

Fonte: Elaborados a partir da documentação consultada no AEAM.

Anexo 4

Dioceses existentes no Brasil da Colônia ao Segundo Reinado

PERÍODOS	REGIÃO	NÚMERO DE DIOCESES	DIOCESES
1551	Nordeste	1	Salvador
1676-1677	Nordeste e Sudeste	3	Recife-Olinda, São Luiz e Rio de Janeiro
1719-1745	Amazônica, Sudeste e Centro-Oeste	5	Belém, São Paulo, Mariana, Goiás e Cuiabá (prelacias)
1848-1854	Nordeste, Sudeste e Sul	3	Fortaleza, Diamantina e Porto Alegre

Fontes: Anuário Católico do Brasil – CERIS, 2000; ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R. L. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (65), 2006.